

103

B-191

В. Васильева



Семь встреч
с М. Хайдеггером

ТВ

Т.В. Васильева

Семь

встреч

с М. Хайдеггером

МН

Москва

Издатель Савин С.А.

2004

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73

В-19

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 03-03-00296ð*

В-19

Васильева Т.В.

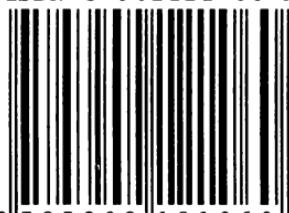
Семь встреч с М. Хайдеггером. — М., Издатель
Савин С.А., 2004. — 336 с.

ISBN 5-902121-06-X

Книга посвящена творчеству немецкого философа
М. Хайдеггера как исследователя античной философской
мысли и античной культуры. Исследования Т.В. Васильево-
вой, собранные в этой книге, нацелены на прояснение тех
герменевтических задач, которые встают перед современ-
ным толкователем текстов античной философии.

Книга предназначена для философов, историков куль-
туры, филологов, и всех тех, кто интересуется проблемами
философской герменевтики.

ISBN 5-902121-06-X



9 785902 10600

© Савин С.А., 2004

Содержание

Предисловие
4

M. Хайдеггер
Учение Платона об истине
15

M. Хайдеггер
Изречение Анаксимандра
47

T.B. Васильева
Стихослагающая герменевтика М. Хайдеггера
99

M. Хайдеггер
О существе и понятии *φύσις*
119

T.B. Васильева
Философский лексикон Аристотеля
в интерпретации М. Хайдеггера
185

T.B. Васильева
Божественность «под игом» бытия
205

Аристотель
О небе
223

Библиография научных трудов Т.В. Васильевой
333

Предисловие

Только раз бывает в жизни встреча, которая завязывает нить судьбы, открывает человеку его дело на земле, помогает познать самого себя. Такой встречей для автора этих строк стало знакомство в 1964 г. с произведениями тогда еще здравствовавшего немецкого философа М. Хайдеггера: «Бытие и время», «Письмо о гуманизме», «Учение Платона об истине». Не откровения модного тогда экзистенциализма — или его критика — сразу же привлекли внимание только-только дипломированного филолога-классика, а работа немецкого писателя с немецким и древнегреческим словом, текстом, наконец, даже языком, понятым как некое особое неизменное образование. Заклинания типа: «язык — дом бытия» или «речь речет» на филолога способны произвести небольшое впечатление, а вот сближение семантики *φύ* — *φαίνω*, всех в мире вещей со всеми в мире глаголами «думать», а после этого опять поиск вещи в сфере реальности, естественности, а не мысли, — все это рождало только одно желание: вот этим можно было бы заниматься всю жизнь, без скуки, с увлечением и — казалось — с большим толком. Но впереди была аспирантура, диссертация по любимому Лукрецию, и, по всей видимости, совсем другая карьера — преподавание древних языков. Но, как говорится, человек предполагает... Немезида записала где-то эти мои пожелания.

Возможно, такая разовая встреча состоялась гораздо раньше, когда, будучи то, что называется абитуриентом, я познакоми-

милась с тогдашним зав. кафедрой классической филологии МГУ, проф. А.Н. Поповым. Она определила выбор профессии и своего пути в ней. Выученик и горячий энтузиаст русской неогумбольдтианской школы, А.Н. Попов, по возрасту и поколению — ровесник М. Хайдеггера, с первых уроков заражал, заражал слушателей на бдительную работу со словом, на соответствие и несоответствие в разных языках «внутреннего образа» слова, означающего то или иное понятие. «Язык есть исповедь народа» — повторяли мы задолго до формулы «Язык есть дом бытия». Неогумбольдтианская выучка сказывается повсюду и у М. Хайдеггера. Те же приемы, обращение к поэзии, народной поэзии, историческим и диалектным пластам родного языка. Одна встреча определила и подготовила другую. Когда они наложились друг на друга, как две планеты на небосклоне, вспыхнула небывалая звезда и вдруг стало видно во все стороны света.

Местом работы по окончанию аспирантуры МГУ Немезида назначила мне Институт Философии АН СССР. Первым заданием на новом месте работы стал перевод работы М. Хайдеггера «Учение Платона об истине». К этому времени автор мог считать себя профессиональным переводчиком. У него в творческом «багаже» уже числились два диалога Платона: гроссмейстерский перевод (только аспиранты и студенты берутся за такие задачи и выполняют их) «Кратила» и значительно более рутинный и, соответственно, менее удачный перевод «Теэтета».

С середины 60-х годов все действующие филологи-классики переводили очень много. Помимо эпохальных Платона и Аристотеля, издавались «Библиотека Античной Литературы», Большая и Малая серии «Литпамятников», не считая случайных тематических сборников. Мастерство перевода, считалось, у русского филолога было в крови.

Переводить с немецкого, разумеется, не было прямой обязанностью филолога-классика, скорее — германиста, а персонально мой немецкий в те времена, как и в последующие, был весьма и весьма пассивен. Вдохновляли мою решимость «дать

родной словесности русского Хайдеггера», постоянно тиражируемые жалобы на чудовищный, непонятный даже немцам, язык этого автора. Мне-то все было видно как на ладони — этот текст глазами смотреть нужно, тут в словаре не то, что каждое слово десять раз проверишь, но каждую его половинку и четвертинку, да еще заглянешь и в однокоренные гнезда. Выручал общий опыт поэзии, что на слуху, на языке. У М. Хайдеггера Рильке, Тракль, у моего поколения Цветаева, Пастернак. Слово, найденное, как коктебельский камушек, самоцветное, самоиграющее, нет, каждое слово — развороженный плод, где все видно, сердцевина, семя, оболочки, мякоти, защитные камеры, транспортные упаковки, шипы или, напротив, присоски, — слово во всем ворохе его возможностей, ассоциаций, перетолкований. Для немецкого языка М. Хайдеггера нужен был такой русский, сдвинутый с рутинных позиций, с такой установкой подходили тогда к переводам этого автора филологи. И прежде всего, разумеется, А.В. Михайлов, сделавший несколько артистических переводов: «Исток художественного творения», «Время картины мира»; тогда же им были предприняты первые опыты перевода отдельных эпизодов из «Бытия и времени». Средством публикации долго служил академический самиздат. Рукопись была достоянием коллег, что, конечно, могло привести к частичному обнародованию перевода в составе чьей-то «критической» (а буржуазную философию позволялось только критиковать) статьи, предоставлять же трибуну противнику на цельное, законченное выступление не решалось ни одно издание.

Именно это обстоятельство побуждало тогда поклонников немецкого писателя М. Хайдеггера изготавливать не технические переводы «для служебного пользования», а доводить тексты по возможности до уровня художественного произведения, ведь в художественной убедительности большинства мелких работ заключена была большая доля обаяния послевоенного Хайдеггера.

Статья «Учение Платона об истине» начинается с перевода на немецкий язык довольно пространного эпизода из

«Государства», т.н. «Причины о пещере». В таких случаях обычно берется существующий, опубликованный русский перевод и подставляется в текст статьи на место обширной цитаты. Здесь отработанный прием явно не проходил. Здесь пришлось идти самым неблагодарным путем — путем двойного перевода. Переводить на русский нужно было не тот греческий, который цитировал М. Хайдеггер, а тот немецкий, посредством которого он это делал. Так пришлось поступать и впредь, в других работах этого автора, касавшихся античной философии. Если уж не сногшибательная интерпретация древнегреческих слов и стоящих за ними понятий, то совершенно неожиданная интонация текста, заданная его «странным» синтаксисом и «странными» словами, заставляет переводчика начинать именно с этого — с попытки подставить под немецкий перевод с греческого аналогичный русский текст. Ох, давно этим на Руси не занимались классики, со времен В.А. Жуковского, наверное. Уж последние-то сто лет — с греческого переводили, появлялись и знатоки, и специалисты, и словари, и достижения.

После прямого цитирования идет авторский комментарий, попытка построить наглядную модель платоновского идеализма — сначала как картины открытого мира и открытого взгляда (изначальная, отраженная в притче о пещере), а затем как принужденного взгляда, подпавшего под иго верховной идеи блага и утратившего свободу непосредственного созерцания. В этом видится отступление от подлинности, олицетворенной в образе $\alpha\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\alpha$ как не-сокрытости, *Unverborgenheit*: последним немецким словом М. Хайдеггер пользуется уже как одним из основополагающий терминов своей собственной картины мира. Разумеется, одним греческим словом Хайдеггер не ограничился. Получили свое оригинальное толкование $\sigma\omega\acute{\eta}\alpha$ — *sich Auskennen* — искушенность мастера, $\iota\acute{d}\acute{\epsilon}\alpha$ — смотр, обзор, $\iota\acute{d}\acute{\epsilon}\alpha\ t\omega\acute{u}\ \acute{\alpha}\gamma\acute{u}\theta\omega\acute{u}$ — идея добра (блага), $\pi\acute{a}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ — воспитание, преобразование существа, $\acute{\o}\theta\acute{\beta}\acute{\o}\tau\acute{\eta}\varsigma$ — правильность, вправленность взгляда.

Специалисты-классики на Западе пытались что-то в этих интерпретациях М. Хайдеггера критиковать, но он был убе-

дительней, по крайней мере, наглядностью и недвусмысленно обнаруживаемой тенденциозностью. Ясна цель, ясны и аргументы. Критика же не имела собственной цели, помимо дискредитации уж слишком легко доставшегося открытия.

«Изречение Анаксимандра» обвораживало собственной совершенной риторской формой, с лейтмотивами, рефренами, растянутым напряженным ритмом, может быть, сопоставимым со знаменитым «Болеро» Равеля. Естественно, интриговало чтение известного фрагмента, где как самое главное слово оказалось выделено *κατὰ τὸ χρεῶν*. Неожиданно близким оказался центральный образ статьи: промедление вещей в узком промежутке между «еще нет» и «уже нет» — надо бы побыстрей — и вытекающей отсюда необходимости взаимного политеса — вспоминались не раз пережитые на практике давки в узких проходах, где люди, вопреки законам физики, никогда не убыстряют движения, а непременно замедляют, и, при максимальном политесе, успевают изрядно намять друг другу бока — ногам бы больше ревности, голове бы больше доверия — но живем как живем. Анаксимандр заметил еще на пороге ранней рани. Рассуждение о Закате Европы и его возможной мнимости — а кто сказал, что солнце уже всходило? Концепция любого поворота истории как «судьбы культуры», утверждение в этой связи непререкаемого права любого поколения на собственную интерпретацию культурного наследия, — все это было дополнительным стимулом переводить, погружаясь в очень плотный риторский текст, оперирующий словами-парами (*Geschichte–Historie*, *Frühe–Späte*, *Orient–Occident*, Восход–Заход, утро–вечер), вяжущий звено цепи в звено, цепляющий слово за слово, поворачивающий его с грани на грань. Теория и практика, близкая идеям русского формализма 20-х годов («теснота стихового ряда»), все это переводило работу из рациональных форм в далеко не рациональные и, повторяя, как заклинание, *χρεῶν*, *frui*, *Brauch*, уже где-то «вспоминающим топотом губ» — треба — потреба — потребление — употребление — как решение этой загадки: слово *χρεῶν* и мистическое, и очень ходовое, с храмовыми и бытовыми дериватами. «Вы

решили это уравнение», — сказал мне тогда А.В. Михайлов, мне казалось, что я на грани кощунства, никогда так не ощущалась ранее опасная близость мастерства и нечистой силы. Вероятно, отсюда родилась потребность не только соревновать автору в тексте, но и выработать какую-то защитную реакцию на него, оценить объективно использованные средства и достигнутые результаты, «разоблачить» магию риторских приемов — так возникла статья «Стихослагающая герменевтика М. Хайдеггера, вышедшая сначала в Чехословакии (один из совместных методологических проектов, тогда модных), а еще через много лет переизданная в СССР, но практически сегодня мало кому доступная.

«Всякое слово философа о бытии» и поэтому главные слова философии конгруэнтны, — этот герменевтический принцип был сформулирован Хайдеггером в статье «Изречение Анаксимандра», но остался определяющим во всех его историко-философских опытах.

Статья о «Физике» Аристотеля в каком-то смысле была продолжением все того же задания: подменить предлагаемый М. Хайдеггером перевод с греческого эквивалентным русским текстом. Однако здесь сам Хайдеггер идет много дальше. Он практически пересматривает весь словарь аристотелевской физики с целью освободить его от наслоений средневековой схоластики и схоластики Нового времени. Общее место историко-философской критики двадцатого века: Платон — вымышленный философ, Аристотель — прагматик (эмпирик, пошляк, сухарь) М. Хайдеггер пытается развернуть в пользу Аристотеля (он вообще не любит хулителей Аристотеля, однако цитирует уважительного к нему Гегеля). Платон, по Хайдеггеру, уже в метафизике Нового времени. Аристотель еще в «физике», «Физика» — его метафизика, и наоборот. Живое, а не мертвое — предмет интереса Аристотеля, тогда как для Платона живое — вечное недо-, и только остановленное позволяет себя познать. Познавать живое, действительно, не в пример труднее, но для этого и старался Аристотель, умноожая и изощряя арсенал своих категорий.

О том, что мир природы и мир техники для Аристотеля лишь отдаленно аналогичны и никак не монтируются в один мир человеческой жизни, автору этих строк, кажется, впервые пришлось задуматься именно в процессе работы над переводом этой статьи. Может быть, не все у Хайдеггера там безупречно доказано, но там очень уместно расставлены сигнальные вехи (статья напечатана в сборнике «Wegmarken»), предупреждения относительно возможных недопониманий главных тенденций аристотелевской философии, где жизнь — это бытие, а недожизнь, недобытие. Хотелось уже не просто перевести статью М. Хайдеггера и сделать ее достоянием коллег, хотелось немедленно приступить к переводу аристотелевских сочинений в том герменевтическом ключе, который предложен его концепцией. Соблазн этот так и остался до конца дней не утолен; правда, один опыт удалось проделать тогда же — для собрания сочинений Аристотеля автору был задан перевод трактата «О небе». Эксперимент был запущен. Судьба его была печальна. Успеха он, разумеется, не имел, договор был расторгнут. Но перевод сохранился. Это тоже встреча с Хайдеггером, не только с Аристотелем. Менять в нем что-либо сейчас бесполезно: это памятник времени. Тогда казалось: так и только так. Всякое улучшение будет анахронизмом.

Переводы хайдеггеровских статей заказывались автору этих строк, они включались в план его научной работы в ИФАН, изучались коллегами, но никогда не публиковались даже не по идеологическим, а по весьма прозаическим причинам: такого обилия греческого шрифта внутри русского не могла вынести без опечаток ни одна типография. Многие авторы переходили на латинские транскрипции, но и тут не было устоявшихся соответствий, да и выглядело все не менее ублюдочно, чем опечатки в греческом шрифте. Выходом казались ротапринтные публикации: в тиражируемый экземпляр автор вписывал все греческие слова собственноручно, с полной гарантией. Так возникла публикация «Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера», по существу, сокращенный вариант перевода, с минимальными коммен-

риями, зато с полным набором греческих терминов. Тиражи таких изданий были мизерными и практически за стены ИФАН не выходили.

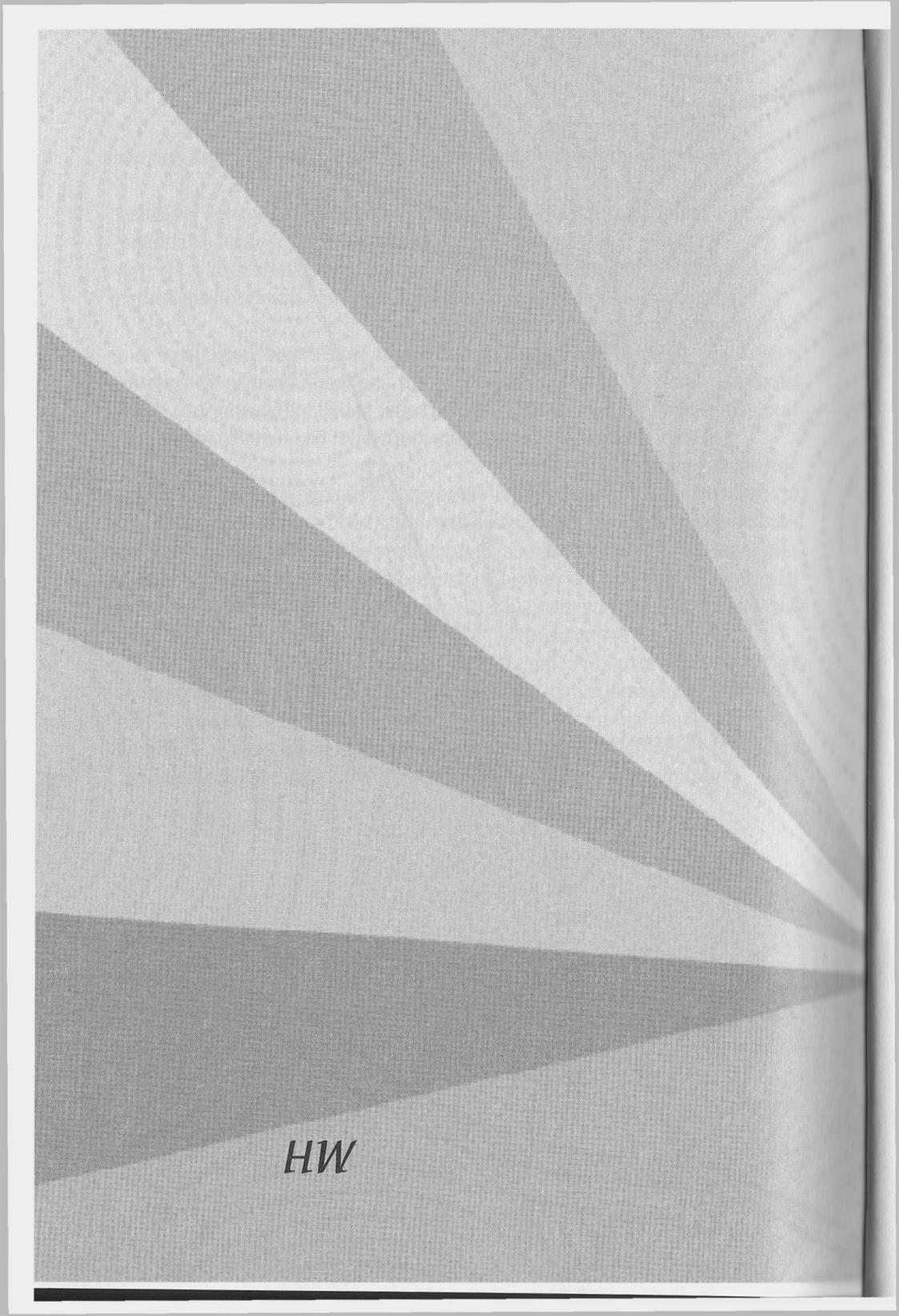
Статья «Божественность под игом бытия» — это в некотором смысле попытка написать о М. Хайдеггерем в манере самого Хайдеггера, используя его риторские пружины и ходы. От таких попыток не удерживались в те времена его адепты, Л.В. Михайлов писал такие тексты еще и по-немецки. Задача изначально ставилась как бы формально и не обещала серьезных проблем, но материал использованных опусов «Nietzsches Wort...» и «Wozu Dichter» увлек за собой вполне орфическим энтузиазмом и ядром статьи оказался не формальный эксперимент, кстати, так и не доведенный до конца, а прозвучавший с ее страниц перевод стихотворения Р.-М. Рильке «Как мать-природа предает детей...», может быть, единственный раз в жизни удивившийся переводчику в прозе именно на волне этого общего орфического настроения. Стихотворение стало фокусом и камертоном статьи, и встреча, обещавшая быть «проходной», стала, вероятно, самой главной. Стала подтверждением того, что, действительно, когда-то завязавшаяся нить судьбы не обманула нас и не была обманута нами, что дело, когда-то избранное делом жизни на этой земле, не провалено, а лозунг «познай самого себя» на каком-то этапе жизни звучит «работай без халтуры», как в последний раз.

Помимо выполненных переводов трех статей по античным авторам у автора (переводчика) никогда не возникало желания перевести еще что-нибудь «из Хайдеггера», и в этом тоже, скорее всего, была своя судьба — в одну реку не войдешь дважды, время романтики ушло. Нынешнее поколение хайдеггерянцев знает совсем другого Хайдеггера по-немецки и по-русски, нежели романтические 60-ые. Академическая полнота немецких изданий, включающих все, даже никогда не написанное, разнообразие версий русскоязычных переводов, «Бытие и время», изданное в переводе В.В. Бибихина, все подробности биографии, опубликованные мемуары и доступные общению мемуаристы — все к их услугам. Сентиментальные воспомина-

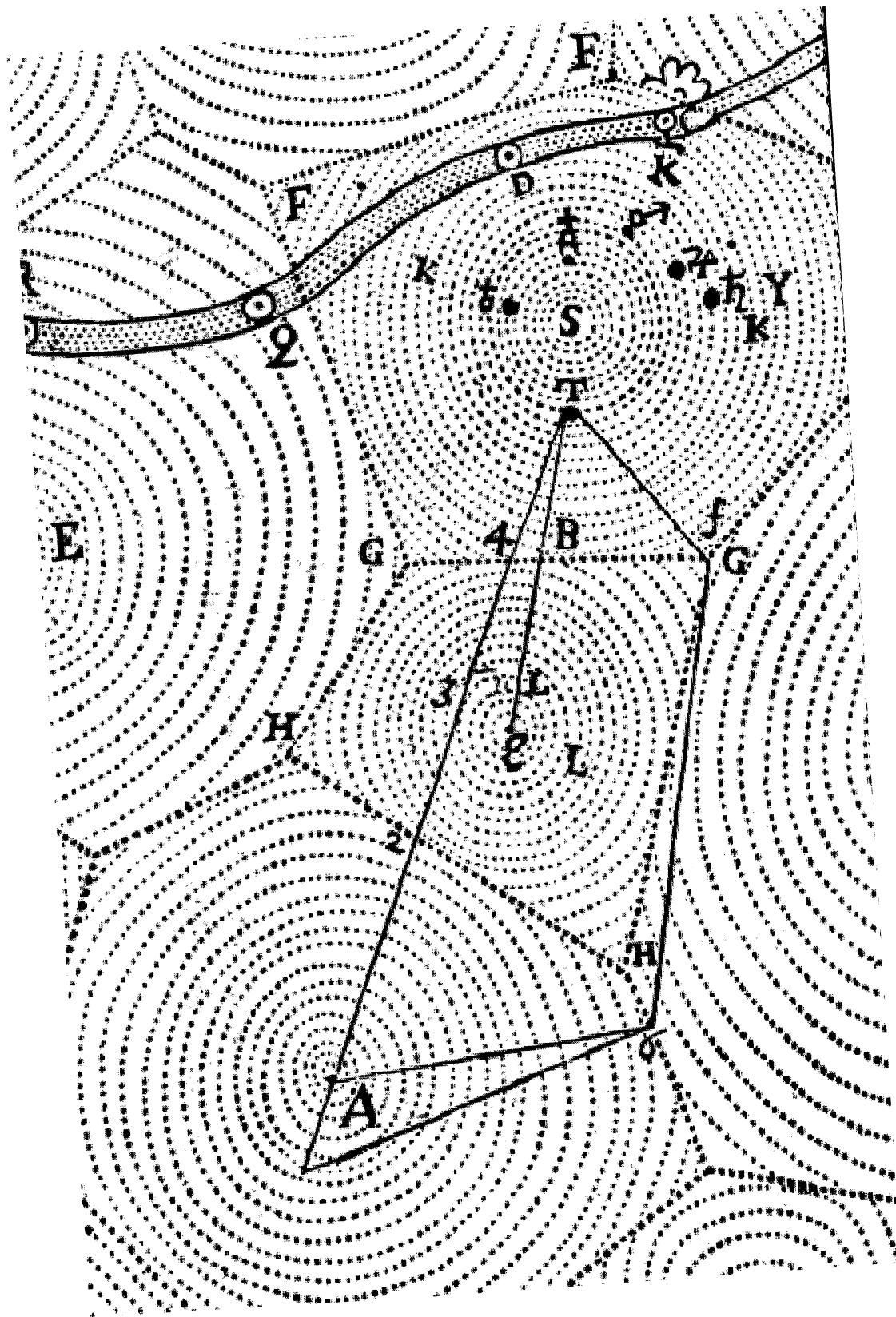
Предисловие

ния о том, как осваивал дело жизни, посвящая профессиональные усилия увлекательному, вызывающему к соревнованию, автору некий отечественный переводчик — это вчерашний день, вчерашние технологии, как у Пушкина «тонко и умно» — но нынче несколько смешно. В герменевтике тоже есть понятие «профессиональной опеки». Предлагая читателю свои семь встреч с М. Хайдеггером, автор-переводчик, герменевт, надеется показать ему Хайдеггера и знакомого, и уникального. Это персональный Хайдеггер, причем в основном еще прижизненный. Вернее он других или нет? В герменевтике вопрос так не стоит. Он был таким еще тридцать-двадцать лет назад. Он есть и такой. Это его судьба.

Это также и судьба античного наследия в двадцатом веке, пример того, как вклинивается греческая мысль, если есть решимость ее понять, в собственную картину мира философа и, напротив, как одушевляет творческая интуиция неравнодушного читателя самые затертые тексты, сообщая обычным герменевтическим приемам новую глубину, расширяя поле ассоциаций, уточняя исторически оправданные семантические толкования. Уж по крайней мере, в этой своей части предложенные в книге семь встреч с М. Хайдеггером станут небесполезным чтением и впечатлением, которое не пройдет бесследно.



MH



Учение Платона об истине¹

Познавательные достижения наук обычно высказываются в предложениях и подаются человеку в итоговом и готовом к использованию виде. «Учение» какого-либо мыслителя — это то невысказанное в его высказываниях, чему предан человек, с тем чтобы ради этого расточить самого себя.

Чтобы невысказанное мыслителя, какого бы рода оно ни было, могли мы постигнуть и ведать впредь, мы должны продумать его высказанное. Полностью удовлетворить этому требованию значило бы все Платоновы «разговоры» во всей их взаимозависимости переговорить еще раз. Поскольку это невозможно, то должен вести какой-то другой путь к невысказанному Платоновой мысли.

То, что остается там невысказанным, есть некоторый поворот в определении существа истины. Что такой поворот происходит, в чем этот поворот состоит и что получает обоснование через это изменение существа истины, могло бы пояснить истолкование «притчи о пещере».

Изложением «притчи о пещере» начинается седьмая книга «разговора» о сущности полиса — πόλις (Государство, VII, 514 а 2 — 517 а 7). «Притча» рассказывает некоторую историю. Рассказ разворачивается в беседе Сократа и Главкона. Первый

¹ Перевод выполнен по изданию: *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1947.

излагает эту историю. Последний выражает пробуждающееся изумление. Заключенные в скобки места предлагаемого перевода в целях пояснения прибавлены к греческому тексту.

«Постарайся представить себе вот что: люди сидят под землей в своеобразном жилище наподобие пещеры. Вверх, к дневному свету, тянется длинный вход, к которому собирается все это углубление. Прикованные за ноги и за шею, люди в этом жилище пребывают с детства. Потому-то и застыли они на одном месте, так что остается им лишь одно: смотреть на то, что оказывается у них перед глазами. И голову даже повернуть, прикованные, они не в состоянии. Один проблеск света, правда, доходит до них — это отблески огня, который пылает высоко и далеко (тоже, конечно, у них за спиной). Между огнем и узниками (также у них за спиной) вверху проходит дорога, вдоль которой — представь и это себе — построена низкая стена, подобно тем загородкам, которыми скоморохи отгораживаются от людей, чтобы через них издали показывать свои штучки.

— Я вижу это, — сказал он.

Теперь сообразно этому представь, что ты видишь, как вдоль этой стенки люди проносят всяческую утварь, которая выступает над стенкой: статуи, а также другие каменные и деревянные изображения, чаще человеческие.

И поскольку ничего другого не приходится ждать, некоторые из проносящих вверху эту утварь беседуют, другие проходят молча.

— Странную картину изобразил ты здесь, и странных узников, — сказал он.

Но они совсем похожи на нас, людей, — возразил я. — А что ты думаешь? Такого рода люди с самого начала, будь то от самих себя, будь то друг от друга, ничего другого в глаза не видели, кроме теней, которые (постоянно) сияние очага отбрасывает на возвышающуюся над ними стену пещеры.

— А как же иначе должно быть, — сказал он, — если они принуждены держать голову неподвижно, и так всю свою жизнь?

Что же видят они от проносимых (за их спиной) вещей? Разве не всего лишь это (т.е. тени)?

— Действительно.

Далее, если бы они были в состоянии заговорить друг с другом и обсудить увиденное, — но уверен ли ты, что они стали бы то, что сами они видят, почтить за сущее?

— Они были бы к этому принуждены.

А как же дальше, — если бы в этой темнице было еще и эхо от возвышающейся перед ними стены, на которую только и смотрели они постоянно? Всякий раз, когда один из тех, что проходили за узниками (и проносили вещи), позволял бы себе что-то произнести, — не уверен ли ты, пожалуй, что они не что иное приняли бы за говорящее, как вереницей тянувшиеся перед ними тени?

— Ничто иное, клянусь Зевсом, — сказал он.

И уже, разумеется, — продолжал я, — не что иное, как тени от всяческой утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое.

— Это было бы совершенно неизбежно, — сказал он.

Итак, вслед за этим, — продолжал я, — представь себе такое происшествие: будто бы узники освободились от оков и тем самым враз исцелились от этого неразумения, — подумай, какого же рода должно быть это неразумение, если случилось бы с узниками следующее. Коль скоро один кто-то, раскованный, был бы принужден внезапно подняться, поворачивать шею, тронуться с места и взглянуть против света, (то) это (каждый раз) причиняло бы ему боль и он был бы не в состоянии посмотреть на какую-либо вещь из-за этого сверкания, ибо до сих пор он видел тени. (Если бы все это с ним произошло), что, по-твоему, сказал бы он, когда кто-то открыл бы ему, что до сих пор он видел (лишь) недействительные

вещи, теперь же он ближе подходит к существу и, следовательно, он обращается уже к более существу, а поэтому более, правильно смотрит? И если бы кто-то также показал ему (тогда) каждую из проносимых мимо вещей и принудил бы его ответить на вопрос, что это такое,— то не уверен ли ты, что он ничего не знал и не ведал бы и, более того, он счел бы, что прежде (собственными глазами) виденное было несокрытее, чем теперь (кем-то другим ему) показанное?

— Непременно, разумеется, — сказал он.

И когда кто-то принудил бы его смотреть на сияние огня, разве не было бы больно его глазам и не предпочел бы он отвернуться и прибегнуть (обратно) к тому, смотреть на что было в его силах,— и но решил бы он поэтому, что то (ему уже, во всяком случае, видимое) на самом деле яснее, чем то, что ему показывают теперь.

— Это так, — сказал он.

Но если бы теперь, — продолжал я, — его (освобожденного от оков) кто-то силой уволок бы прочь оттуда через тернистый и крутой выход пещеры, не отпуская от себя, пока не выволок бы его на свет солнца, — то не испытал бы этот, таким образом выволоченный человек, боль и возмущение при этом? Блеск переполнил бы его глаза и, попав на свет солнца, неужели он был бы в состоянии увидеть хоть что-то из того, что теперь открывается ему как несокрытое?

— Никоим образом он не был бы в состоянии сделать это, — сказал он, — по крайней мере, не вдруг.

Очевидно, я полагаю, понадобилась бы какая-то привычка, чтобы, раз уже пришлось ему туда выбраться, научиться охватывать глазами то, что стоит наверху (вне пещеры в свете солнца). И (вживаясь таким образом) он прежде всего смог бы смотреть на тончайшие тени, а затем на отраженный в воде облик человека и прочих вещей: впоследствии же он стал бы тогда

сами эти вещи (сущее вместо ослабленного отражения) воспринимать взором. А от круга этих вещей он, пожалуй, осмелился бы поднять взор на то, что расположено на своде небес и на самый этот свод, причем поначалу ему легче было бы смотреть ночью на свет звезд и луны, нежели днем на солнце и его сияние.

— Разумеется.

А в конце концов, я уверен, он почувствовал бы способность взглянуть на самое солнце, а не только на его отражение в воде или в чем-то еще, где оно могло бы вспыхнуть, — нет, на самое солнце, как оно есть. само по себе, на свойственном ему месте, чтобы разглядеть, каковы его свойства.

— Это непременно произошло бы, — сказал он.

И затем, оставив все это позади, он смог бы уже заключить о нем (о солнце), что это именно оно и обеспечивает времена года и распоряжается целым годом, да и всем, что есть в этой (теперь) видимой области (солнечного света), и даже что оно (солнце) есть также причина всего того, что те (кто пребывает в пещере) известным образом имеют перед собой.

— Очевидно, — сказал он, — что тот добрался бы и до этого (до солнца и того, что стоит в его свете), после того как он превзошел бы то (что есть лишь отражение или тень).

Так что же? Вспоминая о первом жилище, о там задававшей меру «знании» и о заключенных тогда вместе с ним людях, разве не стал бы он, по-твоему, почитать себя счастливым благодаря (происшедшей) перемене, а о тех же, напротив, сожалеть?

— Очень даже.

Хорошо; а если бы (у людей) на прежнем месте пребывании (т. е. в пещере) были учреждены известные почести и похвальные речи для того, кто острее всех воспринимает проходящее (что случается ежедневно) зрительно, а затем лучше всех запоминает, что обыч-

но проносится раньше другого, а что одновременно, и поэтому способен предсказывать, что может появиться в ближайшем будущем, — не думаешь ли ты, что он (вышедший из пещеры) ощущил бы потребность (именно теперь) вступить в соревнование с теми (в пещере), кто у них состоит в почете и в силе, — или же он предпочтет принять скорее на свой счет то, что сказано у Гомера: «Живя у земли (на поверхности), чужому, не-состояльному мужу служить за поденную плату», — и, вообще, не захочет ли он скорее вытерпеть что угодно, нежели толкаться в том (для пещеры значительном) почете и быть человеком по тому способу?

— Я уверен, — сказал он, — все что угодно он стал бы терпеливо переносить скорее, чем быть человеком по тому (для пещеры соответствующему) способу.

А теперь поразмыслил также и над этим, — продолжал я. — Если такого рода вышедший из пещеры человек спустится обратно и усядется на то же самое место, — то, как только он придет от солнца, не заполнятся ли глаза его мраком?

— Безусловно, и даже очень, — сказал он.

Если же теперь он снова будет должен вместе с постоянно прикованными там людьми заниматься составлением и утверждением воззрений на тени, то, пока глаза его еще слабы и прежде чем он приспособит их снова, на что потребуется немалое время определенного вживания, не заслужит ли он тогда там, внизу, насмешек и не дадут ли ему понять, что он совершил восхождение лишь для того, чтобы вернуться (в пещеру) с испорченными глазами, и что поэтому вовсе не стоит предпринимать пути наверх? И не станут ли они каждого, кто приложит руку к их освобождению от оков и выведению наверх, — если только им представится возможность захватить и убить его, — действительно убивать?

— Наверное, — сказал он.

Что означает эта «притча?» Платон сам дает ответ, так как непосредственно за рассказом следует истолкование (517 a 8 – 518 d).

Пещерообразное жилище – это изображение $\tau\grave{\eta}\nu \dots \delta\acute{\iota}$ $\delta\acute{\iota}\psi\acute{\omega}\varsigma \varphi\acute{\alpha}\nu\mu\acute{\eta}\acute{\eta}\nu\acute{\eta}\nu\acute{\eta}$ $\acute{\epsilon}\delta\acute{\delta}\rho\acute{\alpha}\nu$ – той области, где мы пребываем и которая ежедневно обнаруживает себя перед нашим взором. Огонь в пещере, пылающий над ее обитателями, – это образ солнца. Свод пещеры представляет небесный свод. Под этим сводом, обращенные к земле и к ней прикованные, живут люди. То, что их окружает и как-то затрагивает, есть для них «действительное», или сущее. В этом пещерообразном жилище они чувствуют себя «в мире» и «дома», находя здесь то, на что можно положиться.

Названные в «притче» вещи, которые можно видеть вне пещеры, напротив, суть изображение того, в чем состоит, собственно, сущее сущего (подлинно сущее). По Платону, это есть то, через что сущее обнаруживает себя в своем виде. Этот «вид» Платон берет не просто как объект зрения. Вид для него имеет еще также нечто от «выступления», через которое каждая вещь себя «презентирует». Выступая в своем виде, обнаруживает себя само сущее. Вид называется по-гречески $\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{\delta}\varsigma$ или $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$. Через вещи, лежащие в свете дня вне пещеры, где существует свободный обзор всего, знаменуются в притче «идеи».

Если бы человек, по Платону, не имел их во взоре, этих действительных «видов» вещей, живых существ, людей, чисел, богов, – то он никогда не смог бы воспринимать то или это как дом, дерево или бога. Обычно человек думает, что он видит просто этот дом или то дерево, и так каждое сущее. И, прежде всего, человек, как правило, не догадывается о том, что все то, что он с привычной беглостью почитает за действительное, он видит всегда лишь в свете «идей». То, что мчится единственно и собственно «действительным» – сейчас видимое, слышимое, постигаемое, исчисляемое, – остается, по Платону, всего лишь темным силуэтом идеи и тем самым лишь тенью. И это ближнее, эти смутные тени, день за днем держат человека в плену. Он живет в заточении, предоставляя всем «идеям» проходить

у него за спиной. И поскольку он это заточение не осознает таковым, то ежедневное свое окружение под небосводом он почитает за арену опыта и суждения, которые всем вещам и отношениям в отдельности задают меру, а их при- и у-ложению — правило.

Если же теперь человек из притчи должен будет вдруг внутри пещеры взглянуть на тот огонь, что позади него и в сиянии которого как раз и отбрасывают тени проносимые туда и сюда вещи, то этот необычный поворот взгляда он ощутит тотчас как некоторое нарушение привычного образа действий и ходячего образа мыслей. Уже одно только побуждение к столь странному поведению, если оно будет предпринято еще там, внутри пещеры, вызывает протест, ибо там, в пещере, все пребывают в полном и безраздельном владении у действительного. В упоении от своего «зрелища», пещерный человек не может даже подозревать о такой возможности, что его действительное способно оказаться всего лишь тенью. Откуда должен он ведать о тенях, если он не желает знать даже пещерного огня и его света, тогда как этот огонь всего лишь «искусственный» и поэтому должен быть близок человеку. Напротив, солнечный свет вне пещеры, прежде всего, не творение человеческих рук. В его сиянии сами возникающие и наличествующие вещи обнаруживают себя непосредственно, не нуждаясь в представлении через отбрасывание теней. Сами себя обнаруживающие, вещи в этой «притче» суть «изображение» «идей». Солнце же служит в этой «притче» «изображением» того, что все идеи делает зримыми. У Платона это называется η τοῦ ἀγαθοῦ ἴδεα что «дословно» и достаточно бестолково переводят выражением «идея добра».

Только что здесь перечисленные знаменательные соответствия между тенями и повседневно постигаемым действительным, между сиянием огня в пещере и тем освещением, в котором стоит привычное и ближнее «действительное», между вещами вне пещеры и идеями, между солнцем и высшей идеей не исчерпывают содержание притчи. В самом деле, здесь еще не схвачено самое основное. Ведь эта «притча» рассказы-

вает о каких-то происшествиях, а не только сообщает о пристанищах и положениях человека внутри и вне пещеры. Эти же сообщаемые процессы суть переходы из пещеры к дневному свету и оттуда обратно снова в пещеру.

Какие события разыгрываются в этих переходах? Почему и как эти события становятся возможными? Откуда берут они свою необходимость? Во что упираются эти переходы?

Переходы из пещеры к дневному свету и оттуда обратно, в пещеру, требуют некоторого обживания глаза после темноты в освещении и после освещения в темноте. Каждый раз при этом, причем по противоположным причинам, глаза приводятся в замешательство: *δίτται καὶ ἀπὸ δίττῶν γίγνονται ἐπιτοράξεις ὅμασιν* (518 a 2). «Двоякое смущение возникает в глазах и от двояких причин».

Это значит: либо человек может из едва ли осознанного неведения попасть туда, где сущее существенным образом обнаруживает себя перед ним, причем до этого существенного он попросту еще не дорос,— либо человек может выйти из состояния некоего существенного ведения и оказаться загнанным в область господства пошлой действительности, не будучи способным признать здесь обыденное и испытанное за действительное.

И как телесное око должно обживаться с долгим постоянством, будь то в освещении, будь то в темноте, так же должна и душа с долготерпением и делу соразмерной постепенностью вживаться в ту область сущего, перед которой она поставлена. Однако такое вживление требует, прежде всего, чтобы душа целиком обращалась на основное направление своего устремления, подобно тому как око тогда лишь может глядеть правильно и во все стороны, когда предварительно все тело целиком придется в соответствующее расположение.

Но почему в каждую новую область нужно вживаться долго и с постоянством? Потому что это обращение задевает человеческое бытие, отчего и совершается в основе его существа. Это значит: то преимущественное состояние, которое должно возникнуть в ходе этого обращения, должно быть развито из

уже заключенного в человеческом существе внешнего отношения в твердую внутреннюю установку его поведения. Это обживание и вживание человеческого существа в каждую заново предоставляемую ему область есть существо того, что Платон называет *παιδεία*. Слово это не поддается переводу. Сущность *παιδεία*, по определению Платона, означает *περιαγωγή* ὅλης τῆς ψυχῆς, «со-проводжение к обращению всего человека в существе его». Поэтому *παιδεία*, по существу, есть некоторый переход, а именно из *ἀπαιδευσία* к *παιδεία*. Сообразно этому переходному характеру, *παιδεία* остается постоянно связанной с *ἀπαιδευσία*. Скорее всего, хотя и не полностью, этому термину — *παιδεία* — удовлетворяет наше слово «образование». При этом, разумеется, мы должны вернуть этому слову его первоначальную смысловую силу и забыть о том истолковании, которое оно приобрело позднее, в XIX столетии. «Образование» говорит о двух вещах: во-первых, слово «образование» есть субстантив от «образовывать» в смысле расправляющей чеканки. Но в то же время это «образовывать» образует (чеканит) исходя из предвзятой примерки на некоторый задающий меру облик, который называется поэтому перво-образом, образцом. «Образование» есть сразу и чеканка, и сопровождающее ее формирование образа. Существенную противоположность к *παιδεία* составляет *ἀπαιδευσία*, «без-образованность». В ней и не развивается это расправление изначального остова и не выдвигается этот задающий меру образец.

Смысловая сила этой «притчи о пещере» сосредоточена в том, чтобы в наглядности рассказанной истории сделать зримым и ведомым существо этой *παιδεία*. К тому же в предостережение Платон хочет показать, что существо этой *παιδεία* вовсе не в том, чтобы голые познания всыпать в неподготовленную душу, как в первый попавшийся пустой сосуд. Подлинное образование, напротив, захватывает и обращает самое душу в целом, переставляя человека на место, подобающее его существу и заставляя в нем обживаться. Что в «притче о пещере» должно быть дано в образе существо этой *παιδεία*, достаточно ясно из того предложения, которым Платон, от-

крывает повествование в начале VII книги: Μετὰ ταῦτα δή, εἶπον, ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. («А после этого из такого вот рода (в дальнейшем представленной) были составь себе воззрение на (сущность) образования, равно как и безобразованности, что (в своей взаимосвязи) задевает наше человеческое бытие в основе его»).

«Притча о пещере», по недвусмысленному высказыванию Платона, делает наглядным существообразования. Напротив, здесь делается попытка истолковать эту «притчу» как указание на платоновское учение об истине. Не привносится ли таким образом в «притчу» нечто чуждое? Это истолкование грозит выродиться в какое-то насильтственное передергивание смысла. Пусть так покажется, пока еще не утверждилось то возвзрение, что мысль Платона подчиняется здесь некоторой подмене существа истины, а эта подмена становится скрытым законом того, что мыслитель высказывает. По этому истолкованию, вынужденному предстоящей необходимостью, «притча» не только делает наглядным существообразования, но и открывает одновременно взгляд на некоторую подмену существа истины. Но коль скоро эта «притча» способна указывать и на первое и на второе, то не должна ли здесь иметь силу существенная связь между «образованием» и «истиной»? В самом деле, такая связь имеет место. И состоит она в том, что лишь это существо истины и известный род его превращения делают возможным «образование» в его основании и оставе.

Но что заключает «образование» и «истину» в некоторое первоначальное существенное единство?

Παιδεία предполагает обращение всего человека в смысле этой заставляющей обживаться перестановки из круга первых встречных вещей в некоторую иную область, где сиянием являет себя сущее. Такая перестановка возможна лишь потому, что становится иным все до сих пор человеку очевидное и тот способ, каким оно было очевидно. В каждом случае несокрытое от человека и способ этой несокрытости должны меняться. Несокрытость называется по-гречески ἀλήθεια — сло-

вом, которое переводят как «истина». А истина для западного мышления с давних пор означает соответствие мысленного представления и предмета: *adaequatio intellectus et rei*.

Однако, если мы не будем довольствоваться буквальным переводом слов *παίδεια* и *ἀλήθεια*, если, напротив, предметное существо переводающих слов мы будем мыслить, исходя из ведения греков, то «образование» и «истина» заключаются тогда в существенное единство. Если принять всерьез существенный состав того, что называется словом *ἀλήθεια*, то встает вопрос, откуда определяет Платон существо несокрытости. Ответ на этот вопрос отсылает нас, по-видимому, к подлинному содержанию «притчи о пещере». Он покажет, что «притча» говорит о существе истины, а также, как она это делает.

Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в округе человеческого пристанища. Однако эта «притча» рассказывает историю перехода из одного пристанища в другое. Лишь с этого места, строго говоря, эта история разбивается на некоторую последовательность четырех различных пристанищ в своеобразном вос- и нисхождении. Различия пристанищ и ступеней перехода основываются на различности в каждом случае задающего меру *ἀληθές*, каждый раз господствующего рода истины. Поэтому на каждой ступени должно быть так или иначе мыслимо и названо это *ἀληθές*, «несокрытое».

На первой ступени люди живут прикованными в пещере, в плену у того, что им ближе и прежде всего встречается. Описание этого пристанища заканчивается таким выделенным предложением: *παντάπασι δὴ ... οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἀλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ή τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς* (515 с 1 – 2) («И уж, разумеется, (не что иное, как тени утвари, эти узники стали бы почитать тогда за несокрытое»).

Вторая ступень возвещает об устраниении оков. Теперь эти узники до известной степени свободны, но все же остаются заперты в пещере. Правда, теперь они могут поворачиваться там во все стороны. Открывается возможность видеть сами эти прежде позади проносимые вещи. Таким образом, до сих пор

глядевшие лишь на тени подходят μᾶλλόν τι ἐγγυτέρῳ τοῦ ὄντος (515 d 2) («несколько ближе к сущему»). Известным образом, а именно в сиянии искусственного огня пещеры, сами вещи предлагают свой вид и не скрываются больше за своими тенями. Пока встречаются только тени, они заполняют взор и заслоняют самые вещи. Но когда взор освобождается от закрепощения у теней, то человек, в такой степени освобожденный, достигает возможности войти в область того, что есть «более несокрытое», ἀληθέστερα (515 d 6). И все же об этом в такой степени освобожденном человеке приходится сказать: ἡγείσθαι τὰ τότε δρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεκνύμενα (515 d) — «он станет там до сих пор (безо всяких усилий) виденное (тени) почитать за более несокрытое, чем теперь (другими особо ему) указанное».

Отчего? Сияние огня, к которому не привыкли его глаза, ослепляет освобожденного. Ослепление мешает ему видеть самый огонь и воспринимать, как сияние его освещает вещи, и тем самым впервые позволяет им являть себя. Отсюда и не может этот ослепленный понять, что виденное прежде есть лишь тень, которую вещь отбрасывает в сиянии как раз этого огня. Правда, теперь этот освобожденный видит иное, нежели тени, однако все это в каком-то одном общем смятении. По сравнению с этим виденное им в отраженном сиянии незнамого и незримого огня, т. е. тени, обнаруживает себя в более четких очертаниях. Эта таким образом являющая себя устойчивость теней, незамутненно зrimая, должна также быть и более несокрытой для этого освобожденного. Поэтому в конце описания второй ступени вновь попадается слово ἀληθές, причем на этот раз компаративное, ἀληθέστερα, «более несокрытое». Более подлинная истина предлагает себя в тенях. Ибо, отрешенный от своих оков, человек все еще как бы промахивается в цене истинного, поскольку ему недостает фундамента для «оценки ценностей», т.е. свободы. Устранение оков, правда, приносит некоторое освобождение. Однако отрешенность еще не есть действительная свобода.

Эта свобода впервые достигается на третьей ступени. Здесь этот освобожденный от оков оказывается еще и вне пещеры,

переставленный «на волю». Там, где дневной свет, все открыто дню. Зрелище того, что суть вещи, теперь являет себя уже не только в искусственном и смущающем сиянии огня внутри пещеры. Сами вещи стоят там в убедительности и непреложности своего собственного вида. Воля, куда теперь переставлен этот освобожденный, означает не безграничность некоего голого простора, но ограничивающее оцепление того освещения, которое излучается в свете ясного солнца. Зрелище того, что суть сами вещи, т.е. эти (идеи), отворяет ту сущность, в свете которой каждое единичное сущее обнаруживает себя как то или это, в каковом самообнаружении это являющее себя впервые становится несокрытым и доступным.

С другой стороны, пристанище на этой теперь достигнутой ступени определяется по преимущественному и свойственному именно этой области несокрытому. Отсюда уже вначале описания третьей ступени сразу же идет речь о τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν (516а 3) — «о том, что теперь почитается за несокрытое». Это несокрытое есть ἀληθέστερον, еще более несокрытое, чем искусственно освещенные вещи внутри пещеры по сравнению с их тенями. Это теперь достигнутое несокрытое есть «несокрытейшее»: τὰ ἀληθέστατα. Правда, в данном месте Платон не употребляет этого обозначения, однако он употребляет слово τὸ ἀληθέστατον, «несокрытейшее», в соответствующем и столь же существенном рассуждении в начале VI книги «Государства». Здесь названы οἱ εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες — «взирающие на несокрытейшее». Это «несокрытейшее» обнаруживает себя в том, что есть сущее в том или ином случае. Без такого самообнаружения этой чайности (т.е. идей) и то, и это, и все подобное, и все вообще остается сокрытым. «Несокрытейшее» называется так потому, что оно во всяком себя являющем прежде всего являет себя и тем самым делает доступным это являющееся.

Но если уже внутри пещеры отвращение взгляда от теней к сиянию огня и в нем обнаруживающим себя вещам было затруднительным и даже неудачным, то вызволение на волю, вне пещеры, требует совершенно беспримерного терпения и

напряжения. Освобождение осуществляется уже не путем отрещения уз и не состоит более в необузданности, но впервые начинается как систематическое вживание в это утверждение взгляда на твердых границах твердо стоящей в своем виде вещи. Собственно освобождение есть постоянное обращение к тому, что являет себя в своем виде и в этом явлении есть несокрытое. Свобода имеет место лишь как такого рода обращение. Но это последнее также впервые исполняет существо той *παιδεία* как некоторого обращения. Существенное завершение образования также может совершаться лишь в области *наинесокрытейшего* и на основе *наинесокрытейшего*, т. е. *ἀληθέστατον*, т. е. всеистиннейшего, т. е. собственно истины. Существо «образования» основывается на существе «истины».

Но поскольку *παιδεία* имеет свое существо в *περιαγωγῇ ὅλης τῆς ψυχῆς*, то, как такое обращение, она постоянно остается преодолением *ἀπαιδεύσία*. *Παιδεία* содержит в себе существенную обратную связь с безобразованностью. И уж если, по собственному толкованию Платона, «притча о пещере» должна сделать наглядным существо *παιδείας*, то это наглядное пояснение должно сделать здимым также и этот как раз существенный момент — постоянное преодоление безобразованности. Потому-то и рассказ в этой истории не заканчивается, как хотелось бы предполагать, описанием достигнутой высшей ступени подъема из пещеры. Напротив, в притчу включается рассказ об обратном спуске освобожденного в пещеру, ко все еще прикованным. Освобожденный должен теперь их тоже вывести прочь от их несокрытого и поставить перед наинесокрытейшим. Этому освободителю, однако, уже как-то не по себе в пещере. Он подвергается опасности покориться пре восходящей силе там общепринятой истины, т. е. притязанию той пошлой действительности как единственной. Освободителю грозит возможность быть убитым — и в судьбе Сократа, учителя Платона, эта возможность стала действительностью.

Обратный спуск в пещеру и борьба внутри пещеры между освободителем и всякому освобождению сопротивляющимися узниками образует особую, четвертую ступень притчи, которая

завершается только здесь. Правда, в этой части рассказа слово ἀλήθεια больше не употребляется. Однако и на этой ступени приходится иметь дело с несокрытым, которое определяет эту заново обретенную область пещеры. Но разве тогда, на первой ступени, не было уже названо это внутри пещеры задающее меру несокрытое, т.е. тени? Разумеется. Однако для несокрытого остается существенным не только то, что оно каким-то образом делает доступным себя являющее и держит его открытым в своем самоявлении, но и то, что это там несокрытое постоянно преодолевает сокрытость сокрытого. Несокрытое должно быть вырвано у сокрытости, в известном смысле, похищено у нее. Поскольку для греков сокрытость первоначально господствует как сокрытие существа сущего и тем самым определяет сущее в его присутствии и доступности (истине), постольку греческое слово для того, что римляне называли *veritas*, а мы называем истиной, отмечено этой *a-privativum* (ἀ-λήθεια). Истина первоначально означает отвоеванное у сокрытости. Итак, истина есть такое завоевание способом раскрытия. Сокрытость поэтому может быть разного рода: заключение, захоронение, закутывание, загораживание, завешивание, застановка. И коль скоро, по Платоновой притче, в высшей степени несокрытое должно быть отвоевано у подлого и неуступчивого сокрытия, то и перестановка на волю ясного дня тоже есть борьба не на жизнь, а на смерть. «Привация» — отвоевывающее завоевание несокрытого — принадлежит к существу истины, на что дает особое указание четвертая ступень притчи. Поэтому и она, как и каждая из трех предшествующих ступеней притчи о пещере, имеет дело с *ἀλήθεια*.

Вообще эта притча, построенная на зрительном образе пещеры, лишь постольку может быть что-то знаменующей притчей, поскольку она была заранее определена самопонятным для греков основопостижением *ἀλήθεια*, этой «несокрытости сущего». Ибо что есть эта подземная пещера, как не что-то, хотя и открытое в себе, но в то же время ограниченное сводами и, несмотря на вход, запертое внутри земляного заграждения. В себе открытое заключение пещеры и в ней захороненное, а

тем самым и сокрытое, указывает в то же время на некоторое «вне» — на то несокрытое, что простирается там, в свете дня. Мыслимое греками первоначально в смысле этой ἀλήθεια существо истины эта, несокрытость, связанная с сокрытым, заставленным и запутанным, и только она имеет существенное отношение к изображению пещеры, залегающей под областью дневного света. Где истина имеет другое существо и не есть несокрытость или по крайней мере не определена через нее, там притча о пещере не имеет никакой опоры в наглядности.

И все же, хотя в «притче о пещере» специально постигается и называется в акцентированных местах ἀλήθεια, однако вместо несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Причем, как уже говорилось, даже в самой этой несокрытости соблюдается некоторая по-степенность.

Повествование в «притче» и собственное толкование Платона принимают подземную пещеру и ее «вне» как почти само собой разумеющуюся область, внутри которой развертываются описанные события. Существенны, однако, при этом описанные переходы и подъем из круга искусственного сияния огня к солнечному освещению, равно как и спуск от источника всякого света назад, во тьму пещеры. Сила наглядности в притче о пещере происходит не от изображения замкнутости подземного свода и пребывания в замкнутом, равно как и не от созерцания открытого вне пещеры. Сила образного пояснения этой притчи сосредоточена для Платона, скорее, в роли огня, сияния этого огня и теней, дневного освещения, солнечного света и солнца. Все строится на сиянии, себя являющего, и на осуществлении его зrimости. Слово «несокрытость», правда, присутствует на различных ступенях притчи, однако мыслится эта несокрытость лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде ($\epsilon\acute{\iota}\delta\circ\varsigma$) и зrimым самообнаруживающееся ($\iota\acute{\iota}\delta\acute{\eacute}\alpha$). Собственно осмысление идет к сохраняемому в освещении этого сияния самоявлению вида. Этот последний дает смотр того, в качестве чего присутствует какое бы то ни было сущее. Собственно осмысление относится к $\iota\acute{\iota}\delta\acute{\eacute}\alpha$. Идея есть открывающийся вид вида, сужающего

присутствующее. Эта *ἰδέα* есть чистое сияние в смысле выражения: солнце сияет. Идея не всего лишь позволяет чему-то иному самоявляться (за ней), она сама есть то сияющее, которому единственно принадлежит она в сиянии себя самой. Идея есть сиятельное. Существо идеи лежит в сиятельности и зриности. Она совершает присутствие, а именно присутствие того, что есть сущее. В чистоте сущего так или иначе присутствует оно. Присутствие, однако, вообще есть существо бытия. Поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой чистоте. Кстати, позднее имя установление обнаружило, что *quidditas*, т. е. истинное, — это *essentia*, а не *existentia*. То, что выносит идея перед зрением и тем самым позволяет ее видеть, для направленного на нее взгляда есть *несокрытое* того, в качестве чего оно себя являет. Таким образом, несокрытое понимается прежде всего и единственно как воспринятое в восприятии этой *ἰδέα*, как в познании (*γιγνώσκειν*) ее познанное (*γιγνώσκομενον*). Некоторые *νοεῖν* и *νοῦς* (восприятие) в этом превращении у Платона содержат прежде всего существенную связь с идеей. Внутренняя организация этой направленности зрения на идеи определяет существо восприятия, наконец, как следствие этого, существо разума.

Далее, несокрытость предполагает несокрытое всегда как доступное через сиятельность идеи. Но коль скоро этот доступ осуществляется непременно через видение, то несокрытость сопряжена с этим видением и «релятивна» ему. Поэтому вопрос, поднятый в конце VI книги «Государства» гласит: из-за чего видимое и видение суть то, что они суть в их отношении? В чем состоит это мучительное напряжение между обоими? Какое ярмо (*ζυγόν*, 508 а 1) держит обоих вместе? Ответ, ради которого и сочинена притча о пещере, предлагается в этом образе: солнце как источник света дает зритому зриность. Однако видение видит зритое лишь поскольку глаз солнце-подобен (*ἡλιοειδές*), до тех пор пока он имеет возможность принадлежать к существенному роду солнца, т. е. к его сиянию. Глаз сам лучится и передает себя сиянию, таким образом он может охватывать и воспринимать самоявляющееся. Мысли-

мое в вещи показывает образ некоторой связи, которую Платон (608 e 1) выражает так: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνώσκουσιν καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδεαν φάθι εἶναι* (VI, 508 e). «То, следовательно, что предоставляет несокрытость познаваемому, а также возможность познающему (познать), это, согласись, есть идея добра».

В «притче» солнце выступает как образ идеи добра. В чем состоит существоство этой идеи? Как *ἴδεα* добро есть нечто самосияющее, а как последнее — нечто дающее узрение, а как таковое, в свою очередь, само есть нечто зримое и потому познаваемое. а именно *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταῖᾳ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἴδεα καὶ μόγις ὄρθιθαι* (518 b 8), а именно: «В области познаваемого идея добра есть зрямость, совершающая всякое сияние, и поэтому также, собственно. только и узреваемое в конечном счете, так, правда, что едва ли (лишь с большим усилием) она бывает зрямом особо» (518 b 8).

То *ἀγαθόν* переводят понятным, казалось бы, выражением «добро». При этом по большей части думают еще и о нравственном добре, которое так называется, поскольку оно сообразно нравственным законам. Такое значение отходит от греческого мышления, хотя платоновское истолкование этого *ἀγαθόν* как идеи дает повод мыслить добро этически и, наконец, почитать его за некоторую ценность. Понятие ценности, возникшее в XIX столетии как следствие для Нового времени характерного понимания истины,— это наиболее поздний и в то же время наиболее слабый отприск того *ἀγαθόν*. Поскольку «ценность» и истолкование «по ценности» составляют опору метафизики Ницше в безусловном образе некоторой переоценки всех ценностей постольку и Ницше, ибо каждое ведение для него исходит из метафизического истока ценности, тоже есть необузданнейший платоник в истории западной метафизики.

Именно, понимая ценность как самой жизнью установленное условие осуществления жизни, Ницше утверждает существоство этого *ἀγαθόν* с большей свободой от предрассудков, нежели тот, кто охотится за призраком самодовлеющих ценностей.

Далее, если существо идеи мыслить по способу нового времени как *perceptio* (субъективное представление), то в идеи добра можно найти некоторую где-то в себе наличествующую ценность, откуда получается, помимо того, еще одна идея. Эта идея, естественно, должна быть высочайшей, ибо все приходит к тому, чтобы протекать в «добрे» (в благе некоторой благопристойности или упорядоченности некоторого порядка). В контексте современного мышления, разумеется, уже ничего нельзя понять в первоначальном существе этой *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Платона.

То *ἀγαθόν* мыслимое по-гречески, означает, то, что на что-то пригодно или делает на что-то пригодным. Каждая *ἰδέα* вид чего-то, дает узрение того, что же есть какое-либо сущее. Тем самым идеи, мыслимые по-гречески, делают пригодным к тому, чтобы что-либо явило себя в том, что оно есть, и каким образом могло при-существовать в своей устойчивости. Идеи суть сущее каждого сущего. Поэтому то, что каждую идею делает пригодной к одной идее, а именно, выражаясь по Платону, идея всех идей, состоит в том, чтобы осуществить самоявление всякого присутствующего во всей его здимости. Существо каждой идеи лежит уже в некотором осуществлении и приспособлении для того самосияния, которое предоставляет зрение вида. Отсюда идея идей есть делающеее пригодным и более ничего, есть *τὸ ἀγαθόν*. Это последнее ведет к сиянию каждое сиятельное, и поэтому само оно есть собственно являющеее себя в своем сиянии, сиятельнейшее. Поэтому Платон называет (518 с 9) это *τὸ ἀγαθόν* еще и *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, «самоявленнейшее» (сиятельнейшее) из сущего.

Идея добра, это выражение, вводящее в заблуждение современное мышление, есть обозначение той выдающейся идеи, которая как идея идей остается делающей пригодным ко всему. Эта идея, которая одна лишь может называться добром, остается *ἰδέα τελευταία*, ибо в ней существо идеи исполняется, т. е. начинает *существовать*, так что только из нее возникает возможность уже для всякой другой идеи. Добро можно

назвать высочайшей идеей в некотором двойном смысле: в по-степенности осуществления она есть самая верхняя, и взгляд на нее самый крутой, почему и наиболее затруднительный. Но, вопреки затрудненности собственного ее восприятия, эта идея, которая» если мыслить по-гречески, согласно существу идеи должна называться добром, — эта идея повсюду непрестанно стоит во взоре, а любое сущее обнаруживает себя, строго говоря, в ней. Поэтому даже там, где становятся заметными лишь одни скрытые еще в своем существе тени, уже должно сверкать сияние огня, пусть даже это сияние не замечается и не постигается как дар этого огня, пусть даже здесь остается непознанным прежде всего то, что огонь этот — лишь отрасль (ἔκυον — VI, 507 а 3) солнца. Внутри пещеры солнце остается незримым, но все же тени тоже питаются его светом. Огонь же в пещере, делающий возможным это восприятие теней, не знающее себя в собственном своем существе, есть образ несознанной основы всякого постижения сущего, которое хотя и предполагает это сущее, однако не знает его как таковое. Солнце же не только посыпает через его сияние освещение, а тем самым зримость, а тем самым несокрытость всякому себе являющему. Сияние солнца излучает одновременно и тепло и своим согреванием делает возможным для всякого происходящего его выхождение в зримость своего состава (509 в).

Но если однажды особо узрено само солнце (ὁφεῖσα δέ), а говоря без этого образа, если однажды усмотрена высшая идея, тогда συλλογιστέα εἶναι ώς ἄρα πάντων αὕτη ὁφθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 с) — тогда можно заключить (из высшей идеи), что оно (солнце) вполне очевидно для всех людей есть причина как всего правого (в их действиях), так и всего прекрасного», т.е. того, что обнаруживает себя этому действию таким образом, что оно приводит к самоявлению сияние своего вида. Для всякой вещи и ее вещественности эта высшая идея есть исток, т. е. перво-вещь (причина). Добро предоставляет то самое явление вида, в котором присутствующее закрепляет свое со-стояние в том, что оно есть. Через это предоставление сущее содержится и спасается в бытии.

Из существа высшей идеи для всякого осмотрительного самоопределяющегося взгляда вытекает ὅτι δεῖ ταῦτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (517 с 4 – 5) — «что каждый, кто озабочен тем, чтобы с осмотрительным предвидением вести себя, будь то в собственном, будь то в общественном деле, должен иметь в своем зрении ее (ту идею), которая как реализация существа идеи называется добром». Кто должен и хочет действовать в мире, определенном через идею, тот прежде всего нуждается в этом взгляде на идею. А в том как раз и состоит существо *παιδείας*, чтобы освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность. И коль скоро, по собственному толкованию Платона, притча о пещере должна дать наглядный образ существа этой *παιδείας*, то она должна также рассказать и о восхождении к узрению высшей идеи.

Итак, притча о пещере имеет дело не с ἀλήθεια особо? Разумеется. И все же остается в силе: эта притча излагает учение Платона об истине. Ибо основывается она на невысказанном прошедшем воцарении *ἰδέα* над ἀλήθεια. Эта притча дает изображение того, что Платон высказывает об *ἰδέα* τοῦ ἀγαθοῦ αὐτὴ κυρίᾳ ἀλήθειαν καί νοῦν παρασχομένη (517 с 4) — «она сама — госпожа, ибо она предоставляет несокрытость (самообнаруживающемуся) и одновременно восприятие (этого несокрытого)». Ἀλήθεια идет под ярмо к *ἰδέα*. Говоря об *ἰδέα*, что она есть госпожа и что она предоставляет несокрытость, Платон указывает на нечто невысказанное — как раз что существо истины отныне не развертывается как существо несокрытости из полноты собственного существа, но перекладывается на существо этой *ἰδέα*. Существо истины теряет свою основочертую несокрытости.

Поскольку сплошь и рядом в каждом действовании сущим дело зависит от *ἰδεῖν* этой *ἰδέα*, от зрения этого вида, постольку всякое учение должно быть сосредоточено прежде всего на осуществлении такого видения. Необходим поэтому правильный взгляд. Уже внутри пещеры, когда освобожденный оборачивается прочь от теней к вещам, он направлял

свой взгляд на такое, что есть более сущее, нежели голые тени: πρὸς μᾶλλον δύντα τετραμένος ὁρθότερον βλέποι «так, что обращаясь к более сущему, он мог, вероятно, правильнее глядеть». Переход из одного положения в другое состоит в выправлении глаза. От ὁρθότης, от правильности взгляда, зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, так что в конечном счете восприятие идет к высшей идее и, укрепившись на этом направлении, в этом самовыправлении, оно уподобляется тому, что должно быть воспринято. А это последнее есть вид сущего. Вследствие такого уподобления восприятия, как некоторого ἰδεῖν этой ἰδέα, устанавливается ὁμοίωσις — согласование знания и самой вещи. Так, из первостепенности этих ἰδέα и ἰδεῖν перед ἀλήθεια возникает некоторое изменение существа истины. Истина становится ὁρθότηс — правильностью восприятия и высказывания.

В этом изменении существа истины совершается одновременно подмена места истины. Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действования сущим.

Однако известным образом Платон должен утверждать истину еще как характер сущего, ибо сущее как при-существующее имеет бытие в самоявлении и приносит с собой несокрытость. Но в то же время вопрос от несокрытости переносится на самоявление вида, а тем самым на подчиненное ему видение, на правильное и на правильность видения. Поэтому в учении Платона лежит неизбежная двойственность. Именно она свидетельствует о невысказанном прежде и теперь имеющим быть выраженном изменении существа истины. Во всей остроте эта двойственность обнаруживается в том, что речь идет об ἀλήθεια, — называется она, а подразумевается же и как задающее меру утверждается ὁρθότηс, и все это в ходе одного и того же рассуждения.

Одно-единственное предложение в том отрывке, который содержит собственное Платоново толкование этой притчи о пещере (517 а 7—с 5), позволяет прочитать эту скрытую дву-

значность определения существа истины. Ведущая мысль такова, что высшая идея сопрягает ярмом познание и познаваемое. Связь эта, однако, понимается двояко. Первое, и потому задающее меру, высказывание Платона таково: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἴδεα* есть *πάντων ὄρθων τε καὶ καλῶν αἰτία* — «первопричина всего правильного, равно как и всего прекрасного» (т.е. реализация существа). Но тогда это значит, что идея добра есть *κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη* — «госпожа, предоставляющая несокрытость, равно как и восприятие». Оба эти высказывания не идут параллельно, так чтобы правильному (*όρθῳ*) соответствовала бы *ἀλήθεια*, а прекрасному (*καλά*) отвечал бы *νοῦς* (восприятие). Напротив, соотношение здесь перекрестное. Этому *όρθῳ*, «правильному», и его правильности соответствует правильное восприятие, прекрасному же соответствует несокрытое, т.е. существо прекрасного лежит в том, чтобы быть тем *ἐκφανέστατον* (ср. «Федр»), которое более и яснее всего излучает свое сияние, обнаруживая свой вид, и, таким образом, есть несокрытое. Оба предложения говорят о первостепенности идеи добра как осуществлении правильности познания и несокрытости познаваемого. Истина здесь еще и несокрытость, и правильность одновременно. Однако несокрытость уже стоит под ярмом *ἴδεα*. Подобная же двузначность в определении существа истины господствует еще и у Аристотеля.

В заключительной главе девятой книги «Метафизики», где аристотелевское мышление о бытии сущего достигает высокой точки, несокрытость есть господствующая надо всем основная черта сущего («Метафизика», 10, 105, 1 а 34 сл.). Но в то же время Аристотель может говорить: *οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ* — «ведь нет ложного и истинного в вещах (самых), но (они) в рассудке».

Высказанные суждения разума — вот место истины и лжи и их различия. Высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, *ομοίωσις*. Такое определение существа истины не содержит уже больше никакой ссылки на *ἀλήθεια* в смысле несокрытости, напротив, эта перевернутая *ἀλήθεια* как противоположность к

ψεῦδος, т.е. ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность. Отныне этот отпечаток существа истины как правильности высказываемого представления задает меру всему западному мышлению. Для примера достаточно сослаться на ведущие положения, которые в главенствующие века метафизики отличают запечатленное в них существо истины.

Для средневековой схоластики имеет значение положение Фомы Аквинского: *Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (*Quaestiones de veritate*, qu. 1, art. 4, resp.) — «Истина, собственно, встречается в человеческом или божественном рассудке». В рассудке имеет она местопребывание своего существа. Истина здесь больше не ἀλήθεια, но ὄμοιώσις (*adaequatio*).

В начале нового времени, в заострение предыдущего положения Декарт говорит: *Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (*Regulae ad directionem ingenii*, Reg. VII, Opp. X, 396) — «Истина и ложь в собственном смысле не могут быть ни в каком ином месте, как только единственно в разуме».

В век занявшегося завершения Нового времени, в дальнейшее заострение предыдущего положения, Ницше говорит: «Истина есть тот род заблуждения, без которого не может жить определенный род живых существ» (заметки 1885 г. «Воля к власти», 493).

Поскольку истина у Ницше становится родом заблуждения, постольку существо ее лежит в некотором образце мышления, всякий раз, причем неизбежно, искажающем действительное, коль скоро каждое представление останавливает непрерывное становление и посредством таким образом установленного утверждает на счет этого текущего становления нечто несогласующее, т.е. неправильное и тем самым ложное, как якобы действительное.

В данном у Ницше определении истины как неправильности мышления лежит согласие с традиционным существом истины как правильности высказывания (*λόγος*). Понимание истины у Ницше — это последнее отражение внешней после-

довательности этого превращения истины из несокрытости сущего в правильность взгляда. Само же это превращение завершается уже в определении бытия сущего (т.е., по-гречески, при-существия при-существующего) как *ἰδέα*.

Вследствие такого толкования сущего при-существие не есть больше, как это было в начале западного мышления, восхождение сокрытого в несокрытость, где она сама как такое раскрытие отворяет эту основочерту такого при-существия. Платон понимает при-существие (*οὐδία*) как *ἰδέα*. Однако эта последняя не подчиняется несокрытости, пока она, служа несокрытому, ведет его к самоявлению. Скорее напротив, это самосияние (самообнаружение) определяет, что внутри его существа и в единственной обратной связи с ним самим может тогда еще называться несокрытостью. Эта *ἰδέα*, но есть некий представительный передний план для *ἀλήθεια*, она есть осуществляющее ее основание. Но здесь *ἀλήθεια* еще заимствует что-то от первоначального, но неисповеданного существа истины.

Истина не есть больше как несокрытость, основочерта самого бытия, но вследствие подъяремности идеи она стала правильностью, а отсюда впредь отличительной чертой познания сущего.

С тех пор возникло стремление к истине в смысле правильности взирания и установки взгляда. С тех пор во всех основных установках на сущее достижение правильного взгляда на идеи становится решающим.

Осмысление этой *παιδεία* и подмена существа *ἀλήθεια* взаимосвязаны и в этой (представленной в притче о пещере) истории перехода от пристанища к пристанищу.

Различие обоих пристанищ внутри и вне пещеры есть разница в *σοφία*. В обычном употреблении слово это означает искушенность, способность понимать толк в чем-то. Более узко понятая *σοφία* предполагает, собственно, искушенность в том, что присутствует как несокрытое и как при-существующее есть определенным образом постоянное. В этом смысле искушенность не совпадает с простым «обладанием знаниями». Эта

искушенность предполагает определенное простиравание в некотором пристанище, которое прежде всего в устойчиво-постоянном повсюду имеет свою опору.

Эту там, внутри пещеры общепринятую искушенность — $\tau\grave{\eta}\nu\ \dot{\epsilon}\kappa\epsilon\dot{\eta}\ \sigma\phi\acute{\eta}\alpha\dot{\nu}$ (516с, 5) — превосходит некоторая другая $\sigma\phi\acute{\eta}\alpha$. Она имеет своим пределом единственно и прежде всего то, чтобы в «идеях» разглядеть бытие сущего. В отличие от той, там в пещере, эта $\sigma\phi\acute{\eta}\alpha$ отмечена жаждой достичь ближнего при-существующего из опоры на самообнаруживающееся устойчиво-постоянное. Она есть сама по себе некоторое пред-почтение и дружественность к тем идеям, что поверяют несокрытое. Такая $\sigma\phi\acute{\eta}\alpha$ вне пещеры есть $\phi\acute{\eta}\lambda\phi\acute{\eta}\alpha$. Это слово знает греческий язык уже доплатоновского времени и употребляется для обозначения пред-почтительного пристрастия к правильному разбирательству в чем-то. У Платона это слово впервые заимствуется для той искушенности, которая одновременно определяет бытие сущего как идею. После Платона мышление о бытии сущего становится философией, поскольку оно есть уже возврение на идеи. Впервые с Платона начинающаяся философия имеет отныне характер того, что позднее будет называться метафизикой. Осново-очерк метафизики сам Платон делает наглядным в той истории, которая рассказана в притче о пещере. И даже отпечаток этого слова — метафизика есть в повествовании Платона. Там, где Платон наглядно поясняет привыкание взора к идеям, он говорит (516 с 3): «Мышление смотрит $\mu\acute{\epsilon}\tau$ $\dot{\epsilon}\kappa\epsilon\dot{\eta}\alpha$ — поверх того, что постигается лишь как тень и отражение, $\epsilon\acute{\iota}\dot{\varsigma}\ \tau\acute{\alpha}\dot{\eta}\alpha$, «на это», — а именно «на идеи». Они суть узренное в не-чувственном взоре сверхчувственное, непостижимое средствами тела бытие сущего. И высшее в области сверхчувственного есть та идея, которая как идея идей остается перво-причиной для существования и самоявления всякого сущего. И коль скоро эта идея таким вот образом есть перво-причина всего, то она есть также та идея, которая зовется «добром». Эта высшая и первая причина у Платона, а естественно, и у Аристотеля именуется $\tau\dot{\theta}\epsilon\dot{\eta}\alpha$, «божественное». С истолкования бытия как $\dot{\iota}\dot{\delta}\acute{\epsilon}\alpha$ мышление о бытии сущего уже метафизично, а

метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование перво-причины сущего как бога и перекладывание бытия в эту причину, которая это бытие содержит в себе и из себя высвобождает, поскольку она есть наи-сущнейшее сущего.

Само это толкование бытия как некоторой *ἰδέα*, которая обязана своей первостепенностью подмене существа *ἀληθείας*, неизбежно выдвигает вперед этот взгляд на идеи. Такому выдвижению отвечает эта роль *παιδείας* — «образования» человека. В метафизике господствует это усилие быть человеком и постановка человека посреди сущего.

Это начало метафизики в мышлении Платона есть одновременно и начало гуманизма. Слово это пусть мыслится здесь в самом своем существе и потому в самом широком значении. В этом случае «гуманизм» разумеет тот сопряженный с началом, расцветом и концом метафизики процесс, когда человек с различными целями, однако каждый раз сознательно, выдвигается в некоторое средоточие сущего, еще не будучи от этого высшим сущим. «Человек» означает здесь то человечество или человечность, то личность или общество, то народ или группу народов. В области затворенного метафизического основоостова сущего всегда сохраняет значение выведение этого получившего отсюда определение человека, *animal rationale*, к высвобождению его возможностей, к достоверности его определения и к обеспечению его жизни. Совершается это как чеканка «нравственного облика», как отрешение бессмертной души, как развитие творческих сил, как усовершенствование разума, как хлопоты о личности, как пробуждение духа общности, как упражнение тела или как подходящее объединение некоторых или всех этих гуманизмов. Каждый раз свершается некоторое метафизически определенное кружение вокруг человека то по более узкому, то по более широкому окружному пути. С окончанием метафизики гуманизм (или, по-гречески, антропология) также вытесняется на внешние, т.е. одновременно и автономные, «позиции».

Мысль Платона следует за подменой существа истины, подмена же эта оборачивается той историей метафизики, ко-

торая находит свое окончательное завершение в мышлении Ницше. Учение Платона об истине не есть поэтому нечто прошедшее. Оно есть исторически свершившееся «настоящее», но не как исторической наукой засвидетельствованное «воздействие», оказанное каким-то фрагментом учения, и не как новое пробуждение, и не как подражание древности, и не как пустое сбережение пройденного. Эта давняя подмена существа истины — актуальная как давно утвержденная и еще не сдвинутая со своих позиций, надо всем господствующая основополагающая развертывающейся в ее новейшем новом времени мировой истории земного шара.

То, что происходит всегда с этим историческим человеком, исходит всякий раз из некоторого накануне канувшего и никогда подле самого человека не стоящего решения о существе истины. Через это решение каждый раз уже определено то, что в свете утвержденного существа истины изыскивается и утверждается как нечто истинное, а также то, что отвергается и опускается как неистинное.

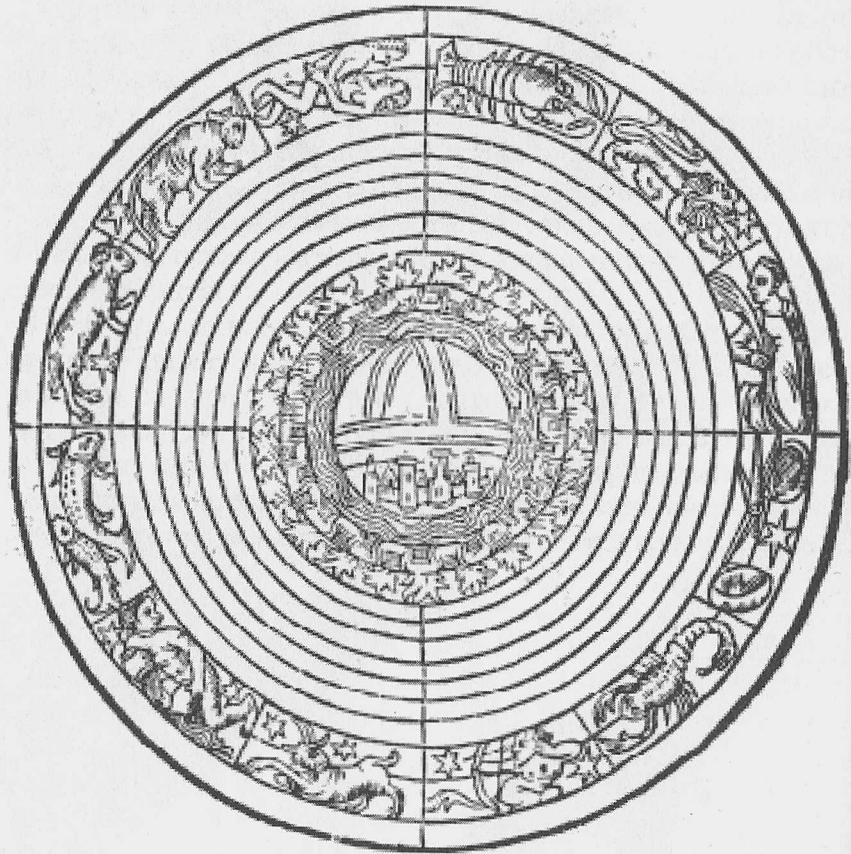
История, рассказанная в притче о пещере, дает взгляд на то, что теперь и в будущем в истории этого человека западного образца есть собственно «совершающееся». Осмысливая существо истины как правильность представления, человек мыслит всякое сущее по «идеям» и всякое действительное оценивает по «ценостям». Это единственно и, прежде всего, самоявляющееся имеет место независимо от того, какие идеи и какие ценности утверждены, но потому, что вообще действительное истолковывается по «идеям», потому что вообще мир взвешивается по ценостям.

А между тем первоначальное существо истины всплывает в памяти. Перед этим воспоминанием несокрытость разоблачает себя как основная черта сущего самого. Однако это воспоминание о первоначальном существе истины должно и мыслить это существо первоначально. Поэтому оно никак не может принять несокрытость в одном Платоновом смысле, т.е. в ее подъяремности *ἰδέᾳ*. Несокрытость, понятная Платону, остается сопряженной со взглядом, восприятием, мышлением и

высказыванием. Следовать этому сопряжению — значит отбросить прочь существо несокрытости. Никакая попытка обосновать существо истины в «разуме», в «духе», в «мышлении», в «логосе», в любого рода «субъективности» не может никогда спасти существо несокрытости. К тому же, к обоснованному выше, самое существо несокрытости известно еще далеко не достаточно. Постоянно «разъясняется» лишь некоторый существенный ряд последовательностей в этом непостигнутом существе несокрытости.

И прежде всего необходимо воздать должное «позитивному» в привативном существе этой $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$. Прежде всего нужно распознать само это позитивное как основную черту бытия. Еще должна наступить такая нужда, когда не только сущее, но и бытие перестанут быть чем-то несомненным. И пока эта нужда остается предстоящей, то первоначальное существо истины пока еще поконится в своем сокрытом начале.

MH



Изречение Анаксимандра¹

Это изречение считается древнейшим изречением западного мышления. Анаксимандр жил, должно быть, что-то от конца VII до середины VI века на острове Самос.

Общепринятый текст этого изречения гласит:

... ἐξ ὃν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

«Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость сообразно порядку времени». Такой перевод дает молодой Ницше в наброске завершенной к 1873 году статьи под заглавием «Философия трагического века Греции». Статья эта была опубликована тридцать лет спустя, в 1903 году, уже после смерти Ницше. В основе ее лежит лекция, которую Ницше в начале 70-х годов прошлого столетия неоднократно читал в Базеле под названием «Доплатоновские философы с интерпретацией избранных фрагментов».

В том же 1903 году, когда статья Ницше о доплатоновских философах стала известной в первой публикации, появились «Фрагменты досократиков», которые выпустил Герман Дильс,

¹ Перевод выполнен по изданию: *Der Spruch des Anaximander // Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. Main, 1957.*

по методам новейшей классической филологии, в критически выверенном издании с переводом. Труд этот был посвящен Вильгельму Дильтею. Вот дословно дильсовский перевод этого изречения Анаксимандра:

«Из чего же вещи берут происхождение, туда и гибель их идет по необходимости; ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство после установленного срока».

Переводы Ницше и Дильса исходят из разных побуждений и намерений. И все же они едва ли отличаются друг от друга. Перевод Дильса в некотором отношении более дословен. Но коль скоро перевод только дословен, он не обязательно будет точным. Точным он бывает лишь тогда, когда его дословность становится из речи самого предмета рекущей словесностью.

Общего созвучия этих переводов важнее положенное в основу их понимание Анаксимандра. Ницше причисляет его к доплатоникам, Дильс — к досократикам. Оба наименования говорят примерно одно и то же. Необъявленное мерило такого толкования и такого суждения о ранних мыслителях есть философия Платона и Аристотеля. Оба рассматриваются как такие философы, которые задают правило измерения для предшествующего периода Греции. Пройдя через христианскую теологию, это воззрение утвердилось как некоторое общее и до сих пор непоколебимое убеждение. Даже и там, где филологическое и историческое исследование при всем при том более обстоятельно занимается философами до Платона и Аристотеля, руководство к интерпретации дают платоновские и аристотелевские представления и понятия в их новейшем видоизменении. Даже и там, где изыскание отвечает требованиям классической археологии или исторического литературоведения, можно услышать об архаическом в раннем мышлении. Это сохраняется и в классических и в классицистических представлениях. Ведется речь об архаической логике, и никто не задумывается над тем, что с логикой мы впервые сталкиваемся лишь внутри платоновской и аристотелевской школы. Ни к чему не приведет, если мы попросту отвернемся от позднейших представлений,

не посмотрев прежде, как обстоит дело с тем предметом, который в переводе должен быть переведен с одного языка на другой. Здесь же предмет есть предмет мышления. При всем усердии к филологическому прояснению мы должны в переводе прежде всего думать о предмете. Поэтому в попытках перевести изречение этого раннего мыслителя помочь нам может только мыслитель. Правда, если мы станем озираться в поисках такой помощи, поиски наши будут напрасны.

Молодой Ницше хотя и выигрывает по-своему в некотором живом отношении к индивидуальности доплатоновских философов, однако его интерпретации текстов вполне традиционны, если даже не поверхностны. Единственный западный мыслитель, мысля постигший историю мышления, — это Гегель. Он же как раз ничего не говорит об этом изречении Анаксимандра. Кроме того, Гегель разделяет господствующее убеждение относительно классического характера платоновской и аристотелевской философии. К тому мнению, что ранние философы были доплатоники и досократики, он впервые прибавил также основания и для того, чтобы понимать их как доаристотеликов.

Гегель же говорит в своих лекциях по истории греческой философии в том месте, где он ведет речь об источниках для изучения древнейшей эпохи философии:

«Аристотель — богатейший по содержанию источник. Он строго и основательно изучил древних философов и главным образом (и особенно многосторонне) в начале своей «Метафизики» говорит о них в исторической последовательности. Он столь же философичен, сколь и учен; мы можем ему доверяться. Для греческой философии нет ничего лучше, как проштудировать первую книгу его «Метафизики» (W.W. XIII. S. 189).

Тому, что Гегель рекомендует своим слушателям в первые десятилетия XIX века, уже последовал во времена Аристотеля Теофраст, его ученик и первый преемник в руководстве перипатетической школой. Теофраст умер в 286 г. до Р. Х. Он оставил сочинение под названием *Φυσικῶν δόξαι* — «Мнения тех, кто говорит о фύσει ὄντα». Аристотель называет их также *φυσιολόγοι*. Имеются в виду ранние мыслители, которые зани-

мались естественными вещами. **Φύσις** подразумевает небо и землю, растения и животных, а также известным образом и человека. Это слово означает некую особую область сущего, которая у Аристотеля, как и в школе Платона, остается отграниченою, собственно говоря, от **ἡθος** и **λόγος**. Эта **φύσις** еще не имеет широкого значения всецелостности сущего. Род сущего в смысле **φύσει** **ὄντα** в начале тематического рассматривания «Физики», т. е. онтологии того, что есть **φύσει** **ὄντα** ограничивается у Аристотеля от **τέχνῃ** **ὄντα**. Первое есть то, что само производит себя из себя самого, последнее производится по мере того, как человек это пред-ставляет и по-ставляет.

Когда Гегель говорит об Аристотеле, что он столь же философичен, сколь и учен, это значит: Аристотель видит ранних мыслителей исторически в поле зрения и в масштабе своей физики. Для нас это значит: Гегель понимает доплатоновских и досократовских философов как до-аристотеликов. Отсюда в последующее время некоторое двоякое мнение утвердилось как общее воззрение на философию до Аристотеля и Платона: 1) ранние мыслители, задаваясь вопросом о первых началах сущего, предметом своего рассмотрения брали прежде и более всего природу; 2) их высказывания по этому предмету остаются делом случая и недостаточны, если сравнить их с тем, что внутри платоновской и аристотелевской школы, у стоиков и в медицине развивалось в естествознание.

Эти **Φυσικῶν δόξαι** Теофраста стали главным источником для историко-философских учебников в эпоху эллинизма. Из этих учебников, которые также определяли истолкование сохранившихся еще оригинальных сочинений ранних мыслителей, образовалась позднейшая доксографическая традиция философии. Не только содержание, но и стиль этой традиции наложили отпечаток на отношение позднейших мыслителей, вплоть до Гегеля, к истории мышления.

Неоплатоник Симпликий в 530 г. после Р. Х. написал обширный комментарий к «Физике» Аристотеля. В этом комментарии Симпликий поместил текст нашего изречения Анаксимандра и тем самым сохранил его для Запада. Изречение

он позаимствовал из Φυσικῶν δόξας Теофраста. С того времени как Анаксимандр, нам неизвестно где, как и для кого, высказал это изречение, до того мгновения, как Симпликий вписал его в свой комментарий, прошло более тысячелетия. Между временем этой записи и теперешним мгновением лежит примерно полтора тысячелетия.

Может ли еще это изречение Анаксимандра сказать нам что-либо из своего хронологически-исторического далека в два с половиной тысячелетия? Что наделяет полномочиями его речь? Только то, что оно самое древнее? Античная древность и антикварная старина сами по себе не имеют никакого веса. Кроме того, хотя это изречение и наиболее древнее из дошедших до нас, мы все же не знаем, точно ли оно есть наиболее древнее в своем роде изречение западного мышления. Мы можем, пожалуй, чувствовать, что существо Запада мы мыслим в первую очередь как раз из того, что говорится в этом раннем изречении.

Но какое призвание имеет эта рань, чтобы призывать нас, видимо, самых поздних последышей философии? Не последыши ли мы некоторого исторического свершения, которое теперь быстро подходит к своему концу, где все будет завершено в некий все более и более нудный порядок единообразного? Или в хронологически-историческом далеке этого изречения скрывается полученная от свершения близость его несказанного, сказующего грядущему?

Не стоим ли мы в предвечерье наиболее чудовищной перемены всей земли и того времени исторического пространства, в котором держится эта земля? Не стоим ли мы в вечернем капуне некоторой ночи перед какой-то иной утренней ранью. Но для того ли мы вышли в путь, чтобы иммигрировать в историческую страну этого вечернего заката Земли? Не восходит ли еще только эта страна закатного Запада? Не становится ли только еще этот Запад от Окцидента до Ориента, включая всю так называемую Европу, местностью грядущего изначально первшего свершения? Не принадлежим ли мы Западу в некотором смысле, который только еще восходит в нашем переходе к ночи мира? Как все эти, одной только исторической науке

известные философии исторического свершения, лишь ослепляющие обозримостью историко-научно преподнесенного материала, могут объяснить нам историю-свершение, если они не будут мыслить фундаменты своих объяснительных оснований из существа свершения, а последнее — из самого бытия? Точно ли мы последыши, как это есть? А не равно ли мы предтечи утренней рани совершенно иного мирового века, который оставил за собой наши сегодняшние историко-научные представления об историческом свершении?

Ницше, по чьей слишком грубо понятой философии Шпенглер вычислил свой Закат Европы в смысле западного мира былого, пишет в своей статье «Странник и его тень», появившейся в 1880 году (Aph. 125): «Возможно некоторое более высокое состояние человечества, при котором Европа народов оказывается темным забвением, но при котором, однако, живет Европа в тридцати очень старых, никогда не устаревающих книгах».

Всякая историческая наука вычисляет грядущее из своих определенных настоящим образов прошедшего. Научная история есть постоянное разрушение будущего и исторического отношения к прибытию сужденного. Историзм сегодня не только не преодолен, он еще лишь вступает на стадию своего распространения и утверждения. Техническая организация мировой общественности через радио и уже отстающую печать есть собственная форма господства этого историзма.

Можем ли мы, однако, составить и предоставить представление о раннем утре мирового века иначе, нежели на путях исторической науки? Пожалуй, историческая наука есть для нас все еще необходимое средство настаивания исторического свершения. Однако это никоим образом не означает, что историческая наука, взятая сама по себе, в состоянии образовывать в буквальном смысле до-статочную связь со свершением внутри исторического обзора.

Та древность, которая определяет изречение Анаксимандра, принадлежит к утренней рани вечернего Запада. Но каким образом, если утренняя рань значительно опередила всякое

позднее, а самое раннее еще дальше отстоит от позднего? Это «однажды» утра судьбы пришло бы тогда как такое «однажды» к последнему крайнему (ἔσχατον), т.е. к отлучению доныне закутанной судьбы бытия. Бытие сущего собирается (λέγεσθαι, λόγος) в крайности своей судьбы. Прежнее существо бытия закатывается в свою еще закутанную истину. Былое бытия собирается в это отлучение. Собирание в это отлучение как сбор (λόγος) самой крайности (ἔσχατον) — своего прежнего существа есть эсхатология бытия. Само по себе бытие как принадлежащее свершению эсхатологично.

Это слово «эсхатология» внутри сочетания «эсхатология бытия» мы понимаем не как наименование некоторой теологической или философской дисциплины. Эсхатологию бытия мы мыслим в том соответствующем смысле, в каком сообразно свершению бытия следует мыслить «феноменологию духа». Она (феноменология духа) сама образует некоторую фазу в эсхатологии бытия, коль скоро бытие как абсолютная субъективность беспредметной воли к воле собирает себя в крайности своего прежнего, метафизикой запечатленного, существа.

Если мы будем мыслить (исходя) из эсхатологии, то мы должны ожидать когда-то того утреннего «однажды» в «однажды» грядущего и учиться сегодня обдумывать это «однажды» не только «от», но и «к».

Если мы будем в состоянии слушать это изречение как такое «однажды», то оно звучит для нас не более как некоторое научно-исторически давно прошедшее время. И в таком случае оно не может также ввести нас в напрасное искушение историко-научно, т.е. филологически и психологически, вычислить, что действительно наличествовало в человеке по имени Анаксимандр из Милета как рас-положение его представления о мире. Что же, однако, коль скоро изреченное этого изречения мы слышим как такое «однажды», связывает нас в попытке его перевести? Как нам достичь изреченного в этом изречении, чтобы перевод был сохранен от произвола?

Мы связаны языком этого изречения, нашим родным языком, мы связаны с двух сторон существенным образом и в речи

и в постижении ее существа. Эта связанность простирается дальше и она сильнее, но также и неприметнее, чем нормативность всякого филологического и научно-исторического факта, который имеет свою фактичность лишь как ленное право от нее. Пока мы не постигнем эту связанность, любой перевод этого изречения должен казаться чистым произволом. В том же случае, когда мы связаны изреченным этого изречения, не только перевод, но и сама эта связанность сохраняет видимость известного насилия. Равно как испытывает неизбежное насилие и то, что надлежит здесь услышать и сказать.

Изречение мышления поддается переводу лишь в собеседовании мышления с его изреченным. Мысление, однако, есть стихослагание, причем не только некий род поэзии в смысле стихотворчества или песнопения. Мысление бытия есть изначальный способ стихослагания. В нем прежде всего речь только и приходит к речи, а это значит — приходит в свое существо. Мысление сказывает диктат истины бытия. Мысление есть изначальное *dictare*. Мысление есть прапоэзия, которая предшествует всякому стихотворчеству, равно как и всякому поэтическому в искусстве, поскольку то выходит в творение внутри области речи. Всякое стихослагание, в этом более широком и более тесном смысле поэтического, в основании своем есть мысление. Стихослагающее существо мышления хранит силу истины бытия. Поскольку мыслящий перевод тем самым стихослагает, стихотеснит, постольку перевод, которым могло бы высказаться это древнейшее изречение, оказывается необходимо насильственным.

Мы пытаемся перевести это изречение Анаксимандра. Для этого требуется, чтобы сказанное по-гречески мы перевели к нашей речи. Для этого необходимо, чтобы еще до перевода наше мысление было переведено к тому, что сказано по-гречески. Такой мыслящий перевод к тому, что в этом изречении приходит к своей речи, есть прыжок через некий ров. Последний никоим образом не состоит лишь в историко-хронологическом отстоянии на два с половиной тысячелетия. Ров этот шире и глубже. Он труден для перепрыгивания прежде всего тем, что

мы твердо стоим на своем краю. Мы так близки к этому рву, что не можем взять сколько-нибудь достаточного разбега для отскока и дальнего прыжка и поэтому легко прыгнуть слишком коротко, если вообще недостаток в удовлетворительном прочном базисе позволит сделать хоть какой-то отскок.

Что приходит к речи в этом изречении? Вопрос этот несколько двусмыслен, а потому неточен. Вопрос этот может стоять так: о чем говорит нечто это изречение. Он (этот вопрос) может подразумевать и само это сказанное. В дословном переводе изречение это гласит:

«Из чего же происхождение (есть у вещей), туда также происходит их пропадание по необходимому; а именно, они выдают друг другу право и пени за несправедливость по порядку времени».

В распространенном понимании это предложение говорит о происхождении и гибели вещей. Оно характеризует род этого процесса. Происхождение и гибель возвращаются туда, откуда они пришли. Вещи развиваются и разрушаются вновь. Поэтому они являются некий род плодосеменного хозяйства в равнопребывающем домострое природы. Взаимопроникновение процессов сооружения и разрушения устанавливается, конечно, лишь приблизительно как всеобщая черта естественно совершающегося. Поэтому изменчивость всех вещей представляется еще не строго в способе их движения и в точных их меросоотношениях. По-настоящему, здесь еще отсутствует соответствующая формула закона движения. Суждение позднейшего прогресса достаточно снисходительно, чтобы не придраться к такому начальному исследованию природы. Считается даже в порядке вещей, что начинающие естествоиспытатели описывают процессы в вещах соответственно их обыденным происшествиям в человеческой жизни. Поэтому фраза Анаксимандра говорит о праве и несправедливости в вещах, о взыскании и пених, об искуплении и расплате. В картину природы примешиваются моральные и юридические понятия. Поэтому уже Теофраст критически замечает против Анаксимандра, что тот ποιητικωτέροις οὗτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, «то, что разбирает,

высказывает в выражениях, скорее поэтических». Теофраст имеет в виду слова δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην...

Задача состоит в том, чтобы прежде всего раскрыть, о чем говорит это изречение. Только тогда удастся в полной мере постигнуть, что именно говорит оно о том, о чем оно говорит.

Взятое грамматически, это изречение состоит из двух предложений. Первое начинается: ἐξ ὧν δὲ ή γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι...

Речь идет об ὄντα, в буквальном переводе, та ὄντα означает: сущее. Этот плюралис среднего рода называет та πολλά — некое множество в смысле множественности сущего. Однако та ὄντα означает не любую или безграничную множественность, но та πάντα, всецелостность сущего. Поэтому та ὄντα означает множественно сущее в целом. Второе предложение начинается (со слов): διδόναι γὰρ αὐτὰ... Это αὐτὰ вновь подхватывает τοῖς οὖσι первого предложения. Это изречение говорит о множественном сущем в целом. Однако к сущему принадлежат не только вещи. Вещи не суть вовсе — только естественные вещи. И люди, и людьми произведенные вещи, человеческим действием или попустительством заведенные установления или произведенные обстоятельства также принадлежат к сущему. Также к сущему принадлежат и демонические и божеские вещи. Все это не только тоже сущее, но это и более сущее, нежели просто вещи. Поэтому аристотелевско-теофрастовская предпосылка, что та ὄντα суть φύσει ὄντα, естественные вещи в тесном смысле, остается безосновательной. Для перевода она становится шаткой. Да и перевод та ὄντα через «вещи» не схватывает точно того предмета, который приходит к речи в этом изречении.

Но если отпадает предположение, что в этом изречении мы имеем дело с высказыванием по поводу естественных вещей, то пропадает также всякое основание для утверждения, что здесь морально и юридически толкуется то, что, строго взятое, должно быть представляемо естественнонаучно. С отпаданием предположения, что изречение это трактует научное познание ограниченной области природы, должно стать несо-

стоятельным и то предвзятое соображение, что нравственное и правовое мыслилось к тому времени на основании представлений специальных дисциплин, некоторой этики или юриспруденции. Оспаривание здесь четких границ никоим образом не утверждает, что раннее время не знает права или нравственности. Однако если для нас ходячие обороты из обихода специальностей (физика, этика, философия права, биология, психология) здесь неуместны, то там, где отсутствуют границы специальностей, там нет никакой возможности для преступления неких границ и для неоправданного переноса представлений одной области в другую. И все же там, где не предписаны отраслевые границы, вовсе не обязательно господствует лишь безграничность неопределенного и расплывчатого. Пожалуй, напротив, там может приходить к речи свободный от всякого отраслевого упрощения собственный остов чисто мыслимого предмета.

Слова *δίκη*, *ἀδικία*, *τίσις* имеют вовсе не отраслевое ограниченное, но некоторое широкое значение. Широкое значит здесь не: расширенное, расплющенное или разжиженное, — но: обширное, богатое и скрывающее некую предумышленность. Как раз и единственно по этой причине слова эти усвоены для принесения к речи множественного целого в существе его единой единственности. Чтобы это произошло, единое целое множественного должно, конечно, быть воспринято в мышлении со своими собственными чертами, чисто само по себе.

Такой способ представления множественно существу возможности пройти единым перед взглядом на его существо есть что угодно, только не род некоего примитивного и антропоморфного представления.

Чтобы вообще и до всякого перевода перейти к тому, что приходит к речи в этом изречении, мы должны сознательно устраниТЬ все несообразные предвзятые мнения: во-первых, что здесь мы имеем дело с натурфилософией, затем, что здесь некстати примешивается моральное и юридическое; далее, что вообще здесь выступают на сцену разграниченные представления из обособленных областей природы, нравствен-

ности, права, — наконец, что здесь еще преобладает примитивное переживание, которое истолковывает мир некритически, антропоморфно и поэтому прибегает к помощи поэтических выражений.

Но и устранения этих неоправданно примысливаемых предпосылок недостаточно, если мы будем пренебрегать тем, чтобы, вслушиваясь, обратиться к тому, что в этом изречении приходит к речи. Только в таком прислушивании удается собеседование между нами и раннегреческим мышлением. В собеседование входит и то, что его беседа говорит от себя, а именно от этой отнесенности — прислушивания к себе. Буквально текст этого изречения говорит об *бытии*. Здесь высказывается, что есть с ними и как это с ними есть. О сущем говорится тем, что из-рекается бытие сущего. Бытие приходит к речи как бытие сущего.

На высшую точку завершения западной философии приходится такое высказывание: «*Запечатлеть* на становлении характер бытия — вот *высочайшая воля к власти*». Так пишет Ницше в заметке, озаглавленной «Рекапитуляция». По характеру почерка этого манускрипта мы должны отнести эту заметку к 1885 году и тому времени, когда после «Заратустры» Ницше планировал свой систематический метафизический шедевр. «Бытие», которое мыслит здесь Ницше, есть «вечное возвращение подобного». Оно есть тот способ утверждения, в котором изволяет себя сама воля к власти и обеспечивает свое собственное присутствие как бытие становления. В самом высшем завершении метафизики бытие сущего приходит к этому высказыванию.

Раннее изречение мышления раннего времени и позднее изречение мышления позднего времени приносят к речи то же самое, однако высказывают они не подобное. Но где в неподобном может быть из-речено то же самое, там как бы само собой исполняется основное условие для мыслящего собеседования позднего времени и раннего.

Или же это одна лишь видимость? Не скрывается ли за этой видимостью пропасть между речью нашего мышления и

речью греческой философии? Но коль скоро *τὰ ὄντα* означает «сущее», а *εἶναι* и не что иное как бытие, то не существуем ли мы поверх любой пропасти и, при всей несходности веков, в области того же самого, что и ранние мыслители? В этом наставляет перевод *τὰ ὄντα* и *εἶναι* через «сущее» и «бытие». Или же для доказательства неопровергимой правильности такого перевода мы должны еще сначала предъявить пространный перечень текстов греческих философов? Все истолкования греческой философии покоятся уже на этом переводе. Каждый словарь дает нам обширнейшую справку о том, что *εἶναι* значит «быть», *ἔστιν* значит «есть», *ὄν* — существующее, а *τὰ ὄντα* «сущее».

Это и в самом деле так. У нас нет умысла подвергнуть это сомнению. Мы не спрашиваем, верно ли переведены *ὄν* через «существующее» и *εἶναι* через «быть». Мы лишь спрашиваем, верно ли то, что мыслилось при этом верном переводе. Мы лишь спрашиваем, мыслится ли еще вообще что бы то ни было в этом обыденнейшем из всех переводе.

Проверим. Испытаем себя и других. И тут обнаруживается: при таком правильном переводе все как бы возгоняется в некое парящее — неточное значение. И тут обнаруживается: нечно поспешная приблизительность обыденного перевода вообще не считается недостатком и отнюдь не затрудняет исследования и изложения. Пожалуй, прикладываются большие усилия, чтобы дознаться, что же, по всей вероятности, представляли себе греки за словами *θεός*, *ψυχή*, *ζωή*, *τύχη*, *χάρις*, *λόγος*, *φύσις*, или же *ἰδέα*, *τέχνη*, или *ἐνέργεια*. Но мы не задумываемся, что такого рода усилия везде пропадают даром и попусту, пока область всех областей, эти *ὄν* и *εἶναι* не освещена точно и явственно в ее греческом существе. Хотя мы и назвали *εἶναι* областью, едва ли такая областность представляется еще и в смысле всеобщего и всеохватывающего по способу логического значения понятий *γένος* и *κοινόν*. Обнимать-охватывать (*concupere*) по способу представляющего понятия заведомо считается единственным возможным способом схватывания бытия, который признается и тогда, когда предпринимается

бегство в диалектику понятий или в непонятность магических знаков. Остается совершенно забытым, что преимущество понятия и истолкования мышления как некоего понимания покоится уже и единственно в непродуманном, ибо непостигнутом, существе этих *ὄν* и *εἶναι*.

По большей части под слова *ὄν* и *εἶναι* мы необдуманно подставляем то, что сами мы разумеем под необдуманными же соответствующими словами нашей родной речи: сущее и бытие. Если присмотреться тщательнее, то под эти греческие слова мы не подставляем вовсе никакого значения. Мы принимаем их непосредственно из непосредственно понятного, которое уже ссудило им ходячую понятность собственной речи. Под эти греческие слова мы ничего не подставляем, разве только податливую небрежность поверхностного мнения. На худой конец такой перевод может и пройти, например, когда мы *εἶναι* и *ἔστιν* читаем в историческом сочинении Фукидида, а *τὸν* и *ἔσται* у Софокла.

Но как быть, когда та *ὄντα*, *ὄν* и *εἶναι* звучат в речи как основные слова мышления и не просто одного какого-либо мышления, но как главные слова всего западного мышления? Тогда испытание переводящего речеупотребления обнаруживает следующее положение предмета: не является ясным и обоснованным ни то, что же мы сами мыслим при словах нашей собственной речи: сущее бытие; ни то не является ясным и обоснованным, точно ли схватывает нами мыслимое то, что греки нарекли словами *ὄν* и *εἶναι* также и то не является ясным и обоснованным, что вообще высказывали тогда слова *ὄν* и *εἶναι*, мыслимые по-гречески; а также и то — при таком положении предмета — не позволяет себя прояснить, может ли и до какой степени наше мышление соответствовать грекам.

Эти простые соотношения совершенно перепутаны и не продуманы. Однако внутри них и воспаряя поверх их широко распространяется некая безбрежная молва о бытии. Просочившись сквозь путаное положение предмета, она вводит нас в заблуждение — в союзе с формальной правильностью перевода *ὄν* и *εἶναι* через «сущее» и «быть». И в этом затмении

заблуждаемся не только мы, нынешнее поколение. В этом затмении уже тысячелетия пребывает в отлучении всякое представление и предоставление, передающее философию греков. Эта спутанность покоится не в простой неряшливости филологии или в неудовлетворительности исторического исследования. Она происходит из пропасти того соотношения, в котором выступает бытие к существу западного человека. А посему эта спутанность не позволяет себя устраниТЬ тем, что на пути какой-либо дефиниции мы раздобудем для слов *ōν* и *εἶναι*, сущее и бытие, точное значение. Скорее, напротив, попытка неотступно проследить эту спутанность и привести к исходу ее ценную силу может однажды стать поводом к разрешению какой-то иной судьбы бытия. Одно приуготовление такого повода в достаточной степени было бы необходимостью еще внутри длящегося затмения завести диалог между нами и ранним мышлением.

Если мы так упорно настаиваем на том, чтобы мышление греков мыслить по-гречески, то происходит это никоим образом не от намерения дать более соразмерную с некоторой точки зрения картину греческого мира как некоего прошедшего человеческого мира.

Мы ищем греческое и не ради греков, и не ради улучшения науки, и даже не только ввиду более вразумительного собеседования, но единственно ввиду того, что в таком собеседовании может быть принесено к речи, в случае если оно происходит в речь от себя самого. Это и есть то самое, что различным образом затрагивает греков и нас в нашей судьбе. Это и есть то, что утром мышления приносится в судьбу вечернего Запада. Через эту судьбу греки только и стали греками в том историческом смысле, когда история есть свершение и судьба.

В нашем слоге греческое не означает ни этнического или национального, ни какого-либо культурного или антропологического своеобразия; греческое есть раннее утро, когда само бытие проясняет себя в сущем и принимает в свое призвание существо человека, которое, как причастное судьбе, имеет ход

своего свершения в том, как оно сохраняется в бытии и как, упущенное из него, оно никогда не бывает им захвачено.

Греческое, христианство, Новое время, планетарное и, в обозначенном смысле, Западное мы мыслим из некоторой осново-черты бытия, которую оно, как Ἀλήθεια в Λήθῃ, скорее скрывает, нежели разоблачает. Но это сокрытие своего существа и существоистока есть та черта, в которой бытие изначально себя проясняет так, однако, что мышление не следует ему прямо. Сущее само не выступает в этом свете бытия. Несокровенность сущего, ему предоставленное освещение, затмевает свет бытия.

Бытие, раскрывая себя в сущем, уклоняется. Таким образом, просветляя его, бытие смущает сущее заблуждением. Сущее достигается в том заблуждении, в котором оно блуждает вокруг бытия, и тем самым это заблуждение, выражаясь языком князей и стихотворцев, устрояет. Оно, заблуждение, есть существенное пространство былого. В нем заблуждается существенное исторического свершения, минуя тождественное бытие. Поэтому то, что исторически восходит, необходимо получает ложное толкование. Через и сквозь это ложное истолкование судьба ожидает, что будет из ее посева. Она приносит то, что она затрагивает, к возможности судного и не-судного. Доля испытывает себя на деле. Самоослепление человека соответствует самораскрытию просветления бытия.

Без заблуждения не было бы никакого отношения у дальности к доле, не было бы свершения. Хронологические дистанции и каузальные выстраивания хотя и принадлежат к научной истории, они, однако, не суть свершение. И мы, коль скоро мы принадлежим к этому свершению, ни на большую, ни на малую дистанцию не отстоим от греческого.

Но мы заблуждаемся относительно него. Бытие уклоняется, раскрывая себя в сущем.

Таким образом, бытие имеет дело со своей истиной в себе. Это в-себе-удержание есть ранний способ его раскрытия. Ранний знак такого в-себе-удержания есть Ἀ-λήθεια. Принося не-сокровенность сущего, она впервые учреждает сокровенность бытия. Сокрытие же, однако, остается в черте в-себе-удержи-

вающею отказа. Мы можем это просветляюще в-себе-удержание с истиной его существа назвать ёпоху бытия. Однако это слово, заимствованное из речеупотребления Стои, не называет здесь, как у Гуссерля, методического прерывания (Aussetzung) тетического акта сознания в опредмечивании. Эпоха бытия принадлежит ему самому. Она мыслится из опыта заблуждения бытия.

Из эпохи бытия происходит эпохальное существо его судьбы, в которой существует собственно свершение мира. Всякий раз, когда бытие в своей судьбе в-себе-удерживается, незапно и неожиданно развертывается мир. Каждая эпоха свершения мира есть эпоха заблуждения. Эпохальное существо бытия принадлежит к сокровенному временному характеру бытия и обозначает мыслимое в бытии существо бытия. А то, что представляется за этим именем обычно, — есть лишь пустота взятой на предметно-мыслимом сущем видимости времени. Экстатический характер здесь-бытия есть, однако, для нас прежде всего опытно постижимое соответствие эпохальному характеру бытия. Эпохальное существо бытия наступает к экстатическому существу здесь-бытия. Экзистенция человека стоит вне экстатического и хранит таким образом эпохальность бытия, к существу которого принадлежит это «здесь», а тем самым и «здесь-бытие».

В том, что мы называем «греческое», лежит эпохально мыслимое начало эпохи бытия. Само это существующее эпохально мыслиться начало есть утренняя рань судьбы в бытии из бытия.

Мало зависит от того, что, собственно, мы представляем или предоставляем о прошлом, однако многое зависит от способа, каким мы памятуем судьбу. Может ли это свершаться без некоего мышления? Однако если это свершается, то давайте откажемся от претенциозного призыва близорукого мнения и откроем себя для призыва судьбы. Не она ли говорит в раннем изречении Анаксимандра?

Мы не уверены в том, что ее призвание говорит в нашем существе. Остается сомнительным, ударяет ли взор бытия —

именно это подразумевает молния (Гераклит. Фрагм. 64) — в наше отношение к истине бытия или это всего лишь слабая зарница некой давно удалившейся грозы приносит свое слабое мерцание от ее блеска в наше знание бывшего.

Изрекает ли нам это изречение об *бытии* в их бытии? Внимаем ли мы его изреченному, *εἶναι* сущего? Пробивается ли еще к нам хоть один блик света через эту смущенность заблуждения из того, что *бытие* и *εἶναι* высказывали по-гречески? Только в блеске этого светлого блика мы еще можем совершить перевод к изреченному этого изречения, чтобы затем перевести его в собеседование мышления. Возможно, что это смущение, пронизывающее употребление слов *бытие* и *εἶναι*, сущее и бытие, менее происходит оттого, что речь не все может высказать удовлетворительно, а гораздо более от того, что мы недостаточно толково мыслим предмет. Лессинг где-то говорит: «Речь может выразить все, что мы мыслим толково». Вот почему от нас зависит, будем ли мы внимательно следовать той верной возможности, позволяющей нам толково мыслить тот предмет, который это изречение приносит к Речи.

Мы склонны усматривать искомую возможность в изречении Анаксимандра. В этом случае мы пока еще допускаем недостаток той проницательности, которой требует путь перевода.

Тогда, в первую очередь, необходимо от истолкования этого изречения с помощью не одного лишь этого изречения совершить перевод к тому, откуда приходит к речи изреченное в этом изречении, перевод к та *бытие*. Это слово называет то, о чем речет изречение, не только лишь то, что оно изрекает. То, о чем оно речет, уже до своего изречения есть изреченное греческой речи в ее обыденном словоупотреблении, низменном и высоком. Поэтому ту возможность, которая позволила бы нам совершить перевод туда, мы должны искать прежде всего вне изречения, чтобы постичь таким образом, что высказывает та *бытие*, мыслимое по-гречески.

Кроме всего прочего, мы должны оставаться вне изречения еще и потому, что мы еще даже не ограничили дословный текст этого изречения. Это ограничение в конечном счете,

т.е. в нашем' предмете, управляемся в первую очередь веданием того, что мыслилось и было мыслимо под дословным звучанием приходящего здесь к речи в раннее время в отличие от господствующих представлений позднего времени.

Предложенный и приведенный выше текст по обыкновению принимается из комментария Симпликия к «Физике» как изречение Анаксимандра. Однако комментарий цитирует не так однозначно, чтобы можно было с уверенностью решить, где начинается изречение Анаксимандра и где оно оканчивается. Еще сегодня выдающиеся знатоки греческого языка принимают текст нашего изречения в том виде, в каком оно было приведено в начале нашего рассуждения.

Но уже Джон Барнет, признанный и влиятельный знаток греческой философии, которому мы обязаны оксфордским изданием Платона, в своей книге «Начала греческой философии» выразил сомнение в том, что цитату из Симпликия следует начинать так, как это обычно делается. Кроме того, Барнет высказывается против Дильса (ср. 2-е изд. 1908, немецкий перевод 1913. С. 43. Прим. 4): «Дильс допускает, что фактически цитата начинается со слов: ἐξ ὧν δὲ ή γένεσις... Греческий обычай вплетать цитаты в текст говорит против этого. Только изредка греческий писатель непосредственно начинает какую-либо буквальную цитату. Кроме того, выражения γένεσις и φθορά в том смысле, который они как *termini technici* имеют у Платона, осмотрительнее было бы не приписывать Анаксимандру». На основании этого сомнения Барнет допускает, что слова Анаксимандра начинаются лишь с *κατὰ τὸ χρεόν*. За исключение предшествующего этим словам говорит и то, что Барнет высказывает о греческом цитировании вообще. От подобного исключения удерживает его мысль о сомнительности того, что именно в этой форме стояло выражение, затрудненное терминологическим употреблением слов γένεσις и φθορά. Действительно, γένεσις и φθορά у Платона и Аристотеля суть точные обозначения понятий и становятся *последствии* школьными терминами. Но γένεσις и φθορά суть старые слова, которые знал уже Гомер. Анаксимандр не дол-

жен употреблять их как обозначения понятий (термины). Он даже еще не умеет их так употреблять, так как речь понятий необходимо остается чужой ему. Поскольку она становится возможной лишь на основании истолкования бытия как *ἰδέα*, постольку, разумеется, тогда и с тех пор она становится также неизбежной. Все же предложение, стоящее до *κατὰ τὸ χρεῶν* — и по строению и по звучанию граздо скорее, вероятно, аристотелевское, нежели архаическое. Подобную же позднейшую черту выдает также это *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* на конце обычно принятого текста. Кто склонен зачеркнуть кусок текста, подвергнутый сомнению у Барнета, тот не может также сохранять и конец общепринятого текста. Пусть же остается тогда как исконное слово Анаксимандра лишь это:

...*κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.*

«...по необходимости; так как они платят друг другу штраф и пени за свою несправедливость».

Кроме того это как раз те слова, относительно которых Теофраст замечает, что Анаксимандр изрекает в некоторой излишне поэтической манере. С тех пор как несколько лет назад я неоднократно рассматривая этот вопрос в своих лекциях, целиком его продумал, я склонен только эти слова принимать за непосредственно подлинные слова Анаксимандра, разумеется, при условии, что предшествующий текст будет не просто исключен, но утвержден на основе строгости и силы своей мысли как некий посредствующий знак Анаксимандрова мышления. Для этого требуется, чтобы именно слова *γένεσις* и *φθορά* мы понимали так, как они мыслятся по-гречески, будь это до-понятийные слова или платоново-аристотелевские термины. Сообразно этому — *γένεσις* никоим образом не означает что-то генетическое в смысле развития, как его представляет новое время; *φθορά* не предполагает противоположного развитию явления, как-то раз-образование, свертывание или захирение. Скорее *γένεσις* и *φθορά* должны мыслиться из *φύσις* и внутри нее: как пути самопросвещивающего про-исх-хождения и за-хода. Пожалуй, мы могли бы перевести *γένεσις* как

вы-ступление, но при этом выступление мы должны мыслить как вы-текание, которое каждому выступающему позволяет утечь из сокровенности и про-ис-течь в несокрове-ние. Пожалуй, фθορά мы можем перевести через пре-хожде-ние, но мы должны при этом мыслить пре-хождение как такое хождение, которое вы-ступает обратно и с-ходит в сокровение и от-ходит.

Предположим, Анаксимандр изрек нечто о γένεσις и φθορά. Остается под вопросом, совершилось ли это в форме традиционного предложения, хотя столь парадоксальная словесная структура, как γένεσις ἐστιν (так мог бы я тогда прочитать) и φθορά γίγνεται: «Выступление есть» и «пре-хождение выступает», говорит против того, что это древняя речь. Гένεσις есть про-ис-текание и при-текание в несокровенное. Фθορά означает: «как там при-текшее из несокровенного от-ходит в сокровение». «Проис-в» и «от-к» существуют внутри несокровенного между скрытым и несокрытым. Они касаются притекания и схождения от притекшего.

Анаксимандр говорит, должно быть, о названном в словах γένεσις и φθορά. Может оставаться открытым, назвал ли он при этом τὰ ὄντα; против этого ничто не говорит. Слово αὐτά во втором предложении во всей широте своего речения и вследствие обратной связи второго предложения с κατὰ τὸ χρεόν может называть не что иное, как до-понятийно постигнутое сущее в целом: τὰ πολλά, τὰ πάντα, «сущее». Мы все еще продолжаем говорить о τὰ ὄντα, не выяснив, что называют имена ὄν и εἶναι, мыслимые по-гречески. А между тем обретено более свободное поле для попытки этого разъяснения.

Исходили мы из обычно принятого текста изречения. В предварительном взгляде на него мы забраковали обычные предустановления, определяющие его интерпретацию. При этом некоторый намек — указание из того, что приходит здесь к речи, из γένεσις и φθορά. Изречение речет о том, что проис текая притекает в несокрытое и, сюда притекшее, отсюда от исходящее, сходит.

Однако то, что таким образом имеет свое существо в присутствии и сходе, мы скорее могли бы назвать становя-

щимся и переходящим, т. е. переходящим, но не сущим, так как мы издавна привыкли противопоставлять становление бытию, равно как издавна считается простым занудством вопрос — верно ли, что становление есть ничто и тем самым не принадлежит бытию. Однако коль скоро становление есть, мы должны мыслить бытие существенным образом так, чтобы оно не обнимало становление в пустом понятийном полагании, но чтобы оно несло и запечатлевало это становление ($\gamma\acute{e}ne\sigma\iota\varsigma$ — ффора) сообразно бытию только в существе.

Вот почему теперь подлежит обсуждению не то, представляют ли мы и с каким правом это становящееся как переходящее, но то, какое существо бытия мыслили греки, когда в области $\tau\alpha\ \delta\sigma\tau\alpha$ они постигали проистекание и отход как основные черты присуществия. Что приходит к их речи, когда греки говорят: $\tau\alpha\ \delta\sigma\tau\alpha$? Где, помимо этого изречения Анаксимандра есть некоторое сопровождение, которое нас туда пере-ведет? Поскольку это стоящее под вопросом слово и его производные: $\epsilon\sigma\tau\iota\varsigma$, $\delta\sigma\tau\iota\varsigma$, $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$ речь проговаривает повсюду, — пусть даже еще раньше мышление избрало это слово специально своим основным словом, — необходимо использовать возможность, которая в отношении предмета, времени и сферы лежит вне философии и, на мой взгляд, предшествует сказанию мышления.

Такую возможность мы усматриваем у Гомера. Благодаря ему мы располагаем некоторым местом, причем не просто местом, в котором слово выступает лишь лексически. Гораздо более это есть место, поэтически приносящее к речи то, что называет слово $\delta\sigma\tau\alpha$. Поскольку всякая $\lambda\acute{e}\varsigma\iota\varsigma$ лексического обусловливает мыслимое своего $\lambda\acute{e}\gamma\acute{m}\epsilon\sigma\varsigma$, мы отказываемся от пустого нагромождения доказывающих мест, которое часто в таких случаях доказывает лишь то, что ни одно из этих мест не продумано. От этой охотно используемой методы ожидают, что через сдвигание одного необъясненного места с другим необъясненным местом вдруг произдет какая-то ясность.

Место, которое мы комментируем, находится в начале первой книги Илиады, стихи 68—72. Оно дает нам возможность перевода к тому, что греки называли $\delta\sigma\tau\alpha$, в случае если

мы позволим себе перевод на берег высказанного предмета через посредничество поэта.

Для последующей ссылки необходимо предварительное примечание из истории языка. Оно не притягает на то, чтобы коснуться или даже разрешить предложенную здесь языко-недческую проблему. У Платона и Аристотеля мы встречаем слова *ōv* и *ōnta* как обозначения понятий (термины). Позднейший титул «онтический» или «онтологический» образован в соответствии с этим. Однако в языковом отношении *ōv* и *ōnta* суть предположительно, каким-то образом слаженные формы первоначальных слов *ēōv* и *ēōnta*. В буквальном звучании этих слов как раз присутствует отзвук того, что мы высказываем в словах *ēstiv* и *ēīvai*. Это *ē* в *ēōv* и *ēōnta* есть *ē* корня *ēs* — в словах *est*, *esse* и «есть».

Напротив, слова *ōv* и *ōnta* являются собой как бы бескорневые причастные окончания, равно как сами по себе они и должны, собственно, называть то, что мы имеем помыслить в словоформе, истолкованной позднейшими грамматиками как *μετοχή* причастные к вербальному (глагольному) и номинальному (именному) значению слова.

Итак, *ōv* высказывает «сущее» в смысле: *быть* неким сущим: *ōv* однако, называет одновременно и некое *сущее*, которое есть. В двойственности этогоパーティципиального (причастительного) значения *ōv* открывается различие между «будучи» и «сущее». Выявляющееся здесь как некоторая грамматическая хитрость есть поистине загадка бытия. Причастие *ōv* есть слово для того, что в метафизике обнаруживает себя как трансцендентальная и трансцендентная трансценденция.

Архаический язык, так же как Парменид и Гераклит, постоянно пользуется словами *ēōv* и *ēōnta*. Однако *ēōv*, «сущее» — не есть лишь единственное число причастия *ēōnta* «сущие», но это *ēōv* называет просто единственное число, которое в своем единственном числе единственno есть единоединяющее Единое прежде всякого числа.

Мы можем с преувеличением, но в той же мере (с таким же успехом) и поистине утверждать: участь европейского Запа-

да зависит от перевода слова ἔόν, при том условии, что перевод покоится в переводе к истине пришедшего к речи в этом ἔόν.

Что говорит нам Гомер для этого слова? Нам известно положение ахейцев под Троей в начале Илиады. Уже девять дней в стане греков свирепствует чума, посланная Аполлоном. Перед собранием войска Ахилл призывает провидца Калхаса истолковать гнев богов:

... τοῖσι δ' ἀνέστη

Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων δχ' ἄριστος,
δς ἥδη τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα,
καὶ νήεσσ' ἡγήσατ' Ἀχαιῶν Ἰλιον εἴσω
ἥν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων·

Наш переводчик переводит так:

... снова поднялся

Калхас, Тестора сын, мудрейший птицегадатель,
Знающий то, что есть, что будет иль прежде что было.
Тот, кто сюда под Трою привел данайские судна
Духом мудроречивым, что Феб Аполлон ему в честь дал.

(перевод В.В. Вересаева)

До того как Гомер предоставляет слово Калхасу, он представляет его как провидца. Принадлежащий к провидчеству есть тот, δς ἥδη... который изведал: ἥδη есть плюсквамперфект к перфекту οἶδεν, — он увидел. Лишь когда кто-то увидел, тогда он собственно видит. Видеть есть иметь увиденным. Увиденное есть прибывшее и остается у него перед взором. Провидец всегда уже увидел. Заранее увидевший, он смотрит вперед. Он видит футурум из перфекта. Когда поэт повествует о провидении как о том, что провидец имеет увиденным, он должен это увиденное провидцем сказать в пред-прошедшем: ἥδη, он имеет узренным. Чего же этот провидец заранее стал зрителем? Очевидно, лишь того, что присутствует в свете, пронизывающем его зрение. Зримое такого видения может быть лишь в несокровенном при-существующем. Что же, однако, при-существует? Поэт называет нечто троякое: τά τ' ἔόντα, —

«как и сущее», *τά τ' ἐσόμενα* — «так и становящееся сущим» — «так и прежде бывшего сущим» — *πρό τ' ἐόντα*.

Первое, что мы извлекаем из этого поэтического слова, то, что *τὰ ἐόντα* отличается от *τὰ ἐσόμενα* и *πρό τ' ἐόντα*. Поэтому *τὰ ἐόντα* называет сущее в смысле настоящего. Когда мы, позднейшие, говорим о «настоящем», то мы разумеем либо теперешнее и представляем его как что-то внутривременное. Это «теперь» расценивается как некая фаза в течении времени. Либо мы ставим «настоящее» в отношение к предметному (объективному). Это последнее соотнесено как объективное с представляющим субъектом. Но коль скоро мы «настоящее» применяем к ближайшему определению *ἐόντα*, тем самым мы обязаны настоящее понимать из существа *ἐόντα*, а не наоборот. Но эти *ἐόντα* суть также и прошедшее и будущее. Оба суть некоторые виды присутствующего, а именно присутствующего не в настоящее время. Присутствующее в настоящее время греки называли также еще разъяснительно *τὰ παρέόντα*; *παρά* означает как раз «при», а именно при-бывшее в несокровенность. Это «на» в «настоящем» разумеет не «на-против» по отношению к субъекту, но голую наружность несокровенности, внутри которой пребывает суразным в нее призывающее. Поэтому «настоящее» означает определяемый через *ἐόντα* характер несокровенности, равно как призывающую в су-разность ее наружности. Это *ἐόντα*, сказанное вначале и поэтому с ударением, отличается вместе с тем специально от *ἐσόμενα* и *προέόντα* и называет для греков при-существующее, коль скоро оно — в разобранном выше смысле — прибыло в наружную су-разность несокровенности. Такое прибытие есть, собственно, при-бытие, есть присутствие собственно присутствующего. И прошедшее и будущее есть при-существующее, а именно вне несокровенной наружности. Не-в-настоящем при-существующее есть отсутствующее. Как таковое оно остается существеннообразно связанным с при-существующим в настоящем, коль скоро оно либо про-ис-ходит в наружную область несокрытости, либо отходит прочь от нее. Также и это отсутствующее есть присутствующее, и как отсутствующее из несокровенности, оно есть

при-существующее в ней. И прошедшее и будущее также суть. Вот почему *εόντα* означает: присутствующее в несокровенность.

Из такого разбора слова *εόντα* получается, что и внутри греческого постижения-опыта при-существующее остается двузначным. Во-первых, *τὰ εόντα* означает при-существующее в настоящем, а, во-вторых, также и всякое присутствующее: в настоящем и не в настоящем существующее. Это в широком смысле при-существующее. Мы, однако, никогда не должны представлять — по привычке нашего понятийного полагания (разумения) — как общее понятие присутствующего в отличие от некоторого особого присутствующего, т. е. настоящего, — поскольку на деле это присутствующее (в широком смысле) есть как раз в настоящем присутствующее и в нем владычествующая несокровенность, которая раздвигает существо присутствующего как и не в настоящем присутствующего.

Провидец стоит перед лицом присутствующего, в его несокровенности, которая одновременно просветляет сокровенность присутствующего как отсутствующего. Провидец видит, поскольку он все имеет увиденным как присутствующее: *καὶ* — и поэтому прежде всего *νήεσσ' ἡγήσατ'* — он способен довести корабли ахейцев до Трои. Он способен это сделать через удаленную ему от бога *μαντοσύνην*. Провидец, *ὁ μάντις*, есть *μανόμενος*, одержимый. В чем, однако, состоит существо одержимости? Одержимый есть вне себя. Он тронулся. Мы спросим: тронулся куда? и тронулся откуда? Тронулся прочь от голого напора пред-лежащего, при-существующего только в настоящем, тронулся к отсутствующему и тем самым присутствующему в настоящем, коль скоро оно постоянно есть лишь прибежище некоего отходящего. Провидец есть провидец в единую широту присутствия присутствующего в каждом случае вне себя. Поэтому, тронувшись, он может прибегать в эту широту — одновременно про-ис-ходя в нее и от-ходя из нее — к собственно при-существующему; это-то и есть свирепствующая чума.

Одержанность тронувшегося провидца состоит не в том, что одержимый бушует, закатывает глаза и заламывает члены.

Одержанность провидчеством может совпадать с неприметным покоем телесной собранности.

Провидец собрал все присутствующее и отсутствующее в одно при-существо и в этом присутствии истовствует. Наше старое слово «истник» означает «капитал». Мы знаем этот корень еще в слове «истовый», что значит настоящий, радетельный, попечительный. Это «истовствовать» можно мыслить как «просветляя и оберегая беречь». Присутствие оберегает присутствующее, — настоящее и не-настоящее, — в несокропенности истины. Из истовости присутствующего скажет проповедец. Он есть истосказатель.

Мы разумеем здесь «истовость» в смысле просветляюще-оберегающего собирания, которым высказывает себя некоторая до сих пор укутанная основочерта присутствия, т.е. бытия. В один прекрасный день мы станем учиться наше затасканное слово «истина» мыслить из этой истовости. И постигнем, что истина есть истота бытия и что бытие принадлежит к ней как присутствие. Этой истовости как капиталу бытия отвечает пастырь, что с некоторой идиллической пасторалью и натуралистикой имеет очень мало общего; дело в том что он может стать лишь пастырем бытия, ибо он остается сторожем при ничто. И то и другое есть одно и то же. И то и другое человек может осилить лишь внутри разомкнутости здесь-бытия.

Провидец есть тот, кто всевсякость присутствующего уже имеет увиданным в присутствии: по латыни выражение: *vidit*, у нас — изведал. Иметь увиданным есть существо ведания. В этой изведенности постоянно вступает в игру уже иное, чем исполнение некоего оптического про-ис-шествия. В изведании увиденного возвращается некое отношение к присутствующему, по ту сторону любого способа чувственного и нечувственного схватывания. Оттуда сюда тянется связь этого изведения увиденного с просветляющим себя не из ока, но из просветления бытия. На-стоящее в нем есть скелет всякого человеческого смысла. Существо видения как увидания есть ведание. Что последнее содержит в себе зрение. Оно остается помнящим о при-существии. Ведание есть памятливость бытия. Вот

почему Μνημοσύνη есть матерь муз. Ведание не есть чего-то ведение в смысле науки Нового времени. Ведание есть мыслящее попечение об истовости бытия.

Куда перевело нас слово Гомера? К ἔόντα. Греки постигли сущее как присутствующее в настоящем, не в настоящем отсутствуя в несокровенности. Наше слово «сущее» как перевод слова ὄν уже не так плоско; «быть» как перевод εἶναι и само это греческое слово не суть больше небрежно употребленные псевдонимы для любого произвольного шаткого представления о чем-то неопределенно-всеобщем.

Одновременно обнаруживается, что бытие как присутствие присутствующего уже есть в себе истина, коль скоро мы мыслим ее существо как просветляюще-оберегающий сбор, — при условии, что мы держим себя свободными от позднейших и самопонятных сегодня предрассудков метафизики — обнаруживается, что истина есть некое свойство сущего или бытия, пока это бытие (это слово теперь употребляется как продуманное) есть εἶναι как присутствие, т. е. сокровенным образом некое свойство истины, не истины, разумеется, как некоего характера познания, божеского или человеческого, и не свойство, разумеется, в смысле некоего качества. Далее, стало ясно: τὰ ὄντα называет двузначно присутствующее и в настоящем и не-в-настоящем, последнее, понятое исходя из первого, есть отсутствующее. Однако в настоящем присутствующее не лежит как отрезанный кусок между (двумя) отсутствующими. Когда присутствующее заранее стоит в зрении, все существует вместе, одно приносит с собой другое, одно другое выпускает. В настоящем присутствующее в несокровенности медлит в ней как в голой наружности. То, что в настоящем в этой области медлит, происходит в нее из сокровенности и в несокровенность прибывает. Но прибытийно медлительно есть присутствующее, коль скоро оно также отходит из несокровенности в сокровенность. В настоящем присутствующее медлит в промедлении. Оно медлит в про-ис-хождении и в от-ходе. Это промедление есть переход от прибытия к ходу. Присутствующее есть про-медлительное. Медля переходно, оно медлит еще

и про-ис-хождении и уже в от-ходе. Промедлительно присутствующее, настоящее, существует из отсутствия. Как раз о собственно при-существующем следует сказать, что наше обычное представление может отвлекаться от всякого отсутствия.

Τὰ ἔόντα называет единую множественность промедлительного. Каждое присутствующее таким образом в несокровенности при-существует по-своему промеж любого другого.

В заключение, из этого места у Гомера мы извлекаем пот еще что: τὰ ἔόντα, это так называемое сущее, разумеет все не естественные вещи. Словом ἔόντα поэт называет в предложенном случае положение ахейцев перед Троей, гнев божества, свирепство чумы, погребальные костры, беспомощность князей и прочее. В языке Пиндара ἔόντα есть не философский термин, но продуманное и с мыслью сказанное слово. Оно не есть название ни для одних лишь естественных вещей, ни для всяких объектов вообще, противостоящих человеческому представлению. Человек тоже принадлежит к ἔόντα; он есть тот присутствующий, который просветленно-внимая и тем самым собирая, позволяет присутствующему как таковому существовать в несокровенности. Когда в поэтической рекомендации Калхаса при-существующее мыслится в связи с видением провидца, это значит, если мыслить по-гречески, что провидец как увидавший-изведавший, есть при-существующий, принадлежащий к целому при-существенного в некотором отличительном смысле. Но это не значит, что присутствующее есть и всего лишь есть объективное в зависимости от субъективитета провидца.

Τὰ ἔόντα, в настоящем и не в настоящем при-существующее, есть неназванное имя того, что, собственно, приходит к речи в изречении Анаксимандра. Это слово именует то, что еще не изречено, неизреченное в мышлении, каждому мышлению подсказывает. Это слово называет то, что впредь, изреченное или нет, занимает все западное мышление.

Изреченными же как основные слова западного мышления слова ἔόν (при-существующее) и εἶναι (присутствие) стали целое столетие спустя после Анаксимандра, впервые у Парме-

нида. Произошло это, конечно, не потому, что Парменид, как учит еще и сегодня ходячее заблуждение, толковал сущее «логически», исходя из повествовательного предложения и связки (copula). Так далеко в пределах греческого мышления не заходил даже Аристотель, мысливший бытие сущего из *κατηγορία*. Аристотель воспринимал сущее как уже предлежащее высказыванию, т. е. как несокровенно Промедлительно присутствующее. Аристотель даже не имел необходимости *ὑποκείμενον*, субстанцию, толковать из субъекта повествовательного предложения, так как существо субстанции, *οὐσία*, по-гречески, — в смысле *ταρούσια* — было уже явным. Присутственность присущего, однако, Аристотель мыслил уже не из предметности подлежащего, но как *ἐνέργεια*, которая, разумеется, остается отделенная пропастью от *actualitatis acti puri* средневековой схоластики.

У Парменида же *ἔστιν* не разумеет «есть» как связку (copula) в предложении. Оно называет *ἔόν*, «присутствуя» присущего. Это *ἔόν* отвечает чистому призванию бытия перед разделением на первую и вторую *οὐσία*, на *existentia* и *essentia*. Но *ἔόν* при этом мыслилось из сокровенной и невозвышенной полноты несокровенности этих *ἔόντα*, поверенной греческому миру без возможности и необходимости постигать самое это существополноту с другой точки зрения.

Из мыслящего постижения *ἔόν* этих *ἔόντα*, изреченного свободного от понятия, высказаны основослова раннего мышления: *Φύσις* и *Λόγος*, *Μοῖρα* и *Ἐρις*, *Ἀλήθεια* и *Ἐν*. И прежде всего после *Ἐν*, которое следует опять-таки мыслить в области этих основословов, основным изреченным словом для присущего становится *ἔόν* и *ἔόντα*. Впервые из судьбы бытия как *Ἐν* мировая эпоха Нового времени после своего существоистока приходит в эпоху монадологии субстанции, завершающейся в Феноменологии духа.

Не Парменид истолковывал бытие логически: пожалуй, наоборот, логика, возникшая из Метафизики и тотчас ею овладевшая, привела к тому, что скрытое в тех ранних основословах существобогатство оставалось в них погребенным. Так

бытие смогло попасть в фатальный ранг наиболее пустого и наиболее всеобщего понятия.

Однако начиная от ранних пор мышления «бытие» наименует присутствие присутствующего в смысле просветляюще-оберегающего сбора, каковым и мыслится и называется *λόγος*. Это *λόγος* (*λέγειν*, слагать, собирать) постигается из *λλήθεια* — открывающего сокрытия. В ее двойственном существе скрывается мыслимое существо *Ἐρις*, *Μοῖρα*, в каковых именах называется одновременно и *Φύσις*.

В русле речи этих основослов, мыслимых из опыта-постижения при-существия, рекут и слова в изречении Анаксимандра: *δίκη, τίσις, ἀδικία*.

Призвание бытия, рекущего в этих словах, определяет философию в ее существе. Философия не происходит от мифа. Она про-ис-ходит лишь из мышления в мышление. Но мышление есть мышление бытия. Мышление не про-ис-ходит. Оно есть, коль скоро существует бытие. Однако падение мышления в науки и в веру — вот злая судьба бытия.

В раннюю пору своей судьбы к речи приходит сущее, *τὰ ὄντα*. Что же приносит в реченное изречение Анаксимандра из затаенной полноты таким образом при-бывающего? Предположительно, подлинный текст изречения гласит:

В обычном переводе:

κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις οὐς ἀδικίας.

«...по необходимости; поскольку они платят друг другу штраф и пени за свою несправедливость».

И теперь это изречение все еще состоит из двух предложений: от первого сохранились только последние слова. Мы начнем с разбора второго предложения.

Слово *αὐτά* устанавливает связь с названным в предыдущем предложении. Может иметься в виду лишь: *τὰ ὄντα*, присутствующее в целом, в настоящем и не в настоящем в не-сокрытии присутствующее. Ясно или нет названо это слово *ὄντα*, за ненадежностью текста это может оставаться открытым; *αὐτά* называет все присутствующее, существующее по

способу про-медлительного; богов и людей, храмы и города, море и землю (сущу), орла и змею, дерево и куст, ветер и свет, камень и песок, день и ночь. Все вместе присутствующее принадлежит одному присутствию, пока каждое при-существует при каждом в промедлении, про-медляя с другими. Слово «многие» (*πολλά*) не есть череда разрозненных предметов, за которыми что-то стоит, что их не-понятийно охватывает. Скорее в присутствии как таковом владычествует друг-при-друге-про-медление некоего сокрытого сбора. Вот почему Гераклит, обозревая это собирающее-единяющее и рас-крывающее существо в при-существии, называет это *Ἐν* (бытие сущего) логосом (*λόγος*).

Но как прежде всего постигает Анаксимандр всецелое присутствующего, про-медлительно прибывшего друг подле друга в несокрытии? Что повсюду в основании пронизывает это присутствие? Последнее слово изречения высказывает это. С него и должны мы начать перевод. Оно называет основную черту присутствующего: *ἡ ἀδικία*. Буквально это переводят как «несправедливость». Но есть ли буквальное также уже и дословное? Иными словами: считается ли это переводящее слово с тем, что приходит к речи в этом изречении? Стоит ли здесь перед глазами это *αὐτά*, целое промедлительно в несокровенности при-существующего?

Как далеко зашло в несправедливости это присутствующее? Что в этом присутствующем несправедливо? Разве это не право присутствующего, что оно время от времени про-медляет и мешкает и таким образом исполняет свое присутствие?

Прежде всего слово *ἀδικία* говорит о том, что *δίκη* остается в стороне. *Δίκη* по обыкновению переводят как «право». Поэтому в переводах этого изречения стоит даже слово «штраф». Если мы оставим наши юридические и моральные представления, если мы будем держаться приходящего здесь к речи, то тогда *ἀδικία* высказывает то, что там, где она владычествует над вещами, не все в порядке. Это значит: что-то «расчинилось». О чем же идет речь? О про-медлительно присутствующем. Но где же у при-существующего могут быть «сочинения»? И где там хотя бы одно сочинение? Как может оказаться при-

существующее без сочинения, ἄδικον, и как оно может расчиниться? Изречение недвусмысленно говорит, что присутствующее есть и ἄδικα, т.е. расчинилось. Однако это не может означать, что оно больше не есть при-существующее. Но это говорит также и не только, что при-существующее случайно или, возможно, по причине каких-то свойств расчинилось. Это изречение выскаживает: присутствующее как таковое присутствующее, каково оно есть, расчинилось. К присутствию как таковому должны принадлежать эти сочинения вместе с возможностью расчиняться. Присутствующее есть промедлительное. Промедление существует как переходное прибытие в отход. Промедление существует между про-ис-хождением и отходом прочь. Между этим двояким отсутствием существует присутствие всякого медлительного. Это «между» начинено про-медлительным. «Между» есть то сочинение, сообразно которому медлящее «учиняется» от происхождения сюда к отходу прочь. Присутствие медлящего вклинивается в «сюда» происхождения и «отсюда» отхода. Присутствие обеих сторон сочинено с отсутствием. Присутствие существует в таком сочинении. Присутствующее происходит от прибывания и переходит в отход, и то и другое одновременно, а именно, коль скоро оно — промедляет. Промедление существует в сочинении.

Но тогда промедлительное как раз есть в сочинении своего присутствия и никоим образом — теперь мы можем сказать — не в бес-чинстве, не в ἄδικα. И все же изречение высказывает так. Из постижения сущего оно изрекает, что ἄδικα есть основочерта этих ἑόντα.

Промедлительное существует как медлящее в сочинении, сочиняющем присутствие с двояким отсутствием. Но как присутствующее промедлительное, именно оно и только оно, может в то же время замедлить себя в своем промедлении. Прибывающее может даже на-стаивать на своем промедлении, во-первых, чтобы через это оставаться при-существенное в смысле прочного (устойчивого). Промедлительное настаивает на своем присутствии. Таким образом оно измывает себя из своего переходного промедления. Оно упирается в своеенрав-

ной настойчивости. Оно больше не уступает другому присутствующему. Оно упорствует, как будто это и есть замедление, в устойчивости пристаивания.

Существуя в сочинении промедления, присутствующее выходит из него и как промедлительное присутствующее есть в бесчинстве. Всякое промедлительное стоит в бесчинии. К присутствию присутствующего, к *ἐόν* этих *ἐόντα* принадлежит *ἀδικία*. Тогда стоять в бесчинии было бы существом всякого присутствующего. Таким образом, в раннем изречении мышления проявилось бы бессистематическое, чтобы не сказать нигилистическое, в греческом постижении бытия.

Значит, это изречение высказывает, что существо присутствующего состоит в бесчинии? Оно и говорит это и не говорит этого. Изречение, действительно, называет бесчиние как основную черту присутствующего, но с тем лишь, чтобы сказать:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην ... τῆς ἀδικίας

«Они должны платить пени» — переводит Ницше, «они платят штраф» переводит Дильс, — за свою несправедливость. Однако о платеже нигде нет и речи, равно как о штрафе или пенях и о том, что нечто подлежит штрафу или должно быть отомщено по разумению того, кого в первую очередь касается отмщение за праведное.

Между тем бессмысленная присказка «несправедливость вещей» уже прояснилась из продуманного существа промедлительно присутствующего как бесчиние в промедлении. Бесчиние состоит в том, что промедлительное стремится закоснеть в промедлении лишь как в устойчивом. Промедление как упорство, если мыслить его из сочинения промедлительного, есть восстание в одно голое продление. В своем присутствии, замедляющем присутствующее в наружной несокровенности, восстает некое наивное выстаивание. Через это повстанческое промедление промедлительное настаивает на голой устойчивости. Присутствующее существует тогда без сочинения, своего-ственного промедлению, и в противоположность ему. Изречение не высказывает, что промедлительно присутствующее расточа-

ется в бесчинии. Изречение высказывает, что это промедлительное ввиду бесчиния διδόναι δίκην дает сочинение.

Что значит здесь «давать»? Как, спрашивается, промедлительное, существующее в бесчинии, может давать сочинение? Может ли оно дать то, чего оно не имеет? Если оно дает, то не отдает ли как раз оно это сочинение? Куда и как дают сочинение промедлительно присутствующие? Мы должны вопрошать толковее, т.е. из предмета.

Каким образом присутствующее как таковое должно давать сочинение своего присутствия? Названное здесь «давать» может покоиться лишь в способе присутствия. Давать есть не только отдавать. В более изначальном смысле давать есть придавать. Такое «давать» позволяет, чтобы свойственное чему-то как принадлежное принадлежало чему-то другому. Принадлежащее к присутствующему есть сочинение его промедления, сочиняющее его с происходящим и отходом. В этом сочинении промедление содержит свое промедлительное. Таким образом, оно стремится не прочь в бесчиние голого упорствования. Сочинение принадлежит промедлительному, подлежащему в сочинение. Сочинение есть чин.

Δίκη, мыслимое из бытия как присутствия есть чинящесочиняющий чин. Ἀδικία, бесчиние есть бесчинство. Остается только необходимость это слово, капитально написанное, также и мыслить капитально из полной его речевой силы.

Промедлительно присутствующее присутствует, поскольку оно медлит, медля про-ис-ходит и от-ходит. Это промедлительное выстаивание перехода есть чинная устойчивость присутствующего. Она не настаивает как раз на простом упорствовании. Она не подпадает бесчинию. Она преодолевает бесчинство. Медля свое промедление, промедлительное позволяет чину принадлежать к своему существу как присутствию. Слово διδόναι называет такое позволение принадлежать. Взятое для себя, не в ἀδικία, не в бесчинстве состоит присутствие присутствия, но в διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας, в том, что присутствующее время от времени позволяет принадлежать чину. В настоящем присутствующее не притиснуть между не в на-

стоящем присутствующим отрезанно от него. В настоящем присутствующее есть настоящее постольку, поскольку оно позволяет себе принадлежать в не-настоящее.

διδόναι ... αὐτὰ δίκην ... τῆς ἀδικίας

оны, те самые, позволяют принадлежать чину (в преодоление) бес-чинства.

Приходящее здесь к речи постижение сущего в его бытии не пессимистично, не нигилистично, оно также и не оптимистично. Оно остается трагическим. Однако это слово высоко-парно. Но, предположительно, мы нападаем на след существа трагического не тогда, когда мы объясняем его психологически или эстетически, но когда мы прежде задумываемся над его способом существования, над бытием сущего, думая:

διδόναι ... δίκην ... τῆς ἀδικίας

Промедлительно присутствующее, та ἐόντα присутствует постольку, поскольку оно позволяет принадлежать чиняющему чину. Чему принадлежит чин сочинения и чему он подлежит? Когда промедлительно присутствующее дает чин и каким способом? Изречение непосредственно об этом ничего не высказывает, по крайней мере, пока мы до сих пор обдумывали его слова. Однако если мы будем следить за еще не переведенным, то оно, кажется, недвусмысленно высказывает то, к кому или к чему направляется διδόναι:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

Промедлительно присутствующее позволяет принадлежать чину ἀλλήλοις — друг другу. Так обыкновенно сплошь и рядом читают этот текст: ἀλλήλοις связывают с δίκην и τίσιν, в случае если вообще или менее толково это себе представляют и специально называют, как Дильт, в то время как Ницше даже опускает это при переводе. Мне же непосредственная связь ἀλλήλοις с διδόναι не кажется ни языково-необходимой, ни, прежде всего, оправданной предметно. Поэтому, исходя из предмета, остается задать вопрос, непосредственно ли к δίκην или же скорее к непосредственно предшествующему τίσιν только может относиться это ἀλλήλοις. Такое различие связано здесь с тем, как мы переведем καὶ, стоящее между δίκην

и τίσιν. А это, в свою очередь, определяется тем, что здесь высказывает τίσιν. Как правило, τίσις переводят словом «пени». Поэтому для διδόναι, напрашивается истолкование: «платить». Промедлительно присутствующее платит пени, вносит его как штраф (δίκη). Суд правомерный, тем более что нет недостатка и этой несправедливости, о которой, конечно, никто не умеет сказать правильно, в чем должна она состоять. Хотя и может τίσις означать пени, но, однако, не должно, поскольку при этом не называется существенное и изначальное его значение. Ибо τίσις значит «оценка». ЦениТЬ что-то значит: почитать что-то и таким образом удовлетворять этому ценимому. Существование этого «ценить», «удовлетворять» в добре может совершаться как благодеяние, в отношении же к дурному как пени. Однако такое простое объяснение слова ничего не дает нам для предмета этого слова в изречении, если мы не мыслим уже, как при ἀδικίᾳ и δίκῃ, из предмета, приходящего к речи в этом изречении.

За этим словом стоит αὐτὰ (τὰ ἔόντα), промедлительно присутствующие в бесчинстве существа. Пока они медлят, они промедляют. Они коснеют. Ибо в переходе от происхождения к отходу робко проходят они этот про-межуток. Они коснеют, они упираются. Коль скоро промедлительно медлящее коснется, оно, коснея, следует одновременно склонности застаиваться в этой косности — и даже настаивать на ней. Они опираются на эту устойчивую длительность и не считаются с δίκῃ, чином промедления.

Но таким образом упрямится друг перед другом уже каждое медлительное. Ни одно не обращает внимания на промедлительное существо другого. Промедлительные вещи не оглядываются друг на друга, каждая всякий раз из искательства такого продлевания, искательства, господствующего в самом промедлительном присутствовании и продиктованного им. Поэтому Промедлительные вещи не пускаются в простую безоглядность. Она сама тащит их в застаивание, так что они присутствуют там как присутствующие. Присутствующее в целом не распадается на такое лишь безоглядное и не

разрушается в неустойчивое. Скорее всего, изречение говорит теперь так:

διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοις

они, эти промедлительные вещи, позволяют принадлежать друг другу: оглядке друг на друга. Перевод **τίσις** через «оглядку» мог бы скорее уловить существенное значение «внимания» и «оценки». Это слово было бы мыслимо из предмета, из присутствия промедлительного. Но слово «оглядка» для нас слишком непосредственно именует человеческое существо, тогда как **τίσις** нейтрально, поскольку говорится более существенно о всяком присутствующем: **αὐτὰ (τὰ ἔοντα)**. Нашему слову «оглядка» не хватает не только необходимой широты, но прежде всего вескости, чтобы внутри этого изречения говорить как переводящее слово для **τίσις** и соответствовать **δίκῃ** как чину.

В нашей речи сейчас есть одно старое слово, которое мы, нынешние, примечательным образом знаем опять-таки лишь в отрицательной форме и, кроме того, в сниженном смысле, как и слово «бесчинство». Это последнее называет нам обычно, наряду с неподобающим и подлым поведением, лишь нечто такое, что делается плохо, грубым образом. Подобно этому мы пользуемся еще словом «негодяй» в значении постыдный и мерзкий: без угоды. Что значит эта угода, мы даже уже и не знаем. В наших средне-верхних диалектах слово «годить» называет тщательность, заботу. Последнее считается с тем, чтобы всякое другое оставалось в своем существе. Это «считается», если мыслить о промедлительном в отношении к наличию, есть **τίσις**, угода. Наше слово «угодить» принадлежит к этой у-годе и не имеет ничего общего с раболепством. Угодить значит: ценя что-то, позволять, допустить это как это самое. То, что мы заметили при слове «оглядка» (что оно называет человеческое отношение) относится также и к слову «годить». Но мы воспользуемся давнишним в этом слове, подхватим его в его существошироте заново и в соответствии с **δίκῃ** как чином будем говорить о **τίσις**, как об угоде.

Коль скоро эти про-медлительные вещи не полностью разрушают себя в беспредельном своенравии упорства ради

попросту коснеющего простаивания, чтобы таким образом в подобном искательстве теснить друг друга из присутствующего в настоящем, то они придают чин, διδόναι δίκην. Коль скоро эти промедлительные вещи дают чин, то одновременно всякий раз при этом они также придают угоду друг другу, διδόναι ... καὶ τίσιν ἀλλήλοις. Лишь когда мы помыслили τὰ ἔόντα прежде всего как присутствующее, а это последнее как целое промедлительного, только тогда к ἀλλήλοις примыслилось то, что оно называет в изречении какое-либо одно медлительное в присутствии ради другого медлительного внутри голой наружности несокрытого. Пока мы не продумали τὰ ἔόντα, слово ἀλλήλοις оставалось именем для неопределенного взаимоотношения внутри расплывчатой множественности. Чем строже мы мыслим в ἀλλήλοις множественность промедлительного, тем определеннее становится необходимая связь ἀλλήλοις с τίσις. Чем определеннее выступает эта связь, тем яснее мы узнаем, что διδόναι.. τίσιν ἀλλήλοις — придавать друг другу угоду, — есть способ, каким вообще медлят промедлительные вещи как при-существующие, т.е. διδόναι δίκην — придавая чин. Καί между δίκην и τίσιν есть не пустое, всего лишь написывающее «и». Это καί означает существование. Когда присутствующие придают чин, то совершается это таким образом, что они как промедлительные дают друг другу угоду. Преодоление бесчинства совершается, собственно, через придавать угоды. Это значит: в ἀδικία лежит как существование бесчинства — негодное.

διδόναι . . . αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

они придают чин и тем самым также и угоду друг ради друга (в преодолении) бесчинства.

Это придавать,— о чем говорит καί, есть нечто двойственное. Ибо двойственno определено существо ἔόντα. Промедлительное при-существует из сочинения между происхождением и отходом. Они присутствуют в «про-меж» некоего двоякого отсутствия. Промедлительные присутствуют в от-и до- своего про-медления. Они при-существуют как в настоящем присутствующее. Ввиду своего промедления дают они угоду, а имен-

но, одно промедлительное другому. Кому, однако, придают эти при-существующие чин сочинения?

На этот вопрос второе предложение изречения, теперь уже объясненное, не отвечает. Но это предложение дает нам некоторый намек, — дело в том, что одно слово пока еще у нас пропущено: «бідóнаі ұар аұтта... а именно, они придают...» Это ұар — «ибо», «именно» — вводит некоторое обоснование. Во всяком случае, второе предложение разъясняет, до какой степени так обстоит дело в предыдущем предложении, как там сказано.

Что высказывает переведенное второе предложение этого изречения? Оно говорит об әбұта, о при-существующем, что оно как промедлительное в негодном бесчинстве предоставлено самому себе и как оно, будучи так при-существующим, преодолевает бесчинство тем, что придает чин и угоду друг ради друга. Это «придает» есть способ, которым медлит промедлительное и таким образом при-существует как присутствующее. Второе предложение этого изречения называет присутствующее в способе его присутствия. Это изречение говорит о присутствующем про его присутствие. Оно ставит его под освещение помысленного.

Второе предложение дает разъяснения по присутствию присутствующего. Поэтому первое предложение должно называть само это присутствие, а именно, насколько оно определяет присутствие как таковое, ибо лишь в этом случае и лишь настолько второе предложение, — в обратной связи через ұар с первым, — может объяснить присутствие от присутствующего. Присутствие в отношении к присутствующему всегда есть то, сообразно чему существует присутствующее. Первое предложение называет присутствие, сообразно которому от первого предложения сохранились только последние три слова:

... катà тò ҳреѡн

Переводят: по необходимости. Сначала мы оставляем тò ҳреѡн непереведенным. И все-таки даже так мы уже можем двояким способом мыслить по поводу тò ҳреѡн исходя из разъясненного второго предложения и из рода его обратной связи с первым. Во-первых, что оно (тò ҳреѡн) называет при-

существо при-существующего, во-вторых, что в этом *χρεών*, когда оно мыслит присутствие присутствующего, каким-то образом мыслится связь присутствия с присутствующим, поскольку иначе связь бытия сущим может происходить лишь из бытия и покоиться в существе бытия.

Этому *τὸ χρεών* предпослано *κατά*. *Κατά* означает: сверху вниз, поверх. *Κατά* отсылает назад к такому, от которого как от высоты существует нечто нижнее под ним и вслед за ним. То, в обратной связи с чем сказано *κατά*, имеет в себе уклон, по которому то или иное событие может стрястись.

В уклоне откуда и вслед чему, однако, может существовать присутствующее как при-существующее, если не вслед и не в уклоне присутствия? Промедлительно присутствующее медлит *κατὰ τὸ χρεών*. Как бы ни должны мы были мыслить *τὸ χρεών*, это слово есть самое раннее имя для продуманного *τόν* этих *έόντα*; *τὸ χρεών* есть наиболее древнее имя, в котором мышление приносит к речи бытие сущего.

Промедлительно присутствующие вещи присутствуют, пока они преодолевают негодное бесчинство, *ἀδικία*, которое как существовозможность владычествует в самом промедлении. Присутствие присутствующего *есть* такое преодоление. Оно исполняется через то, что промедлительные вещи придают чин и тем самым угоду друг ради друга. Ответ на вопрос, кому придается чин, дан. Чин принадлежит тому, вдоль чего присутствие, и тем самым преодоление, существует. Чин есть *κατὰ τὸ χρεών*. Таким образом высвечивается, хотя еще только в далекой дали, существо *χρεών*. Поскольку оно как существо присутствия существенно связывается с присутствующим, поскольку в этой связи должно заключаться, что *τὸ χρεών* учи-
няет чин и тем самым также и угоду.

Χρεών учиняет, чтобы вдоль него присутствующее придавало чин и угоду. *Χρεών* доставляет такое учинение присутствующему и уделяет ему таким образом способ его при-бытия как промедление промедлительного.

Присутствующее присутствует, преодолевая бес- в бесчинстве, эту *ἀ* — в *ἀδικία*. Это *ἀπό* в *ἀδικία* соответствует

как тò хрéѡн. Переходное ȝàр во втором предложении напрягает тетиву от одного к другому.

До сих пор мы пытались мыслить лишь то, что тò хрéѡн называет, судя по напряженному в обратной связи с ним второму предложению изречения, не задаваясь вопросом о самом этом слове. Что значит тò хрéѡн? Мы объясняем первое слово изречения в последнюю очередь, так как оно по предмету есть первое. По какому предмету? По предмету присутствия присутствующего. Но предмет бытия есть бытием *сущего*.

Речевая форма этого загадочно многозначного генетива называет генезис, происхождение присутствующего из присутствия. Однако существом обоих остается скрыть и существо этого происхождения. Не только оно, но даже и связь между присутствием и присутствующим остается непродуманной. От раннего времени кажется, будто присутствие и присутствующее есть как бы каждое само по себе. Непредвиденно и само присутствие становится присутствующим. Представленное от присутствующего, оно становится присутствующим поверх всего и тем самым высшим присутствующим. Когда называется присутствие, уже представляется присутствующее. В самой основе присутствие как таковое не отличается от присутствующего. Оно считается лишь наиболее общим и высшим присутствующим и тем самым считается присутствием как таковым. Существо присутствия, а с ним и отличие присутствия от присутствующего остается забытым. *Забвение бытия есть забвение различия бытия и сущего.*

Однако это забвение различия никоим образом не есть следствие некоей забывчивости мышления. Забвение бытия принадлежит к укутенному в самом этом забвении существу бытия. Оно принадлежит к судьбе бытия столь существенно, что раннее утро этой судьбы начинается как разоблачение присутствующего в его присутствии. Это значит, свершение бытия начинается с забвения бытия, с тем чтобы бытие с его существом, с его отличием от сущего, удерживать при себе. Различное выпадает. Оно остается забытым. Впервые раскрывается различие, присутствующее и присутствие, но не как различное. Скорее этот ранний след различия даже стирается, через то,

что присутствие самоявляется как присутствующее и находит свое происхождение в некоем высшем присутствующем.

То забвение различия, с которого начинается, чтобы в нем завершиться, судьба бытия, не есть все же недостаток, но есть богатейшее и огромнейшее происшествие, в котором решается мириистория. Это есть про-ис-шествие метафизики. Теперь то, что *есть*, уже стоит в тени предшествовавшей судьбы забвения бытия.

Однако различие бытия и сущего тогда лишь может прийти в постижение-опыт как нечто забытое, когда оно уже разоблачило себя перед присутствием присутствующего и таким образом запечатлело след, сохраняющийся в речи, к которой приходит бытие. Так размышляя, мы смеем предположить, что различие выяснило себя скорее в более раннем слове бытия, чем в позднем, не будучи, однако, когда-либо названным как таковое. Поэтому просветление различия не может значить также и то, что различие являет себя как различие. Пожалуй, напротив, в присутствии как таковом может свидетельствоваться связь с присутствующим, но так, однако, что присутствие приходит к слову *как такая связь*.

Именно это называет раннее слово бытия, *τὸ χρεόν*. Правда, мы обманывали бы самих себя, если бы хотели полагать, что расчленяя значение слова *χρεόν* достаточно далеким этимологизированием, мы могли бы таким образом точно уловить это различие и раскрыть его существо. Только когда непродуманное забвение бытия мы постигнем как долженствующее мыслиться из былого и давно постигнутое постигнутоими как можно далее из судьбы бытия, тогда, возможно, это раннее слово сумеет призвать позднее припоминание.

Обычно слово *χρεόν* переводят как «необходимость». При этом разумеют принуждающее, неизбежное долженствование. Однако мы заблуждаемся, окончательно останавливаясь на этом производном значении. В *χρεόν* лежит *χράω*, *χράομαι*. Отсюда берет значение и *ἡ χείρ* рука. *Χράω* значит: я прикладываю руку к чему-то, а много позднее, я затрагиваю что-то или иду к нему в руки. Таким образом, *χράω* значит также

«давать в руки», «вручать» и «выдавать на руки», предоставлять некоторому при-надлежанию. Это вручение есть, однако, такого рода, что оно держит в руке это предоставление, а вместе с ним и предоставляемое. В причастии *χρέων* поэтому первоначально ничего не сказано о принуждении или долженствовании. И столь же мало это слово означает прежде всего и в целом некое попустительство или распоряжение.

Тем более если мы примем во внимание, что нам следует мыслить слово из Анаксимандрова изречения, то слово это может называть лишь «существующее» в присутствии присутствующего, т.е. ту связь, которая довольно темно высказывается в этом генетиве. Тогда *τὸ χρέων* есть вручение присутствия, вручение, вручающее присутствие присутствующему и таким образом присутствующее как таковое удерживающее в руке, т.е. взыскивающее его в присутствии.

В существе самого присутствия владычествующая связь с присутствующим есть одна-единственная. Она остается совершенно несравнимой с какой-либо другой связью. Она принадлежит к единственности самого бытия. Таким образом, чтобы назвать это существующее бытия, речь должна найти нечто единственное, это единственное слово. При этом легко вычислить, сколь рискованно каждое мыслящее слово, присуждаемое бытию. И все же это рискованное (слово) не невозможно, так как бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь. Трудность лежит не столько в том, чтобы найти в мышлении слово бытия, сколько, скорее, в том, чтобы найденное слово удержать чистым и в его собственном мышлении.

Анаксимандр говорит: *τὸ χρέων*. Мы отваживаемся на перевод, который звучит странно и поначалу остается необяснимым: *τὸ χρέων* — употребление.

В таком переводе мы льстимся мыслью, что греческое слово может иметь значение, не чуждое самому этому слову и не противоречащее тому предмету, который оно называет в изречении. При всем том такой перевод прелестен. И он ничего не теряет от этого характера, даже если мы помыслим, что всякий перевод в поле мышления столь же пре-лестен.

В какой же мере $\tauὸ\ \chiρεῶν$ есть употребление? Странность такого перевода смягчается, если мы вдумчивее истолкуем слово нашего языка. Обычно мы понимаем «употребляться» в смысле «использоваться» и внутри такого использования быть необходимым. В обыкновении такого использования необходимое становится необходимым. В обыкновении такого использования необходимое становится употребительным. Это потребное и есть в употреблении. Но не в этом обычном и производном значении должно мыслиться здесь «употребление» как перевод слова $\tauὸ\ \chiρεῶν$. Мы настаиваем скорее на коренном значении: потреблять есть требити, как латинское *frui*, сравни наше «фрукт» и «утроба». Мы переводим *frui* как «вкусить», однако «вкусить» значит: веселиться (радоваться) какому-то предмету и таким образом иметь это в употреблении. Вкусить разумеет лишь в производном значении голое поглощение и хлебание. Названное основозначение «потребления» как *frui* встречается у Августина, когда он говорит: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis* (*De moribus eccl. Lib. I, C. 3; cp. De doctrina christiana lib. I, C. 2–4*).

В слове *frui* лежит *praesto habere*; *praesto*, *praestum* называется по-гречески $\boldsymbol{\upsilon}\boldsymbol{\lambda}\boldsymbol{\kappa}\boldsymbol{\epsilon}\boldsymbol{\mu}\boldsymbol{\epsilon}\boldsymbol{\nu}\boldsymbol{o}\boldsymbol{v}$, в несокрытом уже предлежащее, $\boldsymbol{\alpha}\boldsymbol{\beta}\boldsymbol{\sigma}\boldsymbol{\alpha}$, т. е. промедлительно присутствующее. Поэтому «употребляться» свидетельствует: нечто присутствующее допущено присутствовать как присутствующее: *frui*, требити, употреблять, употребление означают: что-то вручать его собственному существу и взыскательно удерживать это в руке как таким образом присутствующее.

В переводе слова $\tauὸ\ \chiρεῶν$ употребление мыслится как существующее в самом бытии. Требити, *frui*, говорится уже не об одном лишь поведении вкушающего человека и тем самым в отношении какого-то сущего, будь это даже высшее сущее (*fruitudo Dei*) как *beatitudo hominis*, но употребление называет теперь способ, каким существует само бытие, будучи связано с присутствующим и каким бытие затрагивает и обрабатывает присутствующее как присутствующее: $\tauὸ\ \chiρεῶν$.

Употребление вручает присутствующее в его присутствие, т.е. в промедление. Употребление предоставляет присутствующему долю его промедления. Уделяемое промедление промедлительного покоится всякий раз в сочинении, сочиняющем присутствующее в промежуток между двояким отсутствием (происхождение и отход). Это сочинение промедления о-граничивает и о-пределяет присутствующее как таковое. Предварительно присутствующее, — *τὰ ἔοντα*, отсутствует на пределе (*πέρας*).

Употребление как уделение доли сочинения есть имеющее быть уделенным сочинительство: учинение чина, а с ним и угоды. Употребление вручает чин и угоду таким способом, что оно заранее удерживает за собой это вручение, собирает его к себе и сокрывает это как присутствующее в присутствии.

Однако употребление, которое, учиняя чин, о-граничивает присутствующее, вручает предел, это употребление есть таким образом и *τὸ χρεόν* и *τὸ ἀπειρον* — то, что есть без предела, коль скоро оно отсутствует в том, чтобы положить предел промедления промедлительно присутствующему.

По той традиции, которую сообщает Симпликий в своем комментарии к «Физике» Аристотеля, Анаксимандр говорит, должно быть, что присутствующее имеет происхождение своего существа в том, что существует без предела: *ἀρχὴ τῶν δυντῶν τὸ ἀπειρον*. Существующее без предела не сочиняется через чин и угоду; не есть присутствующее, но оно есть *τὸ χρεόν*.

Употребление, учиняя чин и угоду, выпускает когда-либо присутствующее в промедление и предоставляет его промедлению. При этом также уже допускается постоянная опасность, что оно закоснеет из медлительного настаивания в голое упорство. Так употребление остается в себе равно и вручением присутствия в бесчинство. Употребление чинит это «бес-».

Поэтому промедлительно присутствующее может присутствовать, лишь придавая чин и тем самым угоду: употреблению. Присутствующее присутствует *κατὰ τὸ χρεόν*, вдоль употребления. Последнее есть учиняющее и взыскивающее собирание присутствующего в его там и сям промедлительное присутствие.

Перевод *τὸ χρεόν* через употребление происходит не из логического-лексического размышления. Выбор слова «употребление» происходит из предшествующего перевода мышления, пытающегося мыслить различие в существе бытия, к роковому началу забвения бытия. Слово «употребление» диктуется мышлению в постижении забвения бытия. Всякий след того, что, собственно, подобает мыслить в слове «употребление», указывает по-видимому, *τὸ χρεόν*, указывает след, исчезающий из виду в судьбу бытия, которая развертывает себя существенно как западная метафизика.

Изречение Анаксимандра, мысля присутствующее в его присутствии, объясняет то, что называет *τὸ χρεόν*. *Χρεόν*, мыслимое в этом изречении, есть первое и высшее истолкование того, что греки постигают под именем *Μοῖρα* как уделение доли. Этой *Μοῖρα* подчиняются боги и люди. *Τὸ χρεόν*, употребление, есть выдавание на руки, вручающее присущее в промедление внутри несокровенного. *Τὸ χρεόν* скрывает в себе еще не снятое существо просветляюще-оберегающего сбора. Употребление есть сбор: *ὁ Λόγος*. Из продуманного существа этого *Λόγος* определяется существо бытия как единствующего единого: *Ἐν*. То же *Ἐν* мыслит и Parmenid. Он мыслит единство этого единствующего в конечном счете как *Μοῖρα* (Фр. VIII, 37). *Μοῖρα*, мыслимая из существопостижения бытия соответствует *Λόγος* Гераклита. Существо этих *Μοῖρα* и *Λόγος* предумышлено в *Χρεόν* Анаксимандра.

Прослеживать зависимости и влияния между мыслителями есть недоразумение мышления. Каждый мыслитель зависит, а именно от призыва бытия. Простор этой зависимости стоит до свободы вводящих в заблуждение влияний. Чем пространнее эта зависимость, тем могущественнее свобода мышления, тем сильнее для него опасность блуждая, промахнуть мимо однажды уже помысленного, и тем не менее, а возможно, как раз только так, помыслить *то же самое*. Мы, поздние, прежде всего должны помыслить в памяти, конечно же, это изречение Анаксимандра, чтобы обдумать промысленное у Parmenida и Гераклита. При этом расшатывается то ложное требование, по

которому философия первого должна быть учением о бытии, а философия второго — учением о становлении.

Но, чтобы мыслить изречение Анаксимандра, нам необходимо прежде всего вновь и вновь совершать односложный шаг, посредством которого мы пере-ступаем к тому, что вообще высказывает неизреченное слово *ἐόν*, *ἐόντα*, *είναι*. Это слово высказывает: присутствие в несокровенности. В этом скрывается еще: *присутствие само приносит с собой несокровенность*. Несокровенность сама есть присутствие. Оба суть то же самое, но не суть подобное.

При-существующее есть в настоящем и не в настоящем существующее в несокрытости. Вместе с *Ἀλήθεια*, принадлежащей к существу бытия, совершенно непродуманной остается *Λήθη*, а как следствие этого также и «в настоящем» и «не в настоящем», т. е. та округа голой наружности, в которую прибывает каждое присутствующее и внутри которой разворачивается и ограничивает себя друг-ради-друга-присутствие про-медлительных вещей.

Пока сущее есть присутствующее способом промедлительного, оно может являть себя, прибыв в несокрытость и про-медляя в ней. Самоявление есть существоследование присутствия и его способа. Являющее себя и только оно впервые обнаруживает, все еще мыслимое как присутствие, лик и вид. Лишь то мышление, которое заранее мыслит бытие как присутствие в несокрытости, может мыслить присутствие и присутствующее как *ἰδέα*. Но промедлительно присутствующее медлит также и как выводимое в несокрытость. Оно выводится в то же время как оно, восходя от себя самого, само себя выводит. Оно выводится, в то же время как оно про-из-водится человеком. С обеих точек зрения прибывшее в несокрытость есть известным образом *ἔργον*, мыслимое по-гречески; про-из-ведение. Присутствие присутствующего, ввиду этого в свете присутственности мыслимого *ἔργον* — характера, может постигаться как существующее в про-из-веденности. Это и есть *ἐνέργεια*.

Та *ἐνέργεια*, которую Аристотель мыслит как осново-черту присутствия этого *ἐόν*, та *ἰδέα*, которую Платон мыслит

как осново-черту присутствия, тот Λόγος, который как осново-черту присутствия мыслит Гераклит, то Χρεόν, которое Анаксимандр мыслит как существующее в при-существии, называют то же самое. В сокрытой области того же самого есть единство единствующего единого, Ἐν, мыслимое каждым мыслителем по-своему.

А между тем вскоре наступает такая эпоха бытия, в которой ἐνέργεια переводится через *actualitas*. Греческое рассыпается и являет себя вплоть до наших дней лишь в римской чеканке. *Actualitas* становится действительностью. Действительность становится объективностью. Но и она, в свою очередь, чтобы оставаться в ее существе, нуждается еще в предметности, в характере присутствия. Это есть презенция в репрезенции представления. Решающий поворот в судьбе бытия как *ἐνέργεια* ложит в переходе к *actualitas*.

Может быть, это вызвано просто переводом? Лучше, пожалуй, поучимся думать, что может случиться в переводе. Эта поистине роковая встреча в историческом свершении есть безмолвное событие. Но в нем говорит судьба бытия. В какую речь переводит нас вечерний Запад?

Попытаемся теперь перевести это изречение Анаксимандра:

...κατὰ τὸ χρεόν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις
ιης ἀδικίας

«...вдоль употребления: а именно, они придают чин и тем самым также угоду одному другому (в преодоление) бес-
чинства».

Мы не умеем доказать этот перевод научно и не смеем перить ему, опираясь на какой-либо авторитет. Научное доказательство было бы слишком плоским. Вере уже нет места в мышлении. Этот перевод позволяет лишь мыслить себя, причем в мышлении этого изречения. Мышление же есть стихо-
слагание истины бытия в исторически-былом собеседовании мыслящих.

Вот почему это изречение не призовет нас, пока мы разъясняем его лишь историко-научно и филологически. Это

изречение странным образом призывает нас лишь после того как мы, отложив наши собственные притязания обычного представления, продумали, в чем состоит смущение теперешней судьбы мира.

Человек стремится охватить целое земли и ее атмосферу, присвоить себе сокрытую власть природы в форме ее сил и под-чинить ход исторического совершения планам и порядкам некоего землеуправления. И тот же мятежный человек не в состоянии просто ответить на вопрос, что есть? или, что это есть? или сказать, что некая вещь есть.

Целое сущего есть единый предмет одной-единственой воли к покорению. Простота бытия рассеяна в одной-единственной забывчивости.

Какой смертный может вы-мыслить всю пропасть этого смущения? Можно пытаться закрыть глаза перед этой бездной. Можно воздвигать одну иллюзию за другой.

Пропасть не уступает.

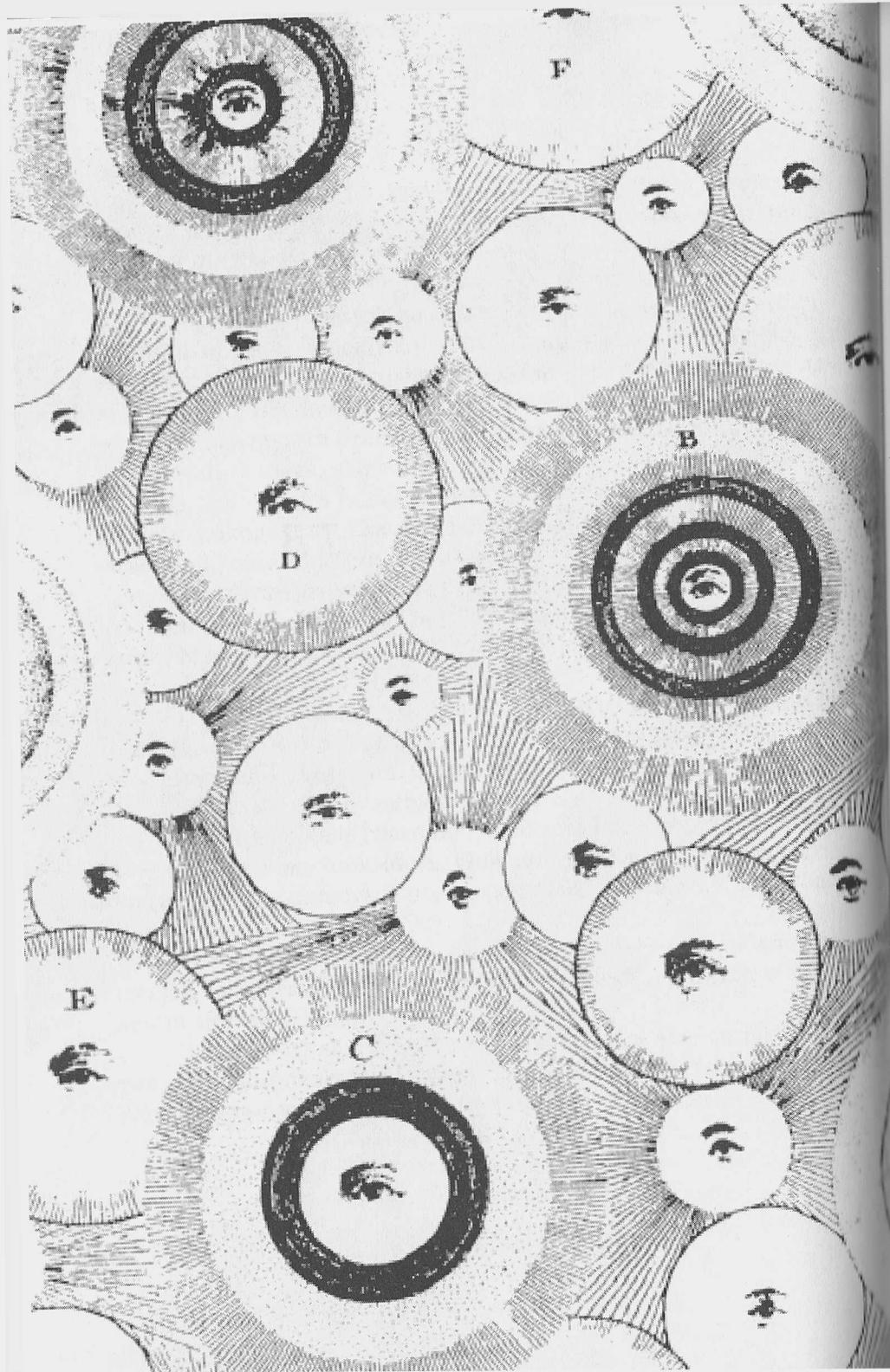
Теории природы, учения об историческом свершении не разрешают этого смущения. Они замутняют все это в непознаваемое, ибо сами они пытаются из этого смущения, лежащего за различием сущего и бытия.

Есть ли вообще спасение? Оно есть прежде всего и только тогда, когда есть опасность. Опасность есть, если само бытие приходит в крайность и переворачивает забвение, происходящее из него самого.

Но когда же бытие в существе своем у-по-требляет существо человека? Когда существо человека покоится в мышлении истины бытия?

Тогда мышление должно стихослагать над загадкой бытия. Это приносит утреннюю рань продуманного в близость того, что предстоит еще продумать.

TB



Стихослагающая герменевтика М. Хайдеггера

Во всех своих сочинениях М. Хайдеггер продемонстрировал такой путь философского исследования, при котором собственная авторская постановка проблем и разрешение их неотделимы от попутного рассмотрения материала, составляющего традиционный предмет истории философии. Причина здесь не только та, что в качестве культурфилософа он обязан быть также и культурным писателем, свободно владеть и распоряжаться всем арсеналом «культурных предметов». М. Хайдеггер постоянно апеллирует к авторитету мыслителей прошлого или опровергает их, поправляет, уточняет — это он называет «собеседованием». В беседе, по выражению М. Хайдеггера, «веселится общительное сознание», которое «и не отвергает противостремительного полагания и не довольствуется уступчивым согласием»¹.

И все же, если поставить вопрос так: какие, собственно, историко-философские результаты можем мы найти в литературном (опубликованном) наследии М. Хайдеггера? — ответ будет весьма и весьма затруднителен.

Дело не только и не столько в том, что в истолкованиях и оценках того или иного предшественника М. Хайдеггер обнаруживает мощные тенденции субъективного пристрастия и произвола — в большей или меньшей степени этим грешат

¹ Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1954, S. 11.

все историки философии, иначе они не были бы людьми. Но дело в том, что его собеседование с объектом исследования всегда остается уникальным событием его личной биографии и не может быть принято в актив историко-философской науки по той простой причине, что никем не может быть повторено. Предъявляемые к научной работе требования доказательности и связанных с этим признаков как раз и преследуют эту цель: дать возможность каждому повторить исследование, пусть в более выгодных условиях уже найденного результата. М. Хайдеггер оставляет свои пути по большей части неисповедимыми, чуждаясь научного доказательства как «слишком плоского»², не оставляя также места и для веры или опоры на какие-то авторитеты («вере нет места в мышлении»)³. «Коль скоро у нас есть Вещь перед глазами, а в сердце — слух к Слову, тогда мы имеем счастье Мыслить», — пишет он⁴. «Немногие достаточно осведомлены в разнице между проштудированным предметом и продуманной вещью»⁵. «Мышление же есть стихослагание истины бытия в исторически свершающемся собеседовании мыслящих»⁶. Чрезвычайно важной для понимания историко-философской концепции М. Хайдеггера представляется его статья «Изречение Анаксимандра», замыкающая сборник «Тропы в чащобе» (Holzwege).

По самым внешним признакам указанную статью можно принять за попытку особенно вдумчивого и по-новому обоснованного перевода известного фрагмента, дошедшего под именем Анаксимандра и говорящего о каком-то воздаянии за несправедливость существующих вещей. В более существенных моментах — это работа с широким историческим и методическим горизонтом: размышление над традиционным переводом этого фрагмента и попытка доискаться до смысла его зага-

² Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. Main, 1957, S. 343.

³ Ibidem.

⁴ Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens... S. 9.

⁵ Ibidem.

⁶ Heidegger M. Holzwege... S. 343.

дочных выражений становится для М. Хайдеггера поводом к постановке и обсуждению сложного спектра проблем, одно перечисление которых потребовало бы объема и средств серьезной научной работы. Вот некоторые из них: каковы критерии оценки и предпосылки понимания изреченного философом? И в этой связи — каковы возможность и необходимость отвлечения и отделения речи от предмета в изречении? Есть ли и каковы основания для пересмотра утвердившейся традиции в изучении так называемых «досократиков», когда самое это собирательное наименование уже задает предвзятость, поскольку критерий рассмотрения — сократическая, а точнее, платоновская или аристотелевская философия — тут уже задан? Не следует ли вывести так называемое «архаическое», раннее, мышление из разряда преамбулы к философии классического иска Греции и дать ему место на иной скале ценностей, где первые философы античной Греции станут первыми философами Запада, и вернуть им всю полноту и силу «начала»? не должен ли «конец» этого западного мышления (как, скажем, он представлен в философии Ницше) прояснить нам его начало? Наконец, можно ли защитить перевод (и понимание) древнего изречения от произвола интерпретатора и не следует ли, напротив, признать произвол и насилийственность интерпретации не просто допустимыми ее чертами, но ее фундаментом и структурой?⁷ Именно в связи с последним вопросом М. Хайдеггер делает следующее заявление.

«Изречение мышления поддается переводу лишь в собеседовании мышления с его изреченным. Мышление, однако, есть стихослагание, причем не только некий род поэзии в смысле стихотворчества (версификации) или песнопения. Мышление бытия есть изначальный способ стихослагания. В нем прежде всего речь только и приходит к речи, а это значит — приходит в свое существо. Мышление скажет диктат истины бытия. Мышление есть изначальное *dictare*. Мысле-

⁷ Ibidem, S. 296–303.

ние есть прапоэзия, которая предшествует всякому стихотворчеству, равно как и всякому поэтическому в искусстве, поскольку то выходит в творение внутри области речи. Всякое стихослагание, в этом более широком и более тесном смысле поэтического, в основании своем есть мышление. Стихослагающее существо мышления хранит силу истины бытия. Поскольку мыслящий перевод тем самым стихослагает, стихотеснит (*dichtet*), постольку перевод, которым могло бы высказаться это древнейшее изречение, оказывается необходимо насильтственным»⁸.

В словесной вязи этого пассажа переплетаются два этимологических мотива: поэзия, *dichten*, сближается этимологически с латинским словом *dictare*, а кроме того, значение обоих возводится к смыслу, сохраненному в немецком прилагательном *dicht* — тесный, плотный, густой — отсюда и смысл притеснения в *dictare* и оттенок насильтственности и диктата в понятии стихосложения.

Итак, поэзия в качестве первомышления и мышление в качестве прапоэзии диктуют истину бытия и определяют насильтственность вдумчивого перевода. В тексте данной статьи идея эта не получает иного подкрепления, кроме уже упоминавшихся этимологических сближений⁹, которые, в свою очередь, тоже не подкрепляются обычными в таких случаях ссылками

⁸ Ibidem, S. 302–303.

⁹ В уже упоминавшемся сочинении «Из опыта мышления» родство мышления и поэзии утверждается в таких выражениях: «Поэтический характер мышления еще не распеленут. Там, где он обнаруживается, он на долгое время уподобляется утопии некоторого полупоэтического разумения. Однако мыслящая поэзия есть топология бытия. Она указывает ему местопребывание его существа... Пение и мышление суть соседние стволы поэзии. Они вырастают из бытия и достигают его истины». См.: Aus der Erfahrung des Denkens... S. 23.

на этимологические словари или исследования. Так поступает М. Хайдеггер и в других своих работах, когда ему приходится в обоснование того или иного хода мысли обращаться к этимологизированию. За это его не раз критиковали специалисты-филологи, изобличая надуманность или неточность его этимологий¹⁰. Это справедливая критика, однако, применительно к построениям М. Хайдеггера не вполне попадает в цель. Скорее следовало бы критиковать того мыслителя, который вздумал бы и впрямь строить сколько-нибудь серьезную разработку понятия на фундаменте конкретно-научных справок об этимологическом составе или об истории морфолого-лексического формирования обозначающего данное понятие слова. М. Хайдеггер достаточно искусен в тонкостях филологии, чтобы не предаваться этому нелепому занятию. Не цепь исторических злоключений слова, пусть даже отражающих развитие понятия и общественное развитие, занимает М. Хайдеггера, когда он углубляется в этимологию. В своих филологических опытах он следует восходящей к романтизму традиции, которая видит в языке «исповедь народа», к этимологии слова он обращается лишь для того, чтобы представить запечатленный или некогда обнаруженный в его морфолого-лексической структуре так называемый «внутренний образ слова», который, как создание народной мудрости, принадлежит вечности, не подвластен историческим перипетиям, не составляет предмета научных штудий и может быть лишь услышан, воспринят, продуман внимательным слухом, чуткой душой, вдумчивой мыслью. Вот почему М. Хайдеггер по-своему вполне последователен, распоряжаясь в этимологическом хозяйстве со смелостью поэтов, для которых близкое звучание слов — веский повод для сближения их в стихе и для смысловой их ассоциации. Этот поэтический прием известен из древности под именем *figura etymologica*, характерен он и для германской поэзии, сберегающей традиции своего древнего аллитерационно-

¹⁰ См.: Friedländer P. Platon. Berlin, 1954; XI, Aletheia; Classen C.J. Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens. München, 1959, VI, Etymologische Erklärungen, S. 94 ff.

го стиха. В своих собственных опытах версификации М. Хайдеггер тоже опирался на тот дополнительный ритм, который сообщают стиху такие аллитерационные пары:

Weg und Waage
Steg und Sage
Finden sich in einem Gang

Geh und trage
Fehl und frage
Deinen einen Pfad entlang¹¹.

Еще пример:

Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt.

Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt¹².

Для читателя, на понимание которого уповал М. Хайдеггер, поэтико-философское этимологизирование было вещью совершенно привычной и даже никак особенно не примечательной. Если автору хочется в *dichten* ощущать *dicht* и угадывать *dictare* — чуда в этом нет. Чудеса начинаются позже, когда вместо перевода с теми или иными модификациями общепринятого: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»¹³, — изречение Анаксимандра приобретает к концу ста-

¹¹ Aus der Erfahrung des Denkens... S. 5.

¹² Ibidem, S. 27.

¹³ Маковельский О. Досократики. Ч. 1, Казань, 1914, Анаксимандр В 1.

тый следующий вид: «...по употреблению; ибо они придают друг другу чин и угоду (в преодоление) бесчинства»¹⁴.

Что за странный чин? Что за угода? Какое употребление? Не говоря уже о том, что в «употреблении» таких старых вычурных или вовсе выдуманных слов нет никакой необходимости, — откуда этот смысл? Почему так переводятся греческие слова *τίσις*, *δίκη*, *ἀδικία*?

М. Хайдеггера как писателя трудно представить говорящим только по-немецки, или сказать точнее — на так называемом литературном немецком языке. Сплошь и рядом он переходит на древне-греческий и латынь, но не на языки своей школьной юности, а на свой собственный греческий, равно как и на собственную латынь — и более того, его немецкий — тоже его собственный немецкий язык, на непонятность которого сетуют часто и те читатели, для которых немецкий язык — родной, что же касается переводов на другие новые языки, то хайдеггеровский текст как задача для переводчика по степени трудности может оставить позади любую другую. Работая над переводом статьи «Изречение Анаксимандра», расшифровывая фраза за фразой ее сложно-сцепленный текст, подбирая ключи к заданным автором этимолого-герменевтическим уравнениям, и также сопоставляя свои наблюдения над закономерностями построения этого сочинения с вышеприведенной авторской декларацией относительно изначальной пра-поэтической сущности мышления, мы приходим к выводу, что рассматриваемый опус представляет собой не что иное, как стихотворение, крайне тщательно и глубоко продуманно отданное именно как стихотворение, правда не в том непосредственном смысле, в каком любой неискушенный читатель способен отличить стихи от прозы, но в смысле несколько ином, не столь непосредственном, однако для искушенных знатоков стиха и поэтического совершенства бесспорном. Разумеется, мы здесь не находим отчетли-

¹⁴ «... Entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs» — Holzwege, S. 342.

вого стихотворного размера, периодической строфики, рифмы и прочих самоочевидных признаков стиха. Однако эти внешние приметы, как теперь признано, не составляют существенного отличия стиха от прозы; так рифма, например, возникла как раз в прозе именно как следствие ее стройной и равномерной периодичности¹⁵. Не в рифме и не в ритме, даже не в метре отличие стиха от прозы, но в особом способе смыслообразования и смыслосуществования речи, поскольку фонетическая регулярность не возбраняется и в прозе, до тех пор пока она не идет в ущерб смыслу сказанного, тогда как в стихах, если в безупречно организованном ритмико-метрико-симфоническом целом смысл не выявляется также легко и непринужденно, как в прозе, — то тем хуже для смысла; наиболее явственный пример этому — детские игровые песенки, считалки и стишки собственного детского сочинения. Именно на этот случай смысловой стесненности существует «поэтическая вольность» — *licentia poetica* — которая на самом деле оборачивается поэтической деспотией, тиранией рифм, строф, метров, ритмов, позволяющая, но и диктуя стихотворному языку выражения и конструкции, не вполне правильные и не всегда изящные, каких чуждается простая и ясная проза. Так, у Пушкина:

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю...

Стих допускает это корявое расположение «бездны на краю», подобное которому трудно представить в пушкинской прозе.

Случается даже, что стих не только допускает расплывчатость выражения, но и диктует слова смысл, далекий от того, который преследовал автор, а подчас и противоположный ему. Об этом, как и о других, отчасти упоминавшихся здесь, кардинальных свойствах и потенциях стиха подробно пишет Ю. Ты-

¹⁵ Совсем недавно об этом напомнил С.С. Аверинцев в статье «Традиция греческой «диалектики» и возникновение рифмы» / Контекст — 1976. М., 1977, С. 81–99.

нинов в книге «Проблема стихотворного языка», отражающей, кстати, круг идей и откровений, очень близкий тому, в котором складывались филологические интуиции М. Хайдеггера. Ю. Тынянов приводит такой пример из Батюшкова:

И гордый ум не победит
Любви, холодными словами...¹⁶

Запятая во втором стихе, отделяющая внутри простого предложения совсем не обособленное косвенное дополнение, — это та самая «поэтическая вольность», вызванная жесткой необходимостью отделить «холодные слова» от «любви», ибо стих своим ритмическим единством связывает их теснее, чем группу «ум не победит любви», и без того ослабленную разрывающим ее переносом. Ю. Тынянов настойчиво обращает наше внимание на то, что каждый стих составляет самостоятельное единство, тесный стиховой ряд (заметим, как близка здесь терминология к хайдеггеровской). Вот почему не только наша необразованность причиной тому, что мы соединяем: «любви холодными словами», — то же написал на полях своего экземпляра Пушкин и добавил: «запятая не поможет»¹⁷; таким образом, теснота стихового ряда приводит к тому, что холодные слова относятся уже не к уму, но — в противоположность замыслу автора — к любви.

Таков стих, это моторно-деспотическое образование, обладающее такой способностью выявлять или придавать словам смысл «по положению», что под его диктат может подпасть «культурная память целого народа. Так, всем нам с детства памятны строки из «Онегина»:

Он из Германии туманной
Привез учености плоды...

Умом любой из нас способен понять, что туманной здесь разумеется ученость, а уж конечно не Германия (в самом деле,

¹⁶ Тынянов Ю. Проблема стихотворного языка. М., Academia, 1924, С. 61–62.

¹⁷ Там же. С. 62.

«туманный» в пушкинские времена был почти постоянным эпитетом Альбиона, что и оправдано метеорологическими условиями страны), однако чувству каждый раз хочется прочитать: «туманная Германия», хотя бы в метонимическом смысле, вместо «туманная германская ученость», и никакими силами не разобщить в нашей памяти два этих слова, три этих ямбических стопы, сцементированной ритмом онегинского ямба. Так появилась в русской словесности «туманная Германия», хотел этого Пушкин или не хотел. Стих выходит из-под контроля стихослагающего, сам «стихотеснит», преодолевая субъективность человека; стих теснит, речь речет — вот где М. Хайдеггер поздравляет себя с берегом! Высоко цепя мыслительное могущество большой поэзии как наиболее глубокого видения мира, М. Хайдеггер не оставил без внимания и без употребления ее артикуляционно-фонетическую материю, стихию ритма, непреложного и деспотического, повинуясь которой вскинутая рука всегда опустится в должное время, а поднятая стопа непременно сделает заданный шаг. Вот эти-то свойства стиха как раз и позволяют М. Хайдеггеру со-поставлять свое истолкование древнего изречения с пра-поэтической насильтвенностью мышления.

Свою статью «Изречение Анаксимандра» М. Хайдеггер пишет как поэму и строит как стихотворение. Приподнятый слог, вообще характерный для Хайдеггера-писателя, здесь достигает почти эпической важности, особенно тогда, когда автор вступает в соревнование с самим Гомером: «До того как Гомер предоставляет слово Калхасу, он представляет его как провидца. Принадлежащий к провидчеству есть тот, δς ἥδη... который изведал: ἥδη есть плюсквамперфект к перфекту οἶδεν, — он увидел. Лишь когда кто-то увидел, тогда он собственно видит. Видеть есть иметь увиденным. Увиденное есть прибывшее и остается у него перед взором. Провидец всегда уже увидел. Заранее увидевший, он смотрит вперед. Он видит футурум из перфекта. Когда поэт повествует о провидении как о том, что провидец имеет увиденным, он должен это увиденное провидцем сказать в пред-прошедшем: ἥδη, он имеет узренным. Чего же этот провидец заранее стал зрителем? Очевидно, лишь того,

что присутствует в свете, пронизывающем его зрение. Зримое такого видения может быть лишь в несокровенном при-существующем. Что же, однако, при-существует? Поэт называет нечто троекое: *τὰ τ' ἔόντα*, — «как и сущее», *τὰ τ' ἐσόμενα* — «так и становящееся сущим» — «так и прежде бывшего сущим» — *τὰ πρὸ τ' ἔόντα*.¹⁸

Однако слог здесь не только важен, он затейлив и витиеват, виражи его подчас просто головокружительны. «Не стоим ли мы в вечернем кануне некоторой ночи перед какой-то иной утренней ранью. Не для того ли мы вышли в путь, чтобы иммигрировать в историческую страну этого вечернего заката Земли? Не восходит ли еще только эта страна закатного Запада? Не становится ли только еще этот Запад от Окцидента до Ориента, включая всю так называемую Европу, местностью грядущего изначально вершимого свершения? Не принадлежим ли мы Западу в некотором смысле, который только еще восходит в нашем переходе к ночи мира? Как все эти, одной только исторической науке известные философии исторического свершения, лишь ослепляющие обозримостью историко-научно преподнесенного материала, могут объяснить нам историю-свершение, если они не будут мыслить фундаменты своих объяснительных оснований из существа свершения, а последнее — из самого бытия? Точно ли мы последыши, как это есть? А не равно ли мы предтечи утренней раны совершенно иного мирового века, который оставил за собой наши сегодняшние историко-научные представления об историческом свершении?»¹⁹. Эти бесконечные тавтологии, сцепления синонимов и антонимов заставляют каждое слово выложиться буквально «до дна», внимание читателя держится в напряжении, аналогичном тому, какое задается рифмой («готовность к воспоминанию»). Присутствует в тексте статьи и своеобразная строфа: загадочный греческий текст анаксимандрова изречения повторяется странным рефреном, задающим ритм

¹⁸ Holzwege, S. 318–319.

¹⁹ Ibidem, S. 300–301.

размышлению и рассуждению; по мере того как расшифровывается слово за словом это изречение, рефрен удлиняется, как будто все нарастает, повторяясь, одна и та же музыкальная фраза. Напряжение текста повышается до самого конца статьи, обволакивает, завораживает ритм повествования, то и дело уходящего от решения поставленной задачи, чтобы вновь подойти к ней с еще одной неожиданной стороны; чтение богословов не прошло для М. Хайдеггера бесследно и у риторов учился он не даром. Однао все это — только интеллектуально-эмоциональный фон, уподобляющий опус Хайдеггера стихотворению. Главное — как вскрывается здесь, как препарируется смысл текста, дошедшего под именем Анаксимандра, как «продумывается» значение составляющих его слов.

Фундамент филологической науки — словарь. Словарная статья есть результат сопоставления многочисленных контекстов и разных авторов, однако без представления о единстве слова во всех многоразличных ипостасях его значения филология невозможна. На этом основании рассматривая историю античной философии и находя, скажем, у Платона такие термины-понятия, как логос, единое, эйдос, мы сопоставляем их, соответственно, с единым в свидетельствах о Parmениде, с логосом у Гераклита и у стоиков, с эйдосом у Демокрита или у Аристотеля. Обнаруживающееся здесь несовпадение областей значения и применения слов открывает нам историческую перспективу в развитии соответствующих понятий. Возможны в этой исторической перспективе пересечения семантических областей, совпадения некоторых периферийных значений логоса и единого, единого и эйдоса, но в системе представлений и понятий как одного философа, так и всей античной философии в исторической перспективе и логосу, и эйдосу, и единому должно отводиться то место, которое они занимают в связи и порядке вещей. М. Хайдеггер задает иной закон сопоставления: каждый мыслитель говорит свое слово философии, свое главное слово, но слово это всегда об одном и том же, о бытии, или, по хайдеггеровскому выражению, «о бытии сущего», «о присутствующем в его присутствии» (Anwesen). Вот почему,

какой бы текст древней философии мы ни брались истолковывать, свою работу нам следует начинать с продуманного уяснения того слова, которым обозначается сущее, — так или иначе оно стоит за каждым изречением, в данном случае оно разумеется под словом *αύτά*, «они». У Гомера в эпизоде пророчества Калхаса (Илиада, I, 68–72) Хайдеггер вычитывает, что сущее, *τὰ ὄντα*, в гомеровском языке — *τὰ ἔόντα*, означает в отличие от «минувшего» и «будущего» существующее, при-существующее в настоящем, между двумя рубежами от-существия: «про-ис-хождением» (*γένεσις*) и «от-ходом» (*φθορά*), т.е. для М. Хайдеггера «существующее внутри несокровенности»²⁰, в промежутке, отвоеванном у сокровенности; промежуточный и переходный характер этого при-существия М. Хайдеггер вкладывает в слово «про-медление» (*Weilen*), употребляя его для обозначения способа присутствия сущего. «Про-медление существует как переходное при-бытие в от-ход»²¹ и тем самым существует в чине, «в сочинении (*δίκη*)», сочиняющем присутствие с двояким от-существием». Однако это про-медлительное может «на-стаивать на своем промедлении, с тем лишь, чтобы через это оставаться при-существенное в смысле устойчивого», и тогда оно «изымает себя из своего переходного про-медления. Оно упирается в своюенравной настойчивости. Оно больше не уступает другому при-существующему и таким образом выходит из со-чинения промедления в бес-чинство (*ἀδικία*)... Присутствующее существует тогда без со-чинения, свойственного про-медлению, и в противоположность ему. Изречение не говорит, что промедлительно присутствующее расточается в бесчинии»²²... Это про-медлительное выстаивание перехода есть чинная устойчивость присутствующего. Она не настаивает как раз на простом упор-ствовании. Она не подпадает бесчинию. Она преодолевает бесчинство. Медля свое промедление, промедлительное позволяет чину принадлежать к своему существу

²⁰ Ibidem, S. 315.

²¹ Ibidem, S. 327.

²² Ibidem, S. 328.

как присутствию²³... Когда присутствующие придают чин, то совершается это таким образом, что они как промедлительные дают друг другу угоду (*τίσις*), т. е. одно присутствующее сообразует свое промедление с присутствием другого промедлительного²⁴.

Вот каким образом истолковывает М. Хайдеггер изречение Анаксимандра. Нет смысла этот хайдеггеровский перевод переводить, в свою очередь, на более привычный для истории философии язык: весь труд автора был предпринят именно с тем, чтобы избежать избитых выражений и ходячих представлений. Попытаемся сопоставить прочитанное М. Хайдеггером в изречении Анаксимандра «трагическое постижение сущего в его бытии»²⁵ с более привычным пониманием текста лишь в отношении структуры, а именно, внутренней связи и взаимоотношения составляющих элементов. В традиционных переводах не акцентируется взаимоисключающая негативность соотношения между справедливостью (*δίκη*) и несправедливостью (*ἀδικία*). *Δίκη* выступает в них как последствие *ἀδικία*, в результате чего вся предшествующая часть высказывания становится разъяснением все той же «несправедливости» вещей, все сказанное объясняется через эту несправедливость, сама же она не получает объяснения, — вот почему все существующие истолкования этого фрагмента упираются в истолкование этой «несправедливости». У М. Хайдеггера, напротив, *δίκη*, «справедливость», становится в центр высказывания, а ее отрицание, *ἀδικία*, превращается в предположительную возможность, снятую уже внутри высказанного. Вместо привычного: «бытие несправедливо, и вещи несут справедливое возмездие», М. Хайдеггер предлагает иное: «бытие справедливо, даже если в сущем возможна несправедливость». Таким образом, не эксцентричность выражения составляет в этой работе новшество Хайдеггера, но принципиально новая концепция. Однако сложилась ли эта кон-

²³ Ibidem, S. 329.

²⁴ Ibidem, S. 330–333.

²⁵ Ibidem, S. 330.

цепция помимо и независимо от проделанной им филологической работы — думается, что на так поставленный вопрос следует ответить отрицательно. Филологическая громоздкость хайдеггеровских историко-философских построений — это, по-видимому, все-таки не сценический камуфляж, не средство репрезентации идей, это — пользуясь метафорой самого Хайдеггера — сложный размер его «стихослагающей» герменевтики.

«В существе самого присутствия владычествующая связь с присутствующим есть одна-единственная. Она остается совершенно несравнимой с какой-либо другой связью. Она принадлежит к единственности самого бытия. Таким образом, чтобы назвать это существующее бытия, речь должна найти нечто единственное, это единственное слово. При этом легко вычислить, сколь рискованно каждое мыслящее слово, присуждаемое бытию. И все же это рискованное (слово) не невозможно, так как бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь. Трудность лежит не столько в том, чтобы найти в мышлении слово бытия, сколько, скорее, в том, чтобы найденное слово удержать чистым и в его собственном помышлении»²⁶. Вот о чем не в последнюю очередь хлопочет М. Хайдеггер — о полнозначной речи, до дна исчерпывающей глубину каждого слова родного языка; такие «попутно-лингвистические» задачи ставит и решает, как правило, поэзия, а не научная проза, во всяком случае, в поэзии подобные опыты уместнее и не достигают такого педантического комизма, как, например, в следующем пассаже:

«Провидец... есть ... одержимый. В чем, однако, состоит существо одержимости? Одержимый есть вне себя. Он тронулся. Мы спросим: тронулся куда? и тронулся откуда? Тронулся прочь от голого напора пред-лежащего, при-существующего только в настоящем, тронулся к отсутствующему и тем самым присутствующему в настоящем, коль скоро оно постоянно есть лишь прибежище некоего отходящего. Провидец есть провидец в единую широту присутствия присутствующего в каждом случае вне себя. Поэтому, тронувшись, он может прибегать в эту ши-

²⁶ Ibidem, S. 338.

роту — одновременно про-ис-ходя в нее и от-ходя из нее — к собственно при-существующему; это-то и есть свирепствующая чума²⁷. Однако не этимологизирование само по себе дает пищу филологическому вдохновению М. Хайдеггера, и он прямо пишет об этом²⁸. Девиз: «бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь», — имеет для него и обратную силу: через всякую речь, везде и всегда говорит прежде всего бытие. А отсюда уже выводится существенное следствие. М. Хайдеггер предлагает понимать как синонимы философского словаря и «хреон» (χρέον) Анаксимандра и его же «апейрон», «логос» Гераклита, «единое» Парменида, «идею» Платона, «энергию» Аристотеля на том основании, что все эти слова говорят о бытии сущего. Слова выстраиваются уже не в том порядке, какой задается им связью и порядком вещей, но сцепляются в один ряд, втискиваются на одно место, определенное для них размером и ритмом той стихослагающей концепции, которую развертывает в данной статье М. Хайдеггер. В таком тесном стиховом ряду все эти термины начинают играть неожиданными гранями, приобретая нужные толкователю смыслы по одному только положению своему в центре учения о бытии. Так, «апейрон» становится беспредельным постольку, поскольку «существо его в том, чтобы положить предел промедления промедлительно присутствующему»²⁹, «логос» выступает как «просветляюще-сокрывающий сбор... присутствующего в промедлении внутри несокровенного»³⁰, и в этом смысле логос определяет существо бытия как «единствующего единого». Идея мыслится как присутствие в несокровенности, а «энергия» — как «про-из-ведение» в эту несокровенность³¹. Насилие в таком толковании есть — М. Хайдеггер не делает из этого секрета. Но где же произвол? Стих теснит, теснит стихослагающее мышление бытия. «Если мы так

²⁷ Ibidem, S. 320–321.

²⁸ Ibidem, S. 327.

²⁹ Ibidem, S. 319.

³⁰ Ibidem, S. 340.

³¹ Ibidem, S. 341–342.

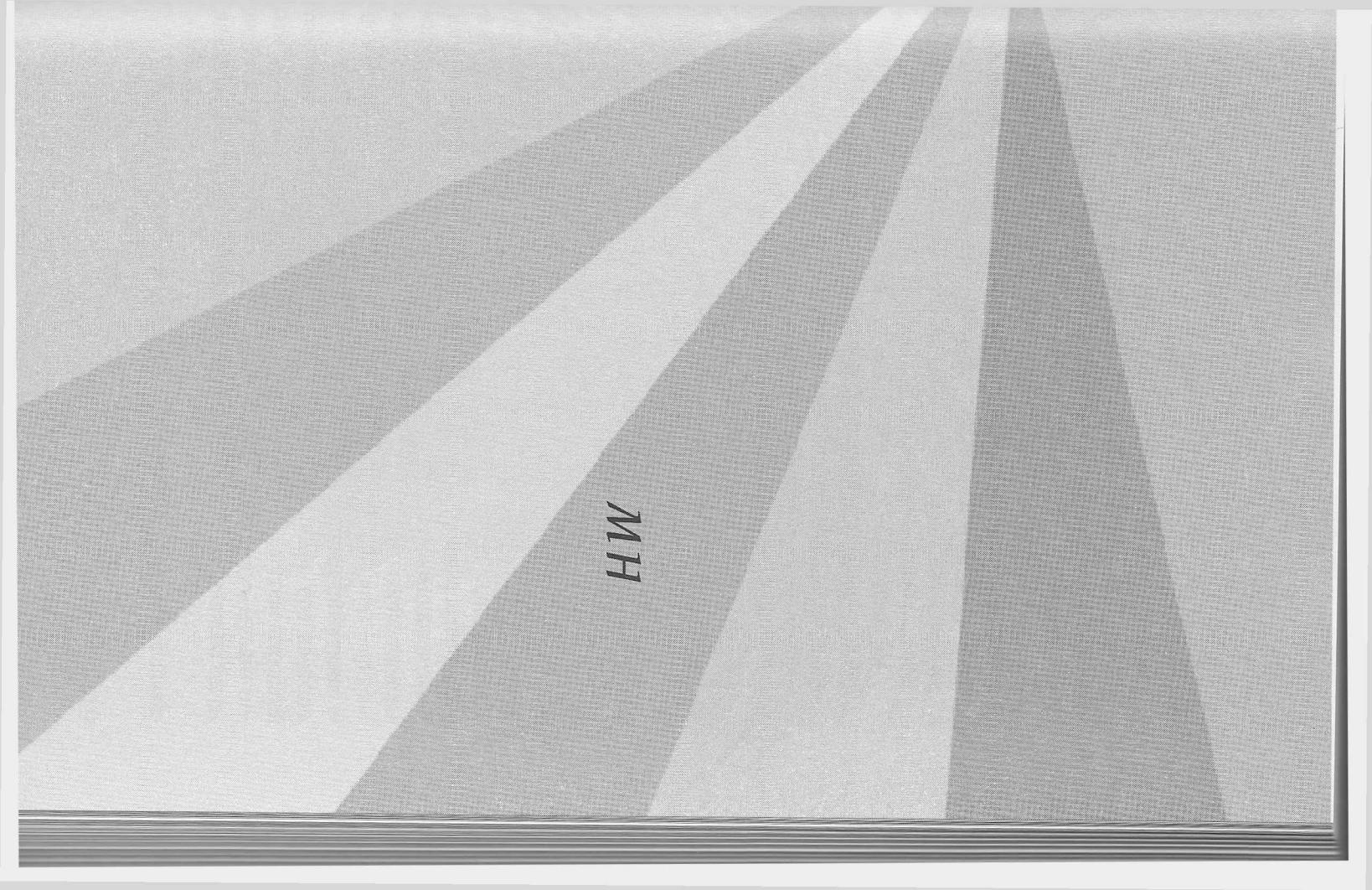
упорно настаиваем на том, чтобы мышление греков мыслить по-гречески, то происходит это никоим образом не от намерения дать более соразмерную с некоторой точки зрения картину греческого мира как некоего прошедшего человеческого мира. Мы ищем греческое и не ради греков, и не ради улучшения науки, и даже не только ввиду более вразумительного собеседования, но единственно ввиду того, что в таком собеседовании может быть принесено к речи, в случае если оно исходит в речь от себя самого. Это и есть то самое, что различным образом затрагивает греков и нас в нашей судьбе. Это и есть то, что утром мышления приносится в судьбу вечернего Запада. Через эту судьбу греки только и стали греками в том историческом смысле, когда история есть свершение и судьба»³². «Вот почему это изречение не призовет нас, пока мы разъясняем его лишь историко-научно и филологически. Это изречение странным образом призывает нас лишь после того как мы, отложив наши собственные притязания обычного представления, продумали, в чем состоит смущение теперешней судьбы мира». Рефреном повторяется в этой пьесе заклинание: наука бессильна перед загадкой бытия. «Мышление должно стихослагать над загадкой бытия. Это приносит утреннюю рань продуманного в близость того, что предстоит еще продумать»³³.

Если не считать рассматриваемую работу М. Хайдеггера историко-научной статьей, то как приходится определить ее жанр? Стихотворением, в конце концов, в жанровом смысле ее тоже не назовешь. Автор убегает ни бос, ни обут, ни наг, ни одет, ни конный, ни пеший. Сознательная уловка в подражание хитроумным простакам народных сказок? Без этого, пожалуй, не обошлось. И все же есть что-то и от капитуляции в избранной М. Хайдеггером манере. Мысль его и фантазия чуждаются норм и предписаний так называемых «строгих наук», он зависит и со-ревнует художнику, его манит поэтическая вольность говорить «от сердца к сердцу», отвечая за свои слова только

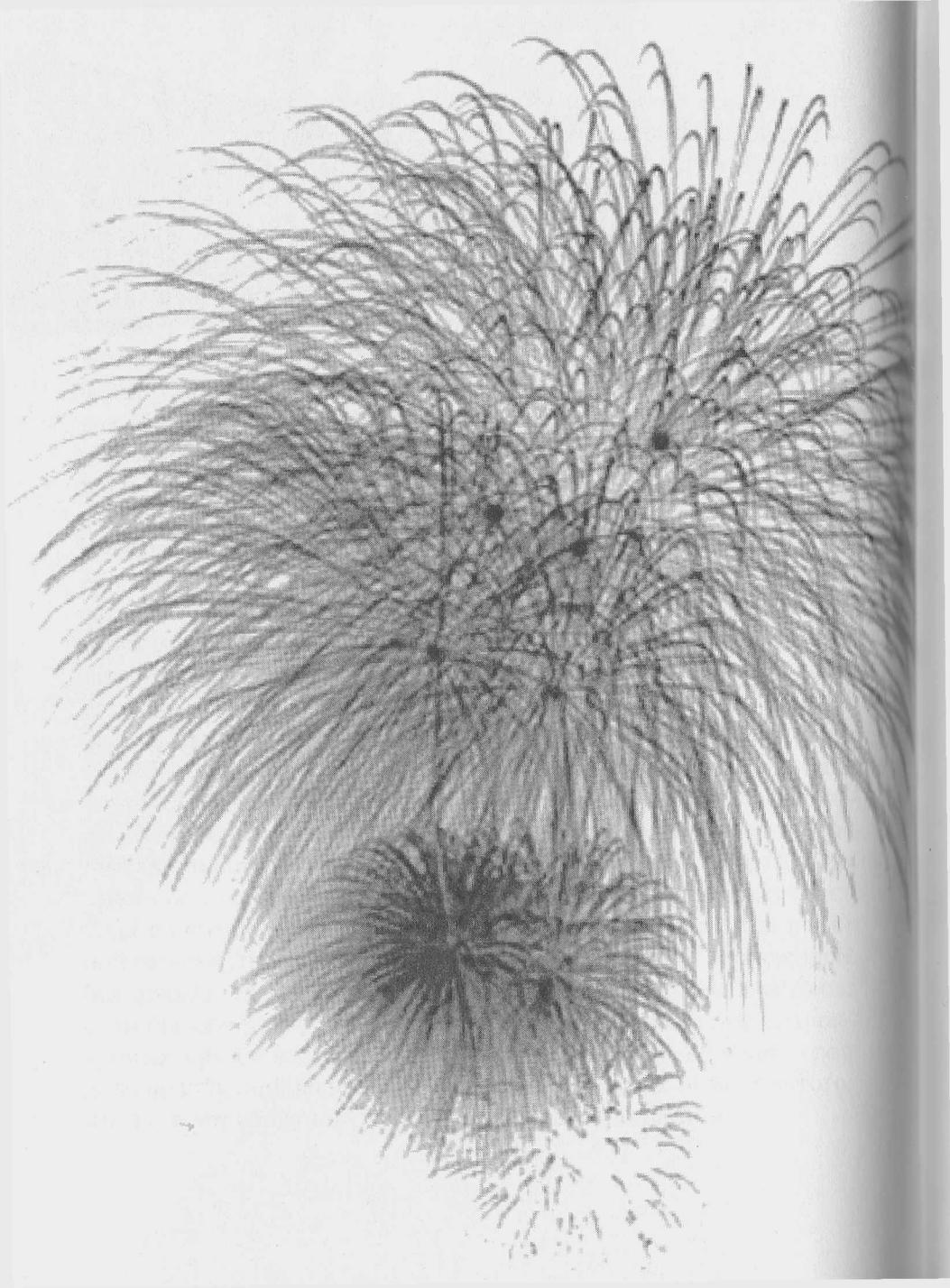
³² Ibidem, S. 309–310.

³³ Ibidem, S. 343.

своей совестью. Однако философские поэмы «о природе ве-
щей» вышли из моды, да и предмет, занимающий Хайдеггера,
так же мало подвластен поэзии, как и эмпирическому знанию,
то, что именуется у него «судьбой бытия», есть история чело-
веческой культуры, развитие ее традиций, истоки откровений,
забвений и заблуждений — перед всем этим наука не так уж и
бессильна, а искусство призвано стать ее союзником, а не анти-
подом, и тогда многое в человеческой истории можно будет не
только «глубоко продумать», «правильно понять», но и досто-
верно узнать, научно доказать. Общечеловеческая значимость,
как это понимал, вероятно, и сам Хайдеггер, его работы будет
определяться, в конечном счете, не обаянием его философских
и филологических интуиций, не словесным искусством, но осно-
вательной школьной подготовкой, открывшей ему путь к языку
греческой мысли, широким знакомством с научной филологи-
ей своего времени, которого он нигде не подчеркивает, а скорее
скрывает, но которое хорошо видно специалисту. Да и самое
осознание своего мышления в аналогиях стихосложения было
подготовлено прежде всего достижениями гуманитарных наук
его времени. Объявляя насильтвенность своего истолкования
древней мудрости законным правом стихослагающего мысли-
теля, М. Хайдеггер по существу не останавливается на этом, но
ищет подтверждения своему толкованию в философских кон-
цепциях нового времени, сближая «утреннюю рань» и «вечер-
ний канун нового восхода», то есть осуществляет действительно
законное право исследователя на рассмотрение предмета, ис-
ходя из его последствий. Работа М. Хайдеггера остается науч-
ной работой, правда, не везде доказательной, вернее, оставленной
без доказательств, которые, впрочем, могли бы и отыскаться,
если бы автор взял на себя этот труд. Что же касается литера-
турных красот этого сочинения, то они делают, конечно, свое
дело подспудной ворожбы, но не производят в ранг поэтов того,
кто не востребован к священной жертве Аполлоном.



MH



О существе и понятии фύσις

Аристотель, «Физика», В 1¹

Фύσις римляне перевели как *natura*; *natura* — от глагола *nasci* — рождаться, происходить, греческое *γεν-*; *natura* — это то, что дает произойти из себя.

Это имя «природы» с тех пор выступает как основное слово, именующее существенные [сущностные] отношения западного исторического человека к тому сущему, каковое не есть он и каковое есть он сам. Простое перечисление получивших распространение антитез делает это здравым: природа и благодать (сверх-природа), природа и искусство, природа и история, природа и дух. Однако в то же самое время говорится и о «природе» духа, о «природе» истории и о «природе» человека, и подразумевается здесь не плоть и даже не род человеческий, но его целостное «существо». Так, сплошь и рядом идет речь о «природе вещей», т.е. о том, *что* они суть в «возможности» и *как* они суть, равно как и до какой степени они «действительно» суть.

«Природное» в человеке — по христианским понятиям — означает приданное ему творением и преданное его свободе; эта природа — предоставленная сама себе — путем страстей ведет к расщеплению человека, поэтому «природу» нужно подавлять, она, в известном смысле, есть то, чего не должно быть.

¹ Перевод выполнен по изданию: *Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. Main, 1967.*

В другом истолковании как раз попустительство порывам и страстям считается природным в человеке: *homo naturae*, по Ницше, есть тот человек, который делает «плоть» руководством в мироистолковании и тем самым с «чувственным» вообще, с «элементами» (огонь, вода, земля, эфир), страстями и порывами и со всем тем, что ими обусловлено, вступает в некоторое новое отношение единогласия, в силу чего он одновременно забирает власть над «элементарным» и сам этой властью становится способен к освоению мира в смысле некоторого планомерного мирового господства.

И, наконец, «природа» становится словом для обозначения того, что не только выше всего «элементарного» и всего человеческого, но даже и выше богов. Так, Гельдерлин в гимне «Как в праздник...» (III строфа) говорит:

Светает. Я пришествия дождался,
Да будет свято слово мое отныне!
Она сама, кто старше всех времен,
Превыше богов восхода и заката,
Природа пробудилась под звон оружия,
И от эфира до бездн подземных,
По непреложным законам
Зачата святым хаосом,
Обновлена вдохновеньем
Встворяющая снова².

(«Природа» становится здесь наименованием того, что выше богов и «старше всех времен», в которое то или иное сущее становится сущим. «Природа» становится словом, означающим «бытие», поскольку оно раньше всякого сущего, как ленное право получающего от него то, что это сущее есть; и *под «Бытие»* попадают также еще и все боги, коль скоро они *суть*, а также как они суть).

Здесь сущее в целом не получает ложного «натуралистического» истолкования и не сужается до «природы» в смысле

² Перевод В. Микушевича — *Прим. пер.*

облеченного властью материала, но и не расплывается, «мистически» затемненное, в нечто неопределимое.

Под такую нагрузку неизменно становилось слово «природа» в различные века западной истории, каждый раз оно содержало некоторое истолкование сущего в целом, даже и там, где оно, казалось бы, мыслилось лишь как противо-понятие. Во всех этих различиях природа не просто выступает противоположность ей и таким образом это различное определяется, ограничивается от нее. (Когда, например, «природа» односторонне и поверхностно считается за «вещество», «материю», элемент, бессоставное, — тогда «дух», соответственно, — «невещественное», «спиритуальное», «творящее», задающее состав).

(Однако точка зрения самого этого различия: «бытие».)

Таким образом различие природы и истории также должно мыслиться каждый раз внутри той определяющей это различие и несущей самое это противопоставление области, которая охватывает природу и историю, даже когда остается без внимания и определения, покоится ли «история» в «природе» и каким образом, — даже когда история понимается, исходя из человеческой «субъективности» и как «дух» и тем самым природа определяет, ограничивает себя от духа, — даже тогда в [ее] существе еще и уже со-промысливается субъект, это ὑποκείμενον, то есть фύσις. Такая неизбежность этой фύσις просвечивает в том имени, которым мы называем до сих пор существовавший род западного познания сущего в его целокупности. Остов любой истины, следующей за сущим в его целокупности, есть «метафизика». Высказана она в предложениях или нет, оформляется или нет это высказанное в систему, — это имеет одинаковое значение. Метафизика есть то познание, в котором западное историческое человечество хранит истину отношений к сущему в целом, равно как и истину о том, что за этим сущим в целом. Метафизика в некотором искаженном смысле есть «физика», т.е. некое познание этой фύσις (ἐπιστήμη φυσική).

Когда мы задаемся вопросом о существе и понятии этой фύσις, то на первый взгляд это выглядит просто любопытным выведыванием происхождения позднейшего и внешнего толкования «природы». Однако, если мы поразмыслим над тем, что это основное слово западной метафизики скрывает в себе какие-то решения по истине сущего, если мы вспомним, что сегодня истина о сущем в его целокупности остается во всяком случае под вопросом, и если почувствуем, что существо истины остается совершенно нерешенным, что все это вместе закладывает основы в истории истолкованию существа этой фύσις, то мы встанем вне историко-философского интереса к «истории понятия», мы постигнем тогда, хотя бы издалека, близость будущих [грядущих] решений.

(Поскольку круг земель расползается по швам, то можно предположить, что когда-то он в таковых пребывал, и встает вопрос, способен ли человек нового времени своим планированием — хотя бы в масштабах планеты — склеить когда-либо некую мировую структуру.)

Первое — чтобы задавать вопрос об основе этого рода — связное мыслительное разъяснение по существу этой фύσις дошло до нас от времени завершения греческой философии. Оно исходит от Аристотеля и изложено в его фυσική ἀκρόασις (чтение, вернее, слушание по фύσις).

Аристотелевская «Физика» есть сокровенная и потому еще ни разу не продуманная в достаточной степени основная книга западной философии.

Можно предположить, что она не была задумана как единое целое из своих восьми книг и не возникла к одному и тому же времени, в данном случае эти вопросы равнозначны; вообще мало смысла утверждать, что «Физика» предшествует «Метафизике», поскольку метафизика в такой же степени есть «физика», как и физика — «метафизика». На основании содержательных и исторических данных можно принять, что около 347 года (смерть Платона) вторая книга была уже составлена (ср. также *Jäger. Aristoteles*, 1923. 5. 311 f.); эта книга, при всей учености, имеет тот единственный недостаток, что фило-

софию Аристотеля она мыслит всецело не по-гречески, в духе схоластики нового времени и в духе неокантианства, вернее, поскольку она сравнительно мало беспокоится о «содержательном», особенно в «Истории возникновения «Метафизики» Аристотеля», 1912.

Разумеется, это первое мыслительное законченное понимание фύσις есть одновременно и последний отзвук первоначального, и к тому же высшего, мыслительного наброска сущности этой фύσις, как он еще сохранился в изречениях Анаксимандра, Гераклита и Парменида.

В первой главе второй из восьми книг «Физики» (Физика, В, I, 192 б 8 – 193 б 21) Аристотель дает всеобъемлющее подытоживающее сущностное истолкование несущей и ведущей «природу» интерпретации фύσις. Здесь имеет свои скрытые корни возникшее позднее сущностное определение природы, исходящее из различия ее от духа и через дух. Тем самым выясняется, что различие «природы» и «духа» совершенно не-греческое.

Прежде чем мы отправимся по следам аристотелевского определения существа этой фύσις, мы обратим внимание на два положения, высказанные Аристотелем в первой вводной книге (А). Ήμῖν δὲ ὑποκείσθω τὰ φύσει (ὄντα) ἢ πάντα ἢ ἔνια κίνούμενα εἶναι· δῆλον δὲ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.

«Для нас же заранее должно быть задано (как безусловно решенное), что существующее от фύσις, либо все, либо единичное (нечто не ведающее покоя), – есть подвижное (определенное через подвижность); явствует же это из непосредственного приведения (к этому, сущему и по этому сущему к его “бытию”» (А. 2, 185 а 12 слл.).

Здесь Аристотель выдвигает вперед то, что в начальном наброске существа фύσις он усматривает как различительное: κίνησις подвижность; и поэтому ядром вопроса о «физике» становится определение существа движения.

У нас теперь считается общим местом, что природные процессы суть процессы двигательные – выражение, которое даже и без того уже дважды называет то же самое. Мы ни-

сколько не ощущаем важности вышеприведенных aristoteлевских положений и его интерпретации этой фύσις, потому как то, что у нас лишь по неведению нашему считается общим местом, впервые для него и через него вошло в штампующий взгляд западного человека. Однако уже до Аристотеля греки постигли, что небо и море, растения и звери суть в движении, уже до Аристотеля мыслители пытались сказать, что такое движение, — и все же он впервые достиг той ступени вопроса, и даже впервые ее создал, на которой (движение не только считается чем-то, что встречается среди прочего, на которой гораздо более) быть подвижным обсуждается как вопрос и понятие об основном образе бытия. (А это означает: определение сущности бытия невозможно без сущностного взгляда на подвижность как таковую.) Конечно, ни в коем случае это не означает, что бытие понимается как движение (или, соответственно, покой), ибо это была бы негреческая мысль, и даже вовсе не философская (коль скоро подвижность не есть «ничто» и только бытие владычествует над ничто, сущим и его способами сущностного бытия).

Что все существующее от фύσις есть в движении или, соответственно, в покое, это — по Аристотелю — яствует: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Обычно слово ἐπαγωγή переводят «индукцией», и этот перевод буквально точен, но содержательно, т.е. как интерпретация, всецело ошибочен. ἐπαγωγή разумеет не пробегание некоторых фактов и рядов фактов, когда из их собственных (специфических) свойств делаются заключения о некотором общем и «всеобщем». ἐπαγωγή означает приведение к тому, что тогда приходит в наш взгляд, когда мы прежде всего направляем свой взгляд поверх отдельного сущего и куда? На бытие. Только когда мы, например, имеем во взоре древесное, мы в состоянии констатировать отдельные деревья. Созерцание и приданье здимости тому, что как древесное таким образом уже стоит во взоре, есть ἐπαγωγή. Эта ἐπαγωγή есть «открытие» в некотором двойственном [двойном] смысле; во-первых — вынести перед взором, а затем — также и утвердить это узрение. Эта ἐπαγωγή есть то, что для

человека, привязанного к научному мышлению, сейчас становится подозрительным и в большинстве случаев остается чуждым; он видит здесь ненадежную «petitio principii», т.е. некий проступок против «эмпирического мышления», однако это petitio principii, это подрывание основополагающих устоев, есть единственный шаг философии, отворяющий преступление в область, где только и может поселиться некая наука.

Когда мы это от фύσις сущее просто постигаем и разумеем, то всякий раз уже стоит во взгляде «подвижное» и подвижность; но это во взгляде сущее открыто как то, что оно есть и что его существо.

Вопрос о фύσις должен к тому же задаваться и рассматриваться при (рассмотрении и обсуждении) подвижности того сущего, которое есть (сущее) в связи с этой фύσις. Однако, чтобы направление вопроса утвердить с достаточной четкостью, должна быть выделена когда-то внутри сущего в его целокупности та область, о которой мы говорим, что принадлежащее ей сущее есть нечто, определенное через фύσις: τὰ φύσει ὄντα.

С выделением этой области и начинается вторая книга «Физики» — «Физика» В, I. В дальнейшем будет дан «перевод», расчлененный на абзацы для удобства: поскольку этот «перевод» есть, собственно, истолкование, то к нему требуется одно только разъяснение: этот «перевод» ни в коем случае не есть перетаскивание греческих слов под специфическую нагрузку нашей речи. Он собирается не заменить греческий текст, но лишь только ввести в него и как введение в нем исчезнуть. При этом ему недостает чеканных штампов или микругленных оборотов, почерпнутых из нашего собственного языка, этот перевод не знает приятности и «лоска».

«Из сущего (в целокупности его) одно есть от фύσις, другое же — через другие «причины», от фύσις суть, как мы говорим, звери, равно как и члены их (части), а также растения, и равным образом односоставные тела, как то: земля, огонь, вода и воздух» (192 b 8 – 11).

Другое сущее, которое здесь еще, собственно, не названо, есть «через другие причины», первое же, названное, — «через фύσις». Таким образом, фύσις утверждается как «причина» (*αἴτιον* — *αἴτια*). При слове и понятии «причина» мы мыслим, как само собой разумеющееся, «каузальность», т.е. род и способ того, как одна вещь «действует» на другую.

А́итион, для которого Аристотель здесь же вводит довольно проницательное определение, разумеет в данном случае то, что выступает виновником, из-за которого некое существо есть то, что оно есть. Эта вина не имеет характера причинения в смысле «каузально» действующего воздействия; так, протяженность, например, принадлежит к вещественному характеру материальности, но протяженность не причиняет вещественности, причина должна здесь пониматься буквально как первый зачин, который совершает открытие этой вещности какой-либо вещи. «Каузальность» есть лишь производный род такого бытия причиной.

Простым называнием зверей, растений, земли, огня, воды и воздуха Аристотель указывает на ту область, где встает вопрос о фύσи.

«Все» это названное не обнаруживает себя, однако, как таковое, какое выделяется перед тем, что не от фύσи было расположено в некотором положении и составе (192 б 12 — 13). Συνεστῶτα употребляется здесь для ὅντα (ср. 193 а 36 τοῖς φύσει συνισταμένοις) мы можем извлечь отсюда, что означает для греков «бытие». Они взывали к бытию как к «устойчивому», «устойчивое» разумеет нечто двоякое: во-первых, в-себе от-себя-имеющее местоположение, «здесь»-стоящее; и в то же время устойчивое в смысле сохраняющегося, длящегося. Мы мыслили бы всецело не-по-гречески, если бы мы захотели принять устойчивое как «предметное». Предмет — это «перевод» для объекта, — сущее может постигаться как объект только там, где человек становится субъектом, который в опредмечивании встречающегося ему как в освоении его постигает основное отношение к сущему. Для греков человек никогда не есть субъект, и поэтому не-человеческое сущее также никак не может иметь характер объекта [предмета].

Фύσις есть то, что причиняет обособленно-своеобразное в-себе-стояние устойчивого. Эта фύσις очерчивается яснее в следующем предложении:

«От этого именно (то, что есть от фύσις, что оно есть и как оно есть). Каждое имеет в самом себе исходное распоряжение (ἀρχή) по [относительно] подвижности и остановке [покою], причем подвижность и покой разумеется то с точки зрения места, то с точки зрения увеличения и уменьшения, то с точки зрения изменения (превращения).» (192 б 13 – 15)

Здесь для выражения αἴτιον и αἰτία недвусмысленно стоит слово ἀρχή. В большинстве случаев греки слышали в этом слове нечто двойственное: во-первых, ἀρχή разумеет то, от чего нечто берет свой исход и начало: во-вторых же то, что в то же время как этот исход и начало берет верх над тем другим, что от него исходит, и таким образом держит это другое, а тем самым над ним господствует, начальствует. Ἀρχή означает одновременно начало и господство. В соответствующем несколько сниженном расширении это означает: исход и распоряжение; чтобы это балансирующее единство выразить с обеих сторон, можно перенести ἀρχή через исходное распоряжение или распорядительный исход. Такое единство этого двойственного сущностно.

И такое понятие об ἀρχή дает тут же употребленному αἴτιον, причине, более определенное содержание. (Это понятие ἀρχή по всей вероятности, не есть «архаическое» понятие, но понятие это задним числом впервые с Аристотеля начиная и затем через «доксографию» было обратно вмыслено в начало греческой философии.)

Фύσις есть ἀρχή, а именно, исход для и распоряжение над подвижностью и покоем именно некоего движимого которое эту ἀρχή имеет в нем самом. Мы не говорим здесь «в себе самом», чтобы пояснить, что это такого рода сущее, безусловно, не сознательно «для себя» имеет, ибо вообще даже не «имеет» «себя» самого как некую Самость. Растения и звери суть в подвижности, а именно, даже и тогда, когда они стоят смирно

и покоятся; покой есть род движения, только подвижное может покойиться, нет основания вести речь о некоем «покоящемся» числе «3». Поскольку тем самым растения и звери — покоясь или двигаясь — суть в подвижности, поэтому они не только в движении суть, но и суть в подвижности; это должно означать: они не суть сущее для себя прежде всего и наряду с другим, которое тоже время от времени попадает в состояние движения, но они лишь постольку суть сущее, поскольку они в подвижности имеют пристанище своего существа и соответствующую бытию опору [стоянку]. Однако их подвижное бытие есть так, что это исход для, ἀρχή — это распоряжение над подвижностью владычествует в них самих.

Здесь, определяя *φύσις* как ἀρχή κυήσεως Аристотель не упускает случая объяснить различные роды движения: увеличение и уменьшение, изменение и перемещение [транспортировка]. Эти роды только перечисляются, т.е. не различаются с какой-либо четко названной точки зрения и не обосновываются в этом различии, (ср. Физика, 224 б 35 — 225 б 9). Даже и простое перечисление это не вполне понятно. Да и не названы как раз те роды подвижности, что суть роды, решающие для определения существа этой *φύσις*. И все же это называние родов движения в данном месте имеет свое значение. Оно показывает, что Аристотель понимает эту *κίνησις*, подвижность, в некотором очень широком смысле, широком, однако, не в значении «расширенного», «нечеткого» и поверхностного, но в «широком» в смысле сущностной и основательной полноты.

Под господством механического мышления наук нового времени мы теперь склоняемся к тому, чтобы подвижность в смысле перемещения от одного местоположения в пространстве к другому принимать за основную форму движения и все подвижное «объяснить» по ней. Этот род подвижности, *κίνησις катὰ τόπον*, подвижность относительно точки и места есть для Аристотеля лишь один среди других и никоим образом не выделяется как просто движение.

Сверх этого стоит заметить, что «перемена места» в известном смысле есть нечто иное, нежели в духе нового време-

ни мыслимое изменение положения некоторой точки массы в пространстве.

Тόπος есть некоторое ποῦ, то или иное «где», и «там», к чему какое-либо определенное тело приписано; огненное принадлежит горе, земное — долу. Сами эти места горе — долу (небо — земля) размечены [помечены отличительным образом], через них определяются расстояния и связи, а также то, что мы называем «пространством» и для чего греки не имели ни слова, ни понятия. Для нас теперь не пространство определяется через место, но все места определяются как точки расположения тел и через бесконечное, повсюду однородное, нигде не размеченное пространство. Такого рода по-кот, который соответствует подвижности в смысле смены места, есть пребывание на том же самом месте. Однако то, что себя этим образом не двигает, сохраняя себя на том же самом месте, может все же быть в подвижности, например, растение, которое на своем местопребывании укореняется, растет [прибавляется] или чахнет [убавляется] (αὔξησις — φθίσις). И наборот, таковое, что движется в смысле смены места, может, однако, «покоиться» таким образом, что оно пребывает таким, как оно было создано: лисица в беге покоится — коль скоро она сохраняет ту же самую масть, покоем неизменности, без ἀλλοίωσις. Но что-то может быть подвижным по способу захирения, и в то же время двигаться еще иным способом, а именно, становясь иным: на засохшем дереве увядают листья, зеленое становится желтым. Таким двояким образом подвижное (φθίσις — ἀλλοίωσις) покоится в то же время как там-то стоящее дерево.

Такое усмотрение всех этих пересекающихся «явлений» как родов подвижности свидетельствует тайно о том взгляде на основную черту их, которую Аристотель фиксирует в слове и понятии μεταβολή. Любая подвижность есть перепад из чего-то (ἐκ τίνος) во что-то (εἰς τί). Так мы говорим о перепадах в погоде или в настроении и думаем при этом о «перемене»; мы говорим также о местах перепада, где дело касается смещения налаженного сообщения.

Сущностной сердцевины этой мыслимой по-гречески μεταβολή достигаем мы безусловно лишь тогда, когда обращаем внимание на то, что в том или ином перепаде нечто до сих пор открытое и отсутствовавшее приходит к сиянию очевидности (выпадает и попадает).

(Мы теперь должны исполнить две вещи:

1) Освободиться от мнения, что движение есть в первую очередь перемещение;

2) научиться видеть, каким образом для греков движение как некий способ бытия имело характер прибытия и при-существия.)

Φύσις есть ἀρχὴ κινήσεως — исходное распоряжение над перепаданием, которое происходит так, что любое перепадающее имеет это распоряжение в нем самом. Как раз к началу главы это от φύσις сущее выделяется перед другим сущим, которое не называется и не обозначается собственно как таковое. Тотчас следует ясное и определенное, но в то же время своеобразное перекрестное определение.

«Ложе (подставка для постели), однако, и покрывало и если есть подобный же иной род (таких вещей), коль скоро оно соответственно своевременно-му призванию (как покрывало, например) взыскано и укреплено и поскольку оно происходит от производящей искушенности, не имеет решительно никакого от него самого происшедшего взламывания перепада; но коль скоро вместе с таковыми вещами (каждый раз) уже приходит, что они суть каменные или железные или смешанные из того и другого, то они имеют некое взламывание перепада в них самих и, конечно, они имеют его только в этом отношении» (192 b 16 – 20).

Сущему из рода растений, зверей, земли, воздуха противопоставляется сущее рода лежанки, покрывала, щита, повозки, корабля, дома. Первое суть растительные существа в том широком смысле, в каком мы говорим о «взросшем поле»; второе — это поделки (*ποιούμενα*), причем мы удаляем из

этого слова его теперешний дополнительный смысл. Это противопоставление исполняет лишь то, что оно должно исполнить, а именно, — еще более четкое выделение существа собственного φύσει ὄντα и φύσις, поскольку они стоят в ведущем отношении: что вопрос стоит о подвижном и его подвижности и об их ἀρχῇ.

Но суть ли ложе и покрывало, щит и дом нечто движимое? Разумеется, они встречаются нам по большей части лишь в трудно различимом движении покоящегося, и их «покой» имеет характер изготовленности, произведенного и тем самым определенного здесь «состояния» и пред-лежания. Мы теперь легко обозреваем этот отличительным образом помеченный покой и тем самым соответствующую подвижность; или мы принимаем его по меньшей мере недостаточно сущностно, как собственную отличительную пометку бытия этого сущего. Почему? Поскольку мы в отлучении человеческого бытия нового времени предаемся обыкновению мыслить сущее как объект, а бытию давать исчерпывающую объективностью объекта.

Но для Аристотеля здесь важно указать, что поделки в подвижности производства и тем самым в покое произведенности суть то, что они суть, и как они суть, что эта подвижность имеет прежде всего иную ἀρχή и эти таким способом подвижные вещи к своей ἀρχῇ иначе относятся. Не существует повода вместе с Симплицием читать ἀρχή вместо ὄρμή, поскольку ὄρμή — взламывание — хорошо разъясняет существо этой ἀρχῆ.

Эта ἀρχή поделок есть τέχνη; это означает не «технику» в смысле производства и способа производства, не означает оно также искусства в расширенном смысле умения производить, но τέχνη есть понятие, относящееся к познанию, и обозначает искушенность в том, на чем основывается любое изготовление и производство; искушенность в том, где то или иное производство, например, производство лежанки, должно происходить, оканчиваться и завершаться. Этот конец называется по-гречески τέχνη. То, на чем производство «прекращается», есть стол как готовый стол, но готовый именно как стол, как то, что

есть стол, каким образом он выглядит; во взоре заранее должен стоять $\varepsilon\bar{\iota}\delta\bar{\o}\varsigma$ и этот наперед узренный вид — $\varepsilon\bar{\iota}\delta\bar{\o}\varsigma$ $\pi\text{ρ}\alpha\text{ι}\rho\text{ε}\text{τ}\bar{\o}\text{ν}$, он-то и есть тот конец, $\tau\bar{\o}\text{λ}\bar{\o}\varsigma$, в котором искушена $\tau\bar{\o}\chi\bar{\eta}\varsigma$; поэтому только и становится она одновременно определением рода и способа продвижения так называемой у нас «техники». Но, с другой стороны: не движение сноровки как деятельности, но искушенность в действии есть существо этой $\tau\bar{\o}\chi\bar{\eta}\varsigma$ и $\tau\bar{\o}\text{λ}\bar{\o}\varsigma$ не есть ни цель, ни назначение, но конец в смысле сущностно определенной завершенности; только поэтому он может восприниматься как цель и предполагаться как назначение.

$\tau\bar{\o}\text{λ}\bar{\o}\varsigma$ же, этот заранее узренный вид ложа, есть познанное искушенным и стоит при нем; и лишь как таковое $\tau\bar{\o}\text{λ}\bar{\o}\varsigma$ есть исход для представления и распоряжения над изготовленным.

‘ Αρχή есть не $\varepsilon\bar{\iota}\delta\bar{\o}\varsigma$ сам по себе, но $\varepsilon\bar{\iota}\delta\bar{\o}\varsigma$ $\pi\text{ρ}\alpha\text{ι}\rho\text{ε}\text{τ}\bar{\o}\text{ν}$ т.е. $\pi\text{ρ}\alpha\text{ι}\rho\text{ε}\text{σ}\bar{\iota}\varsigma$, т.е. $\tau\bar{\o}\chi\bar{\eta}\varsigma$ есть ἀρχή .

У поделок, таким образом, эта ἀρχή их подвижности и тем самым их покоя готовности и изготовленности не есть в них самих, но она есть в ком-то другом, в ἀρχιτέκτων , в том, кто распоряжается над этой $\tau\bar{\o}\chi\bar{\eta}\varsigma$ как ἀρχή . Таким образом было бы совершено их выделение перед теми φύσει ὄντα , как они были названы выше, поскольку те эту ἀρχή своей подвижности имеют не в каком-то ином сущем, но в том сущем, которое есть они сами (и коль скоро они суть — это сущее). Однако, по изложению Аристотеля, разграничение между поделками и растительностью никоим образом не проводится так однозначно. Уже построение предыдущего предложения содержит некоторую ссылку $\text{ἢ μέν} — \text{ἢ δέ}$, насколько поделки рассматриваются так — настолько иначе; эти ποιούμενα могут быть взяты с двух точек зрения; во-первых, насколько произведенное взыскано по своевременному призванию — κατηγορία .

Здесь мы встречаемся с употреблением этого слова, которое еще до своего определения стало «термином», каковое определение завершил как раз Аристотель, а именно, на основании здесь использованного обычного употребления. Κατηγορία мы переводим через призвание и, конечно, не охватываем таким

образом всю полноту греческого значения: *καταγορεύειν* — на агоре (ἀγορά) в открытом судебном разбирательстве кому-то не на жизнь, а на смерть сказать, что он есть «тот, который»...; отсюда идет и более широкое значение: что-то призывать как то-то и то-то, так, однако, что в этом призывании и через него это призванное становится [помещается] в общедоступное и открытое, явное. *Κατηγορία* есть наименование того, что есть что-то: дом, дерево, небо, море, твердое, красное, здоровое. Этот «термин» «категория» — напротив, разумеет некоторое отличительно помечающее призвание. Если мы что-то, лежащее перед нами, призовем как дом, как дерево — тогда мы сможем, коль скоро мы при этом уже заранее это встречающееся как нечто в себе устойчивое призвали, призвать это лишь как вещь, бессловесно, т.е. принести это в открытость нашего кругозора; точно так же какая-то одежда может быть призвана лишь как красная, если она уже заранее бессловесно была призвана таковой, как качественность. В-себе-стоящее («субстанция») — качественность («квалитет») и тому подобное делают, однако, бытие (существо) сущего завершенно открытым. Категории суть поэтому отличительно помеченные, то есть несущие всякое обычное и ежедневное призвание, *κατηγορία*, в особо подчеркнутом смысле. «Категории» лежат в основании тех ежедневных призываний, которые оформляются в высказывания, «суждения»; поэтому и могут эти «категории» быть найдены, в свою очередь, под водительством высказывания, того, что называется *λόγος*; вот почему чего Кант должен был таблицу категорий «выводить» из таблицы суждений; вот почему познание категории как определений бытия сущего, так называемая метафизика, есть в некотором сущностном смысле познание этого логоса, т.е. «логика»; поэтому метафизика удерживает имя логики там, где она приходит к полному (возможному для нее) сознанию самой себя, у Гегеля. «Наука логики» — абсолютное познание познаваемого как познанного, представленного (представленность в новое время — существо — бытие).

В нашем месте *κατηγορία* употреблено в дотерминологическом смысле; коль скоро нечто произведенное, например,

лежанка, берется в том отношении, которое открывает ежедневное призывание и наименование, то мы принимаем это сущее в отношении к его виду как такой употребительной вещи; как таковая она имеет ἀρχὴ κινήσεως не в ней самой. Мы можем, однако, то же самое сущее, лежанку, взять в том отношении, что она есть из дерева и таким образом есть кусок дерева. Как дерево она есть растительный древесный ствол; этот последний имеет ἀρχὴ κινήσεως в нем самом. Лежанка, в противоположность этому, не есть дерево, она есть лишь деревянное, из дерева; а деревянным может быть лишь то, что есть нечто иное, нежели дерево; вот почему древесный ствол мы никогда не назовем как деревянный; напротив, пожалуй, яблоко (мы назовем) «одервеневшим», а выправку какого-либо человека — «деревянной». То, что лежанка по этой κατηγορίᾳ есть того или иного вида употребительная вещь, не имеет к дереву никакого решительно необходимого отношения, она может быть также из камня или стали; древесность есть συμβεβηκός, она лишь выставляется вместе с тем, что есть ложе «собственно» и особо [специально]; постольку, конечно, но лишь постольку; она, как простое дерево, имеет, разумеется, ἀρχὴ κινήσεως в ней самой: это дерево есть растительная взращенность некоторой растительности.

«Сообразно тому, что эта φύσις есть как бы исход и распоряжение и тем самым также первичное (первоначальное) для и над самодвижением и покоеем того, в чем она заранее (ύπο-) исходно распоряжается (ἀρχεί) во-первых, сама по себе и от себя и по отношению к нему, во-вторых, не так, что эта ἀρχή помещает себя как раз лишь рядом (в этом сущем)». (192 b 20 – 23).

Несложно и с твердой точностью здесь отчеканен сущностный очерк: эта φύσις не есть лишь вообще исходное распоряжение над подвижностью подвижного, но она принадлежит к самому этому подвижному, таким образом, что это последнее само по себе от себя самого и по отношению в себе само-

му распоряжается, своей подвижностью. Эта ἀρχή точно так же не есть такого рода, как исходный пункт некоего толчка, который толкнувши это получившее толчок, предоставляет его ему самому, но то, что таким образом определяется через эту фύσις, остается (пребывает) в своей подвижности не только само при себе, но, распространяясь сообразно этой подвижности (перепада), оно возвращается как раз само в себя.

Подразумеваемое здесь сущностное состояние [состав] мы можем пояснить на примере «растительного» в собственном [узком] смысле [«растений»]; прорастая, поднимаясь и распространяясь в открытом [на вольном просторе], растение в то же время возвращается в свой корень, укрепляя его в замкнутости и таким образом принимая свое положение. Этот саморазворачивающийся подъем есть сам по себе некоторое возвращение в себя; такой род бытийствования есть фύσις; но се нельзя мыслить как некий где-то пристроенный «мотор», который что-то подгоняет, или как «организатор», который где-то в наличии чем-то управляет. Равным образом можно было бы впасть в такое мнение, что сущее, получившее определение от фύσις, есть такое, что в таком случае само себя делает. Это мнение напрашивается с такой легкостью и так непредвиденно, что оно становится нормативным для истолкования в первую очередь живой природы и это выражается в том, что с установлением господства мышления нового времени живое понимается как «организм». Вероятно, может пройти еще длительное время, пока мы научимся видеть, что мысль об «организме» и «органическом» принадлежит целиком новому времени и есть механико-техническое понятие, в соответствии с которым растительное толкуется как некая самое себя делающая поделка. Уже слово и понятие «растение» принимает «растительное» как «саженец» и посаженное и выращенное; но такова бытийственная нелогичность речи, что зачастую мы говорим «роща», там где следовало бы сказать «сад».

У всякой же поделки исход ее делания есть «вне» этой поделки; при таком взгляде ее ἀρχή помещается всегда лишь рядом при ней. Чтобы эта фύσις не истолковывалась должно как

некоторое самопроизводство, а фύσει ὅντα — как особый род поделок, Аристотель поясняет выражение καθ' αὐτό, добавляя к нему καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Это καὶ имеет здесь значение «и это должно означать». Что подразумевает это предостерегающее замечание, Аристотель раскрывает на примере:

«Я добавлю — нечто не по способу сопровождающего — поскольку некто сам от себя и для себя может стать (исходным и распоряжающимся) первоначальным своего здоровья и в то же время быть при этом врачом; но равным же образом и врачебную искушенность он имеет самое по себе, а не постольку, поскольку он здоров, скорее, в данном случае в одном и том же человеке соединились «быть врачом» и «быть здоровым», поэтому всякий раз эти оба существуют сами для себя раздельно друг от друга» (192 б 23 — 27).

Аристотель, сын врача, охотно употребляет, также и в другой связи, примеры из врачебной πράξις. Здесь он приводит такой случай, когда врач пользуется сам себя и притом здоров. Здесь своеобразно пересекаются два рода подвижности: ιάτρευσις т.е. врачевание как τέχνη и ύγιασις, т.е. здоровье как «фύσις». Оба движения для приведенного случая с врачом, пользующим самого себя, суть в одном и том же сущем, в этом определенном человеке. Дело идет о своеевременной ἀρχή обоих «движений». Этот «врач» имеет ἀρχή своего здоровья ἐν ἑαυτῷ в себе, но не καθ' αὐτόν, не сообразно себе самому, но постольку, поскольку он есть врач. Не бытие врачом есть исходное распоряжение над здоровьем, но бытие человеком, да и то лишь постольку, поскольку человек есть ζῷον, живое существо, которое живо лишь своей «плотью». Во всяком случае, мы можем сказать: здоровая, способная к сопротивлению «природа» есть собственный исход и распоряжение над здоровьем; без этой фύσις всякое врачевание остается тщетным. Напротив, врач имеет ἀρχή врачевания в себе: бытие врачом есть исход и распоряжение над лечением. Но такая ἀρχή, а именно, искушенный пред-взгляд (τέχνη) на то, что есть здоровье

и что принадлежит в его поддержании и восстановлении ($\epsilon\hat{\iota}\delta\hat{\iota}\varsigma$ τῆς ψυχείας), эта ἀρχή не есть в человеке, поскольку он есть человек, но оно присоединяется, усиливается им через приобретение знаний и через обучение; и следовательно, сама τέχνη в отношении к здоровью есть лишь то, что может помещаться при нем [рядом с ним]. Врачи и врачевание не растут как деревья; хотя мы и говорим о «прирожденном» враче и подразумеваем, что тот или иной человек несет в себе известное предрасположение к изучению болезней и к лечению больных. Однако эта расположность никогда не есть соответствующая этой фύσις ἀρχή для бытия врачом, коль скоро она сама от себя никогда не разовьется до бытия врачом.

Здесь можно выдвинуть, однако, следующее возражение: предположим, два врача страдают одной и той же болезнью, при тех же самых условиях, и оба лечат себя сами, но между двумя болезнями лежит промежуток времени в 500 лет, в течение которого произошел «прогресс» медицины нового времени. Следовательно, врач распоряжается над «лучшей» техникой и выздоравливает: живший раньше умирает от этой болезни.

’Архή здоровья сегодняшнего врача есть в данном случае все же τέχνη. Однако здесь остается вспомнить: во-первых, «не умер» в смысле «продления жизни» еще не обязательно «стал здоров», если сегодняшние люди живут дольше, это еще не доказывает, что они стали здоровее; скорее можно сделать обратное заключение. Но представим также, что этот прогрессирующий врач не временно избежал смерти, но стал здоров, в таком случае врачебное искусство здесь лишь только лучше поддержало и подправило фύσις. Тέχνη может лишь пойти навстречу (предупредить) фύσις, может в большей или меньшей степени способствовать здоровью; она не может, однако, ни в коем случае заменить [заместить] фύσις и вместо нее стать ἀρχή здоровья как такового. Это случается лишь тогда, когда жизнь как таковая станет некоей «технической», производственной поделкой: но в тот момент уже больше не будет никакого здоровья, равно как рождения и смерти. Иногда это выглядит таким образом, будто человечество нового времени

бешено мчится к этой цели: *чтобы человек производил себя технически*; если это удастся, то человек самого себя, т.е. свое существо как субъективность взорвет на воздух, на тот воздух, в котором попросту бессмысленное считается за единственный «смысл» и поддержка этого суждения является как человеческое «господство» над земным шаром. Таким образом «субъективность» не преодолевается, но лишь «успокаивается» в «вечном прогрессе» некоторой «констанции» (постоянстве) китайского образца. Последняя есть наиболее крайнее безобразие по отношению к *φύσις* — *οὐσία*.

Аристотель берет этот пример, в котором перекрещаются две различных подвижности, как повод одновременно для более близкого определения того рода и способа, по которому *ποιούμενα* (поделки) вступают в отношение к своей *ἀρχή*.

«Подобным образом обстоит дело с каждым пропричим, которое принадлежит к изготовленным вещам; ни одна не имеет от нее самой исход и распоряжение изготовлением в ней самой; скорее одни имеют свою *ἀρχή* в некотором другом сущем и тем самым извне себя, как, например, дом и всякая другая вещь, изготовленная руками; другие же хотя и имеют *ἀρχή* в них самих, но не постольку, поскольку они суть они сами. Сюда принадлежит все, что по способу привходящих “причин” может быть для себя самого». (192 b 27 – 32).

Дом имеет исход и распоряжение над тем, что есть дом, т.е. некоторое строение, в намерении застройщика, которое определяется в строительных планах зодчего. Этот план — т.е. по-гречески этот заранее усмотренный вид дома — буквально, *ἰδέα*, распоряжается над каждым шагом исполнения этого дома и над выбором обработки строительного материала. Даже, когда дом стоит, он, хотя и стоит на своем подлежащем основании, но никогда не сам от себя, но каждый раз лишь как строение. Пока дом стоит, — если мыслить по-гречески, — пока он стоит в открытом просторе и в несокрытости, он не может, стоя таким образом, поставить себя обратно в свою *ἀρχή*; дом не

укореняется, но остается всегда лишь поставленным и приложенным.

Если же кто-нибудь, например, неловким движением руки, как бы мы сказали, «угодит себе в глаз» и повредит его, то это повреждение и это движение руки, хотя и произойдет ἐν ταύτῳ «в» том же самом сущем, однако они не связаны друг с другом, но лишь только совпали друг с другом — συμβεβηκός вместе — наложились одно на другое. Поэтому для определения существа этих φύσει ὅντα недостаточно сказать, что они имеют ἀρχή своей подвижности в них самих, но требуется отличительно помечающее определение; в них самих, а именно поскольку они суть они сами и суть сами при себе.

(Это «а именно» не есть какое-либо ограничение, но это есть требование обернуть взгляд в широту бездонного существа бытия, которое не поддается никакой τέχνῃ, ибо она отрекается от познания и обоснования истины как таковой.)

Аристотель заканчивает это проводимое до сих пор обозначение существа φύσις: некоторым явно лишь внешним объяснением значения понятий и выражений, которые группируются вокруг существа, понятия и слова.

«Итак, φύσις есть (уже) сказанное. Фύσις однако, “имеет” все, что содержит такого рода исходное распоряжение. И все это есть (имеет бытие) из рода существенности; от себя предлагаемая есть такого же рода, и в таком же предлагаемом (исполняя это предложение) эта когда бы то ни было. Сообразно же этой φύσις, это есть (как) все, что принадлежит ему самому от него самого, например, для огня — быть увлекаемым вверх; это же (уноситься вверх) хотя и не есть φύσις, а также и не содержит φύσις, но это есть от φύσις и сообразно φύσις. Итак, что такое φύσις, уже ясно и точно так же, что разумеется под выражением “от φύσις” и “сообразно φύσις”». (192 b 32 – 193 a 2).

Может вызвать удивление, что мы это основное слово φύσις все еще оставляем не переведенным. Мы оттого не гово-

рим «natura» или «природа», что эти имена слишком многозначны, отягощены и вообще получают свою назывную силу в соответствии с истолкованием этой фύσις, своеобразно направленным. Мы не имеем, разумеется, ни одного слова, которое было бы способно в названии выразить мысль о только что разъясненном существе этой фύσи. (Мы пытаемся сказать «восхождение», но мы не в состоянии осудить этому слову непосредственно ту полноту и определенность, в которых оно нуждается.) Главное же основание для дальнейшего употребления фύσи без перевода и, по всей вероятности, без возможности перевода лежит в том, что все до сих пор сказанное для прояснения [высветления] ее существа есть лишь прелюдия. Мы до сих пор не ведаем, какого рода рассмотрение и разбирательство уже наступило, пока мы задавали такие вопросы по поводу фύσи. Это сказал нам Аристотель лишь в прочитанном теперь абзаце, который крайне сжато утверждает тот исторический круг, в котором движутся до сих пор существовавшие и последующие разъяснения.

Решающее предложение гласит: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία — и все это, а именно, сущее от фύσи, имеет бытие из рода существенности. Это мало приятное для обыденного слуха выражение «существенность» есть единственno соответствующий перевод для οὐσία. Разумеется, это выражение тоже говорит немного, почти ничего. Однако оно имеет свое преимущество: мы избегаем таких обычных ходячих «переводов», а это значит и истолкований этой οὐσία как «субстанция» и «бытие». Фύσи есть οὐσία т.е. существенность — того, что отличительно помечает сущее как таковое, а значит, бытие. Слово οὐσία первоначально не есть философское «выражение», равно как и уже разобранное слово κατηγορία, слово οὐσία только через Аристотеля оформилось в «термин». Это оформление состоит в том, что Аристотель мысленно выделял в содержании слова решающее и утверждал его как единственное значение. Но при этом слово ко времени Аристотеля и позже сохраняло одновременно еще и обычное свое значение. В силу чего подразумевались и дом, и двор, имущество, и состояние;

мы говорим также «надел», «недвижимость», «наличность». В направлении этого значения придется нам мыслить, чтобы удостоверить назывную силу слова οὐσία как основного слова философии. И тогда мы увидим также, что то объяснение, какое Аристотель дает слову οὐσία в этом последнем месте, — это само собой разумеющееся объяснение: ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκείμενῳ ἔστιν ἡ φύσις ἀεὶ ὑποκεῖσθαι — ибо подобное как наличие и «в» наличии есть всякий раз φύσις. Возможно, кто-то захочет заметить, что мы здесь переводим «неправильно»; предложение Аристотеля звучит не: ὑποκεῖσθαι γάρ τι, не наличие, но наличествующее; однако как раз здесь следует обратить внимание на то, что здесь по всей вероятности, разъясняется, до какой степени φύσις есть οὐσία, и таким образом имеет и характер существенности [бытия]; отсюда здесь присутствует лишь то требование, которое часто ставится в греческом философском речеупотреблении и слишком часто оставляется без внимания позднейшими, понимать причастие, ὑποκείμενον соответствующим образом, тем же соответствующим образом, как и τὸ ὄν. Это может значит сущее, особенно, это определенное сущее само, но это может также означать: то, что есть, что имеет — бытие, соответственно: ὑποκείμενον (может значить) наличествующее, но также и то, что через наличие отличительно помечает себя и таким образом наличие (необычно богатые и многообразные причастные образования в греческом языке — как собственно философском — не случайны, но еще не изучены в своем значении.)

Существенность сущего указывает для греков, сообразно объяснению этой οὐσία через ὑποκείμενον на то же, что и «здесь» или «пред» лежание: вспомним при этом, что Аристотель в начале этой главы 192 б 13 (и далее 193 а, 36) вместо τὰ ὄντα говорит συνεστῶτα — пришедшее в состояние устойчивости; по сему бытие говорит о том же, что и «в себе-состояние», «стояние» же есть противоположность к «лежанию» — разумеется, если мы будем на оба смотреть с одной точки зрения: если мы возьмем «стояние» и «лежание» в том, в чем они сходятся, то это станет очевидным как раз через противо-

положности. Только то, что стоит, может упасть и лежать, и лишь то, что лежит, может быть поставлено и стоять. Когда греки брали бытие то как в-себе-стояние ὑπόστασις — *substantia*, то как наличие [предлежание] ὑποκείμενον — *subjectum* то оба имели одинаковое значение, поскольку они при этом держали во взоре одно и единственное: само от себя присутствующее, присутствие. Решающее и ведущее предложение Аристотеля, касающееся истолкования этой *φύσις*, гласит: *φύσις* должна пониматься как *οὐσία*, как некий род и способ при-существия.

Теперь же через ἐπαγωγὴ уже ясно: *φύσει* *ὄντα* суть *κινούμενα*, сущее от *φύσις* есть сущее в подвижности: по сему дело идет о том, чтобы понимать подвижность как род и способ бытия, т.е. при-существия. Только тогда, когда это удастся, эта *φύσις* станет в своем существе, воспринимаемом как *исходное распоряжение над подвижностью подвижного от него самого и самого по себе*. Тем самым принципиально ясно: вопрос о *φύσις* этих *φύσει* *ὄντα* не ищет свойств, сущих и позволяющих найти себя на сущем такого рода, но вопрос стоит о бытии этого сущего, а от этого бытия определяется, каким вообще способом сущее может иметь свойства этого бытия.

Сколь решительно это до сих пор приводимое аристотелевское разъяснение этой *φύσις* и между тем неуклонно впадает в принципиальное осознание и сколь необходимо оно вступает в связь с предыдущей проблемой, показывает ближайший абзац, образующий переход к вводимому заново определению этой *φύσις*:

«Желать приводить доказательства тому, что-де она все-таки есть, эта *φύσις* — смешно; ибо это (бытие как *φύσις*) само по себе обнаруживает себя, поскольку (а не «что-де») сущее такого рода встречается среди сущего многократно. Однако свидетельства того, что обнаруживает себя само по себе, (и даже доказательство в прохождении через то, что в явлении отказывает, — таков образ действий человека, который не в состоянии выделить (одно перед другим) то, что повествуется любому познанию само через себя, и то, что не

через себя само. Но что такое (эта неспособность к подобному различению) может встречаться, это не есть нечто лежащее вне всего «мира». Через последовательность рассуждений может даже и слепорожденный попытаться добыть знание об окрасках. В последнем случае эти люди с необходимостью придут к высказыванию о словесном значении цветовых наименований, но таким путем они никогда не получат ни малейшего понятия о самих цветах». (192 а 3 – 9.)

«Искать доказательство тому, что-де она все-таки есть — это смешно». Но почему? Или к этому выпаду не следует относиться серьезно? Без предшествующего доказательства, что-де нечто такого рода как фύσις «есть», все разъяснения по поводу этой фύσις оставались бы беспредметными. Таким образом отправимся на поиски такого доказательства. Нам придется тогда, конечно, принять, что этой фύσις нет, по крайней мере, в ее бытии и как бытие она не доказана, мы не можем взыывать к ней на основании ряда доказательств. Каким образом можно желать, стоя во всей серьезности этого отречения, когда-либо вещи такого рода как фύσει ὄντα — растения, зверей, например, обрести и выдвинуть как таковые, чтобы тем самым бытие этой фύσις получило бы подтверждение? Такого рода поступок невозможен, поскольку придется взыывать уже к бытию этой фύσις и уже по одному тому такого рода доказательство всегда остается излишним.

В конце концов можно обратить внимание тех, кто требует и отыскивает подобные доказательства, на то, что они не видят того, что они уже видят, что глазу их недоступно то, что уже стоит у них во взоре. Конечно, такой глаз не только на то, что видно, но и на то, что уже имеется во взоре при виде увиденного, не есть свойство каждого. Этому глазу принадлежит способность различать между тем, что обнаруживает себя само по себе и по существу своему приходит в открытость, и тем, что обнаруживает себя не само по себе. То, что заранее себя обнаруживает, как фύσις в этих фύσει ὄντα, как история

во всяких исторических событиях, как искусство во всех произведениях искусства, как «жизнь» во всем живом, — это уже стоящее во взоре труднее всего бывает увидеть, реже всего удается понять, почти всегда оно облыжно истолковывается как нечто просто привходящее, а потому его просто «просматривают». Разумеется, отнюдь не каждому требуется охватывать взором это во всем постигнутом уже заранее усмотренное, но лишь тем, кто притязает на то, чтобы о природе, об истории, об искусстве, о человеке, о сущем в его совокупности что-то уяснить или же поставить вопрос. Конечно, тому, кто в этой области сущего пребывает как деятельный и познающий, не требуется специально размышлять об этом усмотренном, но он и не может, конечно, «проглядеть» этого или же отбросить как всего лишь «абстрактное» и тем самым безразличное ему, если как-никак он действительно хочет стоять там, где он стоит.

То изначально себя обнаруживающее — это про-медлительное бытие сущего — не есть ни нечто дополнительно от сущего отвлеченное и вылощено утонченное и, наконец, некоторое испарение, ни то, что становится доступным мыслящему лишь через «рефлексию» на самого себя. Напротив: путь к этому уже усмотренному, но еще не освоенному рассудком и едва ли понятому есть уже названное приведение, *ἐπαγωγή*. Оно приводит [исполняет] предсмотрение и вид в нечто такое, что никак не есть мы сами и чем мы менее всего могли бы стать [быть], в нечто самое дальнее, которое в то же время есть и самое близкое, ближе, чем все, что есть у нас под руками, в ушах и перед глазами. И чтобы не проглядеть это самое близкое и в то же время самое далекое, сюда принадлежит превосходство над осязаемым и над «фактами». Различие между тем, что заранее обнаруживает себя само по себе, и тем, что обнаруживает себя не так, есть некоторое *κρίνειν* в истинно-греческом смысле, выделение того, что по рангу стоит выше, перед низшим. Через эту «критическую» способность к различению, которое всегда есть решение, человек из простой поглощенности тем, что его угнетает и занимает, вступает в определенную связь с бытием, он становится в действитель-

пом смысле ex-sistent, он ис-ступленно экзистирует, вместо того, чтобы просто «жить» и в «жизненной близости» глотнуть «действительности», где она есть лишь прибежище для некоторого уже давно длящегося бегства пред бытием. Кто не в состоянии исполнить этого различения, тот, по Аристотелю, живет здесь как слепорожденный, который утруждает себя затем, чтобы через рассуждение по поводу услышанных названий сделать доступными себе краски. Он избирает себе путь, который никогда не приводит к цели, ибо туда ведет лишь одна единственная тропа, заказанная слепому, — это «видение». Как бывает слепой к цвету, так бывает и слепой к фύσις. Вспомним, что фύσις была определена как способ (существенности), — тогда слепые к фύσις будут лишь родом слепых к бытию. Можно предположить, что их число не только значительно шире, чем число слепых к цвету, но могущество этих слепцов к бытию к тому же сильнее и упорней, тем более, что они остаются более замаскированными и чаще всего неопознанными. Это имеет то последствие, что такие слепцы к бытию считаются даже собственно и единственno зрячими. Очевидно, что такую связь человека с тем, что заранее обнаруживает себя само по себе и не поддается какому-либо намеренному доказательству, трудно сохранить в ее первоначальности и в ее истине. В противном случае не было бы нужды Аристотелю вспоминать об этом и выступать против этой слепоты к бытию. И потому тяжко удерживать такую связь с бытием, что она очевидным образом легко достигается для нас через заурядное отношение к сущему, настолько легко, что даже кажется, будто она уже через такое отношение приобретается и состоит не в ином чем, как в этом отношении.

Какую особенную роль, несомненно, играет это замечание Аристотеля по поводу желания доказать «на-личие» этой фύσις внутри всего его изложения, мы увидим тотчас из дальнейшего:

«Фύσις же обнаруживает себя, а тем самым также и существенность этого от фύσις сущего для единственного (мыслителя) так, как если бы она была в

каждом первоначально уже заложенное само по себе недостающее составлению: по сему фύσις ложа есть дерево, фύσις статуи — бронза. Это явствует также из изложения Антифона: если кто-то зароет ложе в землю и то прогниет настолько, что пустит побег, то возникнет [из него] не ложе, но дерево, к тому же, что было осуществлено сообразно некоторому уставу и некоторой искушенности (ложеобразное в дереве), то хотя и есть наличное, но оно есть налицо лишь постольку, поскольку оно сюда вставилось, однако существенность лежит в той фύσи, которая проникновенно пребывает, сопридерживаясь всему тому, что она «проходит». Если, конечно, даже и из того (дерево, бронза) каждое уже «прошло» в отношение к некоторому в чем-то другому именно того же самого (что оно будет принесено в составление, как например, бронза и золото в отношении к воде, а кости и дерево в отношении к земле, подобным же способом и каждая вещь всегда от другого совсем сущего, тогда они (вода-земля) суть фύси и тем самым также и существенность их (как сущих)». (193 а 9 – 21).

При поверхностном рассмотрении, Аристотель переходит теперь от разъяснения правильного положения [позиции] при определении существа фύси как некоторого рода бытия к характеристике мнений других философов относительно фύси. Однако он, по-видимому, не желает при этом ради некоторой ученой полноты [обстоятельности] упоминать также и другие воззрения: он также не желает их опровергать, чтобы таким образом создать своему собственному толкованию контрастный фон. Намерения Аристотеля направляются к тому, чтобы приведенное истолкование фύси прояснить в свете его собственной постановки вопроса и таким образом впервые перевести на тот путь, который делает возможным достаточное определение мерцающего перед ним существа фύси. До сих пор нам известно лишь это: фύси есть оύσια бытие сущего, а именно, некоторо-

го сущего, в котором изначально было усмотрено, что оно имеет характер κινούμενα — сущего в движении. Еще яснее: φύσις есть исходное распоряжение (ἀρχή) над подвижностью подвижного самого по себе.

Если φύσις есть οὐσία, род бытия, то правильное существенное определение φύσις привязано к некоторому двойственному: во-первых, к достаточному первоначальному схватыванию существа этой οὐσία, во-вторых, к соответствующему изложению того, что в свете того или иного понятия о бытии встречается [противостоит] как сущее от φύσις. Так, греки понимают οὐσία, в смысле устойчивого присутствия. Такое столкование бытия не получает обоснования и не ставится вопроса об его истине. Ибо в первом начале мышления существенное этого то, что вообще понимается бытие сущего.

Но как же объясняет софист Антифон, происходящий из школы элеатов, эту φύσις в свете бытия, понятого как устойчивое при-существие? Он говорит: сообразно этой φύσις есть собственно и единственно земля, есть вода, есть воздух, есть огонь. Тем самым отпадает решение о более тяжелой нагруженности [этого слова]: то, что время от времени появляется как большее по сравнению [в сопоставлении] с простой [чистой] землей, например, из нее «образовавшее» себя дерево или даже из дерева изготовленное ложе, все это большее есть менее сущее, ибо это большее имеет характер членения, штампований, сочинения и составления — короче, характер известного φύθμος. Но будучи такого рода, оно меняется, неустойчиво и непостоянно; из дерева может быть изготовлен стол, щит и корабль, и дерево само, в свою очередь, лишь некоторое образование из земли. К этой последней приходит то меняющееся φύθμος, лишь изредка как к собственно насквозь длящемуся. Собственно сущее есть τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον, первоначально и само по себе бессоставное, которое устойчиво присутствуя пребывает в смене того, что оно проходит [пронизывает] в схватывании и составлении. Из положений Антифона явствует: ложе, статуя, покрывало, платье суть сущее лишь постольку, поскольку суть дерево, бронза и тому подобное, т.е. поскольку они со-

стоят из того, что более устойчиво. Наиболее же устойчивое суть Земля, Вода, Огонь, Воздух, — «элементы». Если же «элементарное» есть наиущнейшее, то в таком истолковании *φύσις* в смысле первоначально бессоставного, несущего все составное, одновременно решается по истолкованию каждого «сущего» и приравнивается, в таком понимании, к просто бытию. Это, однако, означает: существо этой *οὐσία* устойчивого присутствия — утверждается в некотором всецело определенном смысле. Сообразно этому существу суть, в таком случае, все вещи — будь то растительность или поделки — ни как истинно сущее, равно как и не как ничто, следовательно, как — несущее, не вполне удовлетворяющее существенности, в противоположность этому несущему лишь то «элементарное» исполняет [выполняет] существо бытия.

Следующий абзац дает некоторый обзор нагруженности приведенного теперь уже выражения *φύσις* в смысле *ἀρχύθμιστον πρῶτον* [первоначально и само по себе бессоставного].

«Поэтому одни говорят, что огонь, другие, что земля, третьи, что вода, четвертые — что одно что-то из этих [“элементов”], пятые — что все они суть *φύσις* и тем самым бытие сущего в целом. Ибо что из них один с самого начала примет как расположение таким образом, будь оно односоставным или многочленным, это выдает он за существенность, все же прочее — за состояния собственно сущего и за положение и за то, чему сущее противоставлено [и таким образом в соединения не связано]. И к тому же из этого (что открывает эту *φύσις*) каждое пребывая в себе тем же (к ним, разумеется, не принадлежит перепад, через который они из них происходят) однако, прочее происходит и погибает безгранично». (193 а 21 — 28).

Различие между *φύσις* как «элементарным» в смысле собственно и единственно сущего (как *πρῶτον ἀρχύθμιστον καθ' αὐτό*) и не сущим (*πάθη, ἔξεις, διαθέσεις, ῥυθμός*) высказывается здесь еще раз вместе с различными мнениями и учениями и с яс-

ной ссылкой на Демокрита. (Как здесь становится здравым основное положение «материализма» как метафизически связанное с историей бытия.)

Более важно заключение того абзаца, который это утверждение еще яснее поднимает в область мыслительного определения и приводит его к схватыванию противоположности ἀΐδιον и γινόμενον ἀλειράκις. Обычно эта противоположность мыслится как противоположность «вечного» и «временного». Поэтому первоначально предлежащее бессоставное есть «вечное», всякий ρύθμος как смена — временное. Ничего нет прозрачнее этого различия: но, как правило, ускользает из памяти, что через это так понятое различие вечности и временности в греческом истолковании «сущего» задним числом вкладываются всего лишь «эллинистические» и «христианские» и вообще характерные для «нового времени» представления. «Вечное» считается безграничным, безначальным и бесконечным длящимся, «временное», напротив, ограниченный срок. Отправная точка зрения этого различия — длительность. Разумеется греки знали *также* и это различие относительно сущего, но они мыслили различие все же всегда на основе их восприятия бытия. И это последнее как раз заслоняется «христианским» различием, что в противоположности (ἀΐδιον и γινόμενον ἀλειράκις) не может мыслиться безгранично длящееся и ограниченное, достаточно видно из греческого слова, обозначающего это последнее, ибо это т.н. временное означает безгранично про-исходящее и про-ходящее, что противопоставляется «вечному», (ἀΐδιον, как мимо «безграничному», есть также нечто безграничное — ἀλειρον (πέρας). Тогда как здесь может встречаться противоположное, и даже решающее, из которого определяется собственно «бытие»? Но это так называемое «вечное» обозначается по-гречески ἀΐδιον, ἀείδιον и ἀεί означает не только «всегда» и «беспрерывно», но прежде всего про-медлительное — ὁ ἀεί βασιλεύων — то, что промедлительно, есть Владыка, а не «вечно» владычествующий. В ἀεί усматривается пребывание, а именно, в смысле присутствия; это ἀΐδιον есть само от себя и без особенного содействия и потому, воз-

можно, устойчиво при-существующее; точка зрения, от которой здесь отправляется мышление, не есть «срок», но при-существие, это дает указание к правильному толкованию противоположного понятия, этого γινόμενον ἀπειράκις: что происходит и происходит, мыслимое по-гречески, есть то, что при-существует, то отсутствует, а именно без границы; но πέρας, мыслимое философски и гречески, не есть граница в смысле внешнего края, не есть то, где что-то прекращается. Граница есть ограничивающее, определяющее, дающее положение и состав, то через что и в чем что-то начинается и есть, что безгранично присутствует и от-существует, то само от себя не имеет никакого присутствия и подпадает непостоянственности. Различие между собственно сущим и не сущим состоит не в том, что одно длится бескрайне, а другое претерпевает некий обрыв своего срока: с точки зрения срока оба могут быть бескрайними или небескрайними, — решающее лежит в том, что собственно сущее от него самого присутствует и поэтому как уже предлежащее — ὑποκείμενον πρῶτον — встречается, не-сущее, напротив, то присутствует, то от-существует, так как оно при-существует лишь на основе уже пред-лежащего, т.е. при нем является [обретается] или оказывается пропущенным. Сущее (в смысле) «элементарного» есть определенное «всегда-здесь», не сущее есть «всегда-прочь», причем «здесь» и «прочь» разумеются на основе присутствия, а не применительно к простому «сроку». Скорее всего к этому только что разъясненному греческому противопоставлению приближается еще позднейшее различение между *aeternitas* и *sempiternitas*. Первое есть «*nunc stans*», второе — «*nunc fluens*». Но и здесь первоначальное существо гречески постигнутого бытия уже исчезло. Это различие разумеет, если не род простого срока, то все же лишь изменение. «Стоящее» есть неизменчивое: текучее есть «мимолетное», изменчивое; однако оба понимаются одновременно и по способу непрерывающегося пребывания.

Для греков же «бытие» означает при-существие в несокрытом. Решает не срок и размер при-существия, но то, разделяет ли себя это присутствие в несокрытие простого и таким

образом берет себя обратно в несокрытое неисчерпаемого, или же это присутствие себя извращает (ψεῦδος) в пустое «выглядеть так, будто», в «видимость», вместо того чтобы удерживать себя в не-извращенности, ἀτρέκεια. Теперь в виду этого противопоставления несокрытости и видимости становится для нас достаточно постижимым греческое существо этой οὐσία. От этого постижения зависит вообще уразумение aristotelевского истолкования этой φύσις, в особенности же возможность нижеследующий абзац полностью довести до окончательного сущностного определения в его градации.

Прежде чем это будет исследовано, мы должны собрать и восстановить в памяти весь пройденный путь в одном общем выражении.

В соответствие определенной ἐπαγωγή сущее от φύσις есть в подвижности. Сама же эта φύσις есть ἀρχή — исход для и распоряжение над подвижностью. Отсюда мы легко извлекаем: исходный и распорядительный характер этой φύσις: только тогда достигает достаточной определенности, когда осуществляется сущностный взгляд на то, для чего и над чем эта φύσις есть исход и распоряжение: на κίνησις.

В начале III книги «Физики», в первых трех главах которой Аристотель дает решающее истолкование существа этой κίνησις он представляет эту взаимозависимость у нас перед глазами в законченной ясности:

Ἐπεὶ δὲ ή φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ή δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοούμενης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (200 1 – 15)

«Поскольку же эта φύσις есть исходное распоряжение над подвижностью, а это значит, также и над пробивающимся перепадом, а наше поведение следует этой φύσις (μέθοδος, действенное следование, а не наша поздняя «метода» в смысле рода и способа этой μέθοδος), то никоим образом [ни в каком случае] не может пребывать в сокрытом то, что есть κίνησις (в существе своем) ибо с необходимостью

лежала бы тогда в неисповеданности, коль скоро та (κίνησις) оставалась бы неисповеданной, и сама эта фύσις». (Ср. выше В 1, 193 а 6, где речь шла о слепоте к бытию и существу, выражение γνώριμον).

Но в этом предложенном нам связном очерке важно показать лишь только в общих [основных] чертах существо этой фύσις, и притом также в дальнейшем (193 б 7) хотя и схватывается в конечном счете существо той κίνησις, свойственной этой фύσи, но не раскрывается специально [особо], скорее же оно выделяется только перед другой областью сущего, перед подвижностью и покоем «поделок».

Эта фύσи есть исходное распоряжение над подвижностью (κίνησις) подвижного (κινού-μενον), а именно, она есть καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Сущее от фύσи есть само по себе и само от себя и само при себе распорядительный исход подвижности подвижного, который есть сам от себя и никогда не «при чем-то». Этому от фύσи сущему должен быть к тому же приписан характер устойчивого от себя самого в некотором акцентированном смысле. Это от фύσи сущее есть οὐσία, существенность в смысле «недвижимости» от себя самого предлежащего. И поэтому единственный мыслитель нападает на коварную видимость (δοκεῖ), что-де существо этой фύσи состоит вообще и только в том, чтобы быть первоначально предлежащим бессоставным — πρῶτον ἀρρύθμιστον, и как таковое задающим меру способом господствовать над бытием всего как-либо иначе «сущего» (ὑπάρχον). Аристотель не дает никаких формальных указаний такого рода, чтобы понимать эту фύσи (так или иначе). Но через это δοκεῖ такое указание дается. Мы сами достаточно потрудились, чтобы уже теперь вспомнить о том, почему приведенное истолкование этой фύσи с необходимостью должно оставаться недостаточным:

1) Оно упускает из виду, что от фύσи сущее есть в подвижности, желает сказать, что эта подвижность открывает бытие этого сущего; напротив, для названного восприятия фύσи все движимое, всякое изменение и сменяющая составность

ρύθμός попадает в то, что лишь при том приходит к существу: движение есть неустойчивое и тем самым не-сущее.

2) Хотя существенность и понимается как устойчивость, но односторонне в направлении к-заранее-постоянно-в-основе лежащему. К тому же выпадает

3) Другой существенный момент этой оύσία — при-существие. Оно же для греческого понятия бытия есть решающее: мы пытаемся разъяснить наисобственнейшее в этом слове тем, что вместо присутствия говорим при-существование. Разумеется не просто наличие, как и вообще не то, что исчерпывает себя только в устойчивости, но присутствование в смысле про-ис-шествования в несокрытое, самоутверждение в открытое. Указанием на простое дление присутствование не уловляется [не умечивается].

4) Но истолкование фύσις у Антифона и других понимает бытие этих фύσει ὄντα на пути некоторого приведения «сущего» («элементарного»). Это предприятие объяснения бытия через сущее, вместо того чтобы «уразуметь» сущее из бытия, имеет последствием прежде всего названную недооценку связанного с κίνησις характера этой оύσία и одностороннее ее толкование. Поскольку тем самым учение Антифона вообще не достигает области мышления бытия, то Аристотель должен очевидным образом отклонить это понимание фύσις в переходе к своему наисобственнейшему истолкованию этой фύσις. Мы читаем:

«Итак, по одному способу эта фύσις призывает-
ся так: она первое каждому отъединенному [единич-
ному] наперед в основе лежащее распорядительное
для того сущего, которое исходное распоряжение над
подвижностью, а это значит над перепадом, имеет в
самом себе: по другому же способу (эта фύσις призы-
вается) как поставка в представление, а это значит
как тот вид [именно тот], который обнаруживает себя
для призыва» (193 а 28 – 31).

Мы читаем и поражаемся: ибо это предложение начинается некоторым оὖ «итак». Переход не высказывает никако-

го отклонения прежде названного учения; напротив, оно явным образом перенимается, конечно, с тем ограничением, что в нем только $\varepsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{r}\rho\varsigma\varsigma$, один способ предлагается чтобы схватить существо этой $\phi\acute{u}\varsigma\varsigma$, а именно, как $\mathring{\upsilon}\lambda\lambda$ («материя»); $\mathring{\epsilon}\tau\acute{e}\rho\varsigma$ $\tau\acute{r}\rho\varsigma\varsigma$, другой способ, который Аристотель разворачивает в дальнейшем, понимает $\phi\acute{u}\varsigma\varsigma$ как $\mu\acute{o}\rho\phi\acute{\eta}$ («форму»). В этом различении $\mathring{\upsilon}\lambda\lambda$ – $\mu\acute{o}\rho\phi\acute{\eta}$ (материя-форма) мы легко узнаем опять-таки упомянутое прежде: $\pi\acute{r}\hat{\omega}\tau\acute{o}\nu\alpha\acute{\phi}\acute{r}\acute{\theta}\mu\acute{\iota}\sigma\tau\acute{o}\nu$, первоначально бессоставное, и $\mathring{\nu}\theta\mu\acute{\o}\varsigma$, составление. Разумеется, Аристотель не просто заменяет это различение на различие $\mathring{\upsilon}\lambda\lambda$ и $\mu\acute{o}\rho\phi\acute{\eta}$. В то время как для Антифона $\mathring{\nu}\theta\mu\acute{\o}\varsigma$ (составление) мог считаться лишь тем, что приходит рядом как неустойчивое к единствену устойчивому к бессоставному (материя), то для Аристотеля, судя по вышеприведенному предложению, также и $\mu\acute{o}\rho\phi\acute{\eta}$ удерживает достоинство некоторого сущностного определения этой $\phi\acute{u}\varsigma\varsigma$. Оба истолкования упорядочены подобно друг другу и это дает возможность установить некоторое двойственное понятие этой $\phi\acute{u}\varsigma\varsigma$. К тому же теперь также впервые встает задача показать эту $\mu\acute{o}\rho\phi\acute{\eta}$ собственно как сущностный характер этой $\phi\acute{u}\varsigma\varsigma$.

На самом деле прежде всего это выглядит так: однако же все обстоит совсем иначе. Различение *ὑλη* — морфы есть не просто лишь иная формула для различения *ἀρρόθυμιστον* — *ρύθμός*, но оно перекладывает вопрос о *φύσις* в совершение новую плоскость, отвечает на незаданный вопрос о связанном с *κίνησις* характере этой *φύσις* и эта *φύσις* понимается впервые достаточно как *οὐσία*, как род присутствования. Сюда же одновременно относится, что упомянутое учение Антифона вопреки противоположной видимости отбрасывается путем резкого отражения [отказа]. Все это мы сумеем лишь тогда увидеть достаточно ясно, когда мы это теперь возникшее различие *ὑλη* — морфы будем понимать по-аристотелевски, а это значит по-гречески, и не будем же выпадать обратно из этого понимания. К этому мы настойчиво склоняемся, поскольку различие «материи» и «формы» есть та магистраль, по которой уже издавна движется западное мышление. «Разли-

чение содержания и формы считается наисамопонятнейшим из самопонятного; почему же тогда не должны и греки тоже мыслить уже по этой «схеме». “Үλη — морфы переведены были римлянами как *materia* и *forma*; в истолковании, данном таким переводом, это различение перешло в средние века и в новое время. Кант принял его как различение между «материей» и «формой» и объяснил его как различие «определенного» и его «определения» (ср. «Критика чистого разума», «Об амфиболии понятий рефлексии». А, 266, В, 322). Тем самым достигается наиболее крайнее удаление от греческого различия у Аристотеля.

“Үлη разумеет в обычном своем значении «лес», «роща», «заросли», в которых охотится охотник, но одновременно и тот «лес», что поставляет «лес» как строительный материал; отсюда үлη становится материей для любого рода построек и «производства» вообще. Тем самым через этот довольно употребительный возврат к «первоначальному» значению слова доказывается что үлη говорит столько же, сколько и «материя». Разумеется — но при ближайшем рассмотрении здесь только впервые встал решающий вопрос. Если үлη предполагает «материю» для «производства», то сущностное определение этой так называемой материи зависит от истолкования существа «производства». Но морфы значит, однако, не «производство», но в крайнем случае «представление» и представление есть как раз та «форма», в которую приводится материя через вычеканивание и лепку, т.е. через «формование» [формирование].

Но как Аристотель мыслит морфы, к счастью, говорит он сам в том предложении, которое вводит решающее понятие для его истолкования φύσις: ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος κατὰ τὸν λόγον. Эта морфы, и это можно сказать как εἶδος сообразный [известному] λόγῳ. Эта морфы должна пониматься исходя из εἶδος, а это последнее в связи с λόγος. Однако через εἶδος, вместо которого Платон говорит также ἴδεα, и через λόγος мы обозначаем понятия которые под титулами «идей» и «Ratio» (разума) отмечают основные установления западного человечества и

не менее многозначительны и удалены от греческого начала, нежели «материя» и «форма». Однако мы должны попытаться достичь начального. Ἐίδος разумеет вид некоторой вещи и некоторого сущего вообще, но этот вид как зрелище, как воззрение, обзор, ἴδεα, которая его дает [ссужает] и может лишь ссужать, поскольку сущее в этот вид выставлено и, стоя в нем, само от себя при-существует, а это значит, есть. Ἰδέα есть усмотрение не в том смысле, что оно только через видение становится усмотренным, но ἴδεα есть то, что ссужает видению здимое, она есть здимость дающее зрительное. Однако Платон принимает это εἶδος, словно подавленное своим существом, опять-таки как нечто для себя присутствующее и, таким образом, отъединенным сущим, «которые стоят в этом виде», общее (κοινόν); тем самым отъединенное [единичное] как вторичное в противоположность ἴδεα как собственно сущему низводится до роли [положения] несущего.

В противоположность этому Аристотель требует такого воззрения, что про-медлительное отъединенное сущее, этот дом здесь и та гора там, не суть не-сущее; но как раз сущее, коль скоро они выставляют себя на вид как дом, гору, а этот таким лишь образом выставляют и в при-существование. Иными словами: это εἶδος понимается сущностью прежде всего как εἶδος, если он обнаруживает себя в кругозоре непосредственного призыва сущего, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Призывание это призывает непосредственно нечто это и то как то или иное, это значит, того или иного вида. Ведущая тропа, на которой εἶδος и тем самым также и морфή становится уловимым, есть λόγος. И мы должны к тому же при истолковании теперь следующего определения существа морфή как εἶδος проследить, идет ли и до каких пор сам Аристотель по этой тропе. Предварительно мы можем сказать: эта морфή есть «вид», точнее, стояние в нем и самовыставление в него, вообще выставление в такой вид. Если в дальнейшем к тому же речь идет исключительно о «виде», то неизменно мыслится тот вид, который себя выдает и коль скоро он себя выдаст в про-медлительное («вид» «стола» в самый этот стол). Про-медлительное назы-

вается так, поскольку оно как единичное [отъединенное] в этом виде медлит и сохраняет его промедление [при-существование] и от этого сохранения вида в нем и из-за него во-вне стоит, а значит, по-гречески «есть».

Таким переводом слова *μορφή* — пред-ставление в вид, должно выражаться прежде всего нечто двойственное и в греческом смысле равно сущностное, что совершенно отсутствует в слове «форма», во-первых, представления в вид как способ присутствования, *οὐσία*, *μορφή* не есть некое на материи наличествующее, сущее свойство, но она есть некий способ бытия: во-вторых, представление в вид как подвижность, *κίνησις*, а этот «момент» начисто отсутствует в понятии формы.

Ссылка на необходимость по-гречески понимать значение этой *μορφή* никоим образом не есть, однако, уже доказательство того, что Аристотель намеревался показать, будто именно сама эта *φύσις*, иным способом призванная, есть *μορφή*. Ход доказательства, который занимает еще оставшуюся часть главы, пробегает несколько ступеней таким образом, что каждая ступень все выше поднимает задачу доказательства. Доказательство начинается так:

«Как именно [как раз] *τέχνη* называется то, что сообразно такой искушенности производится и тем самым также то, что принадлежит к этому роду сущего, точно так же *qua* [как раз] *φύσις* называется то, что есть сообразно этой *φύσις* и поэтому принадлежит к сущему этого рода. Ни, напротив, не можем мы там сказать, что это держит себя и при-существует как-то сообразно *τέχνη* или что-де это есть *τέχνη*, где что-то лишь только по при-способленности своей (*δυνάμει*) есть ложе, но при этом не имеет вида ложа, не могли бы мы также поступить при при-зывании того, что от *φύσις* выставляет себя вместе в некое положение ибо что лишь по пригодности есть плоть и кость, не имеет ни ему принадлежащей *φύσις*, пока оно не приобретает того вида, соответствующего при-зыванию, который мы ограничиваем, когда говорим, что есть

плоть или кость, ни есть (это лишь от-единенное) уже некое от фύσις сущее» (193 а 31 – 83).

Как может быть на основании этого предложения доказано, что эта морфή открывает существо фύσις? О морфή даже и не говорится. Напротив, Аристотель начинает ход доказательства совершенно очевидно со ссылкой на некоторый, также и у нас избитый род речи. Мы говорим, например, о полотне Ван-Гога, «это искусство», или при взгляде на какую-то хищную птицу, что кружит над лесом, «это природа». В таком «речеупотреблении» мы называем то, что, правильно мыслимое, есть сущее в силу и на основе искусства, самим и просто «искусством». Ибо полотно не есть же искусство, но произведение искусства, и хищная птица не есть природа, но природное сущее. Но упомянутый ряд выдает нечто существенное. Когда говорим мы с таким ударением: это искусство? – Не тогда, когда висит лишь растянутый кусок холста, измазанный красочными пятнами, даже не тогда, когда мы имеем перед собой любое «полотно», но лишь тогда, когда это встретившееся сущее владычественно выступает в вид некоего художественного творения, когда сущее есть, представляя себя в такой вид: так же как в заявлении: «это природа» – фύσις. Говорить таким образом – показывает поэтому, что мы сообразное фύσις лишь там находим, где мы сталкиваемся с представлением в виде, т.е. где есть морфή. Таким образом, морфή открывает существо фύσις, или же, по меньшей мере, со-от-крывает.

Однако доказательство, что это так, опирается исключительно на наш образ речи. И Аристотель дает здесь блестящий, но также и сомнительный пример для философии из простого «речеупотребления». Так сегодня кто-то может сказать, если ему не известно, что означает для греков λόγος и λέγειν. Но ему требуется лишь вспомнить греческое сущностное определение человека как ζώον λόγον ἔχον в том направлении, в котором должны мы мыслить, чтобы уловить существо этого λόγος. Мы можем, мы даже должны ἀνθρώπος: ζώον λόγον ἔχον перевести как «человек есть то живое существо, которо-

му слово свойственно». Мы можем вместо «слово» сказать даже «речь», при условии, что мы существо речи мыслим достаточно полно и первоначально, а именно, из существа правильно понятого λόγος. То существенное определение человека, которое потом станет ходячим среди дефиниций *homo: animal rationale*, «человек: разумное живое существо», не предполагает, что человек «имеет способность к речи» как некоторое свойство наряду с другими, но иметь λόγος, удерживать себя в нем, есть отличительная отметка существа человека.

Что разумеет этот λόγος? В языке греческой математики слово «λόγος» означает приблизительно то же, что и «связь» и «отношение»; мы говорим «аналогия» и переводим «соответствие» и разумеем также определенного рода отношение, или даже отношение отношений; при слове «со-ответствие» мы не думаем о речи или высказывании. Такое математическое употребление, отчасти принятое и в философии, удерживает нечто от первоначального значения слова λόγος: ибо λόγος принадлежит к λέγειν, а слово это называет то же самое слово, что наше «читать» — считать, сочетать, собирать. Однако ничего еще не получится, если удостовериться, что λέγειν значит «читать»: все равно можно еще, к сожалению, не признавать правильного указания на коренное значение, на существенное содержание греческого слова и должно толковать понятие этого λόγος в привычном до сих пор смысле.

«Читать», собирать — разумеет: многое рассеянное привнести вместе к одному и это одно в то же время пре-под-нести и до-ставить (*παρά-*) — куда? В несокрытое при-существование *παρουσία οὐσία* (*ἀπουσία*). Λέγειν — собирать во едино и это собранное, т.е. враз присутствующее пре-под-нести — разумеет то же, что: прежде сокрытое сделать открытым, позволить ему обнаружить себя в своем присутствии. К тому же, по Аристотелю, существо высказывания есть *ἀπόφασις*, позволение от существа видеть то, что и как оно есть; он навязывает это также *τὸ δηλοῦν*, открывание. Аристотель не дает при этом какой-либо особой «теории» этого λόγος, он лишь сохраняет то, что греки до него распознали как существо λέγειν. Это

великолепно показывает один фрагмент Гераклита: (фрагм. 93) δὸν ἀναξ οὐ μαντεῖόν ἔστι ἐν Δελφοῖς οὕτε λέγει οὕτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Филологи (например, Дильт, Снелл) переводят: «Владыка, чей оракул в Дельфах, ничего не высказывает и не скрывает, но знаменует». При этом это изречение Гераклита обносится вокруг его сущностного содержания и своеобычного гераклитовского напряжения и сопряжения. Οὕτε λέγει οὕτε κρύπτει: λέγειν есть здесь противоположное слово [антоним] к κρύπτειν сокрывать, а поэтому мы и можем переводить его как раскрывать, т.е. делать открытым: оракул этот не просто раскрывает, и не просто сокрывает, но он показывает, что хочет сказать: он раскрывает, сокрывает, и сокрывает, раскрывая. Как такое λέγειν связано с λόγος и что значит λόγος для Гераклита — ср. фрагм. 1 и 2 и другие.

Лέγειν, λόγος в греческом сущностном определении человека разумеют то отношение, на основе которого при-существующее как таковое впервые собирает себя вокруг человека и для него. И лишь поскольку человек есть, коль скоро он относится к существу как таковому, раскрывая и сокрываемый его, человек может и должен иметь «слово», т.е. говорить о бытии сущего. Слова же, которые употребляет речь, суть лишь выброшенные из этого слова отбросы, из которых человек никогда не найдет пути обратно к существу, ибо это возможно на основе λέγειν. Само по себе это λέγειν имеет мало общего с высказыванием и речью. Если же греки понимали высказывание как λέγειν, то здесь заключается единственное в своем роде истолкование существа слова и высказывания, чьи не-приступные бездны никакая поздняя «философия языка» не может еще раз даже смутно угадать. Исключительно там, а именно, у нас, где речь низведена до средства сообщения и организации, создается такое впечатление, будто мышление, исходящее из речи, есть лишь «философия слова, которая» уже не достигает «жизненной действительности», однако такое суждение есть лишь признание того, что уже более нет силы положиться на слово как некую — сущностную существооснову всякой связи сущим.

Зачем здесь, разбирая вопрос о существе фύσις, вдаемся мы в это пространное отступление для разъяснения существа λόγος? — чтобы сделать яснее, что Аристотель, когда он взыывает к λέγεσθαι, он не просто держит совет с неким «рече-употреблением», но обращается мыслью к первоначальному основоотношению к сущему. Таким образом этот по видимости «проходной» в ходе доказательства абзац вновь приобретает свое особое значение: если сущее, которое в нем самом имеет исходное распоряжение своей подвижностью, постигается на ведущей тропе этого λέγειν, то при этом разоблачает себя как фύσις характер этого сущего как раз морфή а не только не ψλη, но даже (и-не) ἀφρόθυμιστον. Правда, Аристотель показывает это не непосредственно, но некоторым образом, который как раз это до сих пор необъясненное противопонятие к этой морфή, эту ψλη, высвечивает. А именно, не там говорим мы: «это есть фύσις», где предлагаются лишь плоть и кость; подобное равно, соответственно как дерево для ложа; есть лишь «вещество» для некоего живого существа. Итак, ψλη значит все же «вещество»? — Но, спрашиваем мы вновь: что значит «вещество»? Разумеется ли только «материальное». Нет, но Аристотель обозначает ψλη как τὸ δυνάμει. «Δύναμις» означает способность, а лучше — пригодность к — присутствующее в мастерской дерево есть в пригодности к некоторому «столу», однако характер такой пригодности к столу дерево имеет не вообще, но лишь как дерево выбранное и подогнанное; выбор же и подгонка, т.е. характер пригодности, определяется из «производства» «производимого»; производить же, мыслимое по-гречески, равно как и по исконному смыслу нашего слова, означает: про-из-водить нечто в присутствие тем или иным образом выглядящее, готовое; ψλη в таком случае есть профессионально-пригодно распорядительное, которое принадлежит сущему как плоть и кость, каковое сущее имеет в ней исходное распоряжение своей подвижности. Но лишь выведенное в тот или иной вид, в этом выведении — морфή — сущее есть то, что оно есть и как оно есть. Таким образом Аристотель может, наконец, заключить:

«К тому же [тогда], вероятно, эта фύσις может быть неким иным способом постановка в виде для того сущего, которое в нем самом имеет исходное распоряжение над подвижностью. Конечно, постановка и вид не суть свое-стоятельное: но скорее всякий раз лишь на про-медлительно сущем в признании обнаружимое. То же, что из него(распорядительного и постановки) имеет свой статус, есть хотя и не сама фύσις, но все же сущее от фύσις, как, например, человек». (193 б 3 – 6).

Эти предложения дают не исключительно тот вид отыне доказанного утверждения, что фύσις-де призывается по двум способам. Значительно важнее выделение той решающей мысли, что эта столь двойственно призывааемая фύσις есть род бытия, но не сущего. Поэтому Аристотель вновь вдалбливает: вид и постановка на [в] вид не могут приниматься платонически как нечто для себя отстоящее, но как бытие, где каждый раз отдельное сущее, например, этот человек здесь, стоит. Это единичное сущее хотя и есть из *ὑλη* и *μορφή*, но как раз поэтому не есть, как эти последние в их существоразмерной взаимопринадлежности, некий род к бытию, а именно, фύσις, но [оно есть] некое сущее. Иначе повернутое, теперь становится ясным, до какой степени аристотелевское различение *ὑλη* и *μορφή* не есть исключительно некоторая иная формула для Антифона *ἀρρύθμιστον* — *ρυθμός*; поскольку они называют, в намерении определить эту фύσις, всякий раз лишь сущее, а именно, устойчивое отношение в отличие от неустойчивого; однако они не захватывают, а еще менее понимают фύσиς как бытие, т.е. как то, в чем состоит устойчивость, в себе состояние этих фύσει *ὄντα*. Это бытие становится понятным лишь под руководством *λόγος*. Призывание же указывает как на первое — на вид и постановку в то, откуда определяет себя, наконец, так называемое *λόγος* как распорядительное. Тем самым, однако, одновременно решается [нечто] дальнейшее, которое принудительно вызывает ближайший шаг демон-

страции этой фύσις как морфή. И хотя ўлη и морфή обе раскрывают существоство этой фύσις, важность их не одинакова на весах, но морфή имеет первостепенность. В этом выражается, что завершенный ход доказательства поднимает задачу доказательства на некоторую более высокую ступень. И Аристотель без колебаний изрекает также и это.

«И она даже в большей степени (а именно, эта морфή как постановка в вид) есть фύσις, нежели распорядительное, любое единичное как раз тогда призывается (как собственно сущее), когда оно «есть» по способу себя-в-конце-имения, скорее чем когда оно (лишь) есть в пригодности к...». (193 b 6 – 8).

Почему же таким образом, эта морфή есть не только как и ўлη, но «более» фύσις? Поскольку мы что-то тогда как собственно сущее призываем, когда оно есть по способу (этой) ἐντελέχεια. По сему морфή должна нести каким-то образом в себе этот характер ἐντελέχεια. Насколько это сбывается, в этом месте Аристотель не объясняет. Равным образом не объясняет он также, что значит ἐντελέχεια. Это самим Аристотелем отчеканенное слово его мышления, и оно содержит то ведение бытия, в котором исполняется (завершается) греческая философия. Эта ἐντελέχεια заключает то основное понятие западной метафизики, на чьем перетолковании острее всего можно оценить удаление последующей метафизики от исходного греческого мышления, и даже должно его понять [пристально всмотреться]. Прежде всего, конечно, остается темным, почему здесь вводится ἐντελέχεια для обоснования того, что и насколько эта морфή есть μάλλον фύσις. Ясно мы видим лишь одно — что Аристотель вновь взывает к λέγειν, к роду призываия, чтобы сделать здимым, в чем становится узренным собственное бытие некоего сущего. Однако прежде всего [следующее] темное обоснование выясняет нам себя, если мы прежде вынесем на свет требующее обоснование. Что говорит это новое, поверх дотоле [установленного] уравнения этих ўлη и морфή про-ходящее утверждение, что морфή есть фύσις? Преж-

де мы натолкнулись на решающее ведущее положение: фύσις есть оύσία, некий род существенности, если можно так сказать, при-существия. Подлежащее обоснованию положение утверждает поэтому: морфή более удовлетворяет существу существенности, чем эта *ύλη*. Еще раньше было открыто: эти фύσει ὄντα суть κινούμενα, их бытие есть подвижность. Теперь [мы подходим] к тому, чтобы понять эту подвижность оύσία, а это значит, сказать, что есть подвижность. Только так выясняет себя существо этой фύσις как (определенной) ἀρχή κινήσεως и только из этого так выясненного существа этой фύσи становятся прозрачным, почему морфή более исполняет существо этой оύσία и потому есть более фύσиς.

Что есть подвижность, а именно как бытие, т.е. присутствие подвижного? Аристотель дает ответ в «Физике», Г 1 – 3. Было бы рискованно, принести к существенному взгляду аристотелевское истолкование подвижности, наиболее трудное, из того, что вообще должно мыслиться в истории западной метафизики, в немногих предложениях. И все же в известной мере следует попытаться, чтобы мы имели возможность провести (вслед за Аристотелем) ход доказательства относительно морфή — характера этой фύси. Основа трудности аристотелевского существоопределения лежит в странной простоте существовзгляда, которой мы редко достигаем, ибо мы едва ли еще чуем греческое понятия бытия и одновременно при помышлении о греческом постижении подвижности забываем решающее. Это последнее состоит в том, что греки понимали подвижность из покоя. Здесь следует провести различие между подвижностью и движением, а равно между покойностью и покоем. Подвижность разумеет то существо, из которого определяют себя движение и покой. Покой считается [расценивается] как «прекращение (παύεσθαι — Мет., Θ, 6, 1048b26)» движения. Недостаток движения позволяет считать себя как крайний его случай (= 0). Но как раз этот понятый как разновидность движения покой имеет все же подвижность в своем существе. Ее чистейшее существоразвитие следует искать там, где покой не означает прекращения, обрыва движения, но где

подвижность собирается в тихо-держании и из этого внутри-держания подвижность не исключается, но включается в него, даже не только включается, но прежде всего заключается; например, ὁρᾷ ἄμα καὶ ἔθρακε (ср. loc. cit., 23): некто зрит и зря [точно] тотчас же имеет узренным: движение осматривания и посматривания есть собственно лишь высшая подвижность в покойности в себе собранного (простого) видения. Это видение есть τέλος, конец, на котором движение высматривания прежде всего улавливает себя и есть существенно подвижность. Конец движения не есть следствие его прекращения, но есть начало подвижности как улавливающего удерживания движения. Подвижность некоторого движения тем самым в высшей степени состоит в том, что движение подвижного улавливает себя в своем конце, τέλος, и как таким образом уловленное «имеет» себя в конце: ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, имение-себя-в-конце. Вместо им самим отчеканенного слова ἐντελέχεια, Аристотель употребляет также слово ἐνέργεια. Здесь для [вместо] τέλος стоит ἔργον, творение в смысле про-из-водимого [подлежащего произведению] и про-изведенного. Ἐντελέχεια, мыслимая по-гречески, означает: в-творении-стоять: творение как то, что стоит вполне в «конце», но это «исполненное» в свою очередь не разумеется как «законченное», столь же мало как τέλος означает заключение, но и τέλος и ἔργον, мыслимые по-гречески, определяются через εἶδος и называют род и способ, как то, что «конечно» стоит в виде.

Исходя из этой как ἐντελέχειа, понятой подвижности, должны мы теперь попытаться понять движение подвижного как род бытия, а именно, как род того κινούμενον. Задержка на одном примере может сделать достовернее руководство существовзгляда. И мы выбираем этот пример по способу Аристотеля из области «производства» поделок, следовательно, «делания», скажем, случай возникновения стола. Здесь мы очевидным образом находим движения. Но Аристотель разумеет не «движения», которые исполняет столяр как последовательность своих приемов, но он мыслит при возникновении стола как раз движение самого этого возникающего как тако-

вого. Кίνησις есть метафора, перепадание от чего-то к чему-то таким образом, что в перепадании это последнее само разом, заодно с перепадающим приходит к выпаду, т.е. в про-сияние. В мастерской распорядительное дерево перепадает в стол. Какой бытийственный характер имеет это перепадание? То, что перепадает, есть предлежащее дерево, не какое бы то ни было дерево вообще, но это пригодное. «Пригодно к» означает, однако, уже: прикроенный к виду стол, к тому, следовательно, в чем возникновение стола, движение, приходит к своему концу. Перепадание пригодного дерева в стол состоит в том, что эта годность пригодного видимо полнее выступает и в виде разоблачает себя как стол и таким образом в произведенном, т.е. поставленном в несокрытое столе приходит к стоянию. В покое этого статуса [этой стойки] [этого в-состояние-пришедшего] собирается и себя «имеет» (έχει) как в своем конце (τέλος) выступающая годность (δύναμις) пригодного (δυνάμει). Поэтому Аристотель говорит («Физика» Г I, 201 В 4) ή τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν κίνησις ἔστιν. «Себя — в конце — имение пригодного как некое пригодное (т.е. в своей годности) очевидно есть [существо] подвижности».

Однако возникновение есть лишь такое возникновение, т.е. κίνησις в более собственном смысле отличного к покоя, коль скоро пригодное свою годность еще не до конца принесло, есть ἀ-τελής: в творении — стоять еще не в своем конце; соответственно этому Аристотель говорит («Физика», Г 2, 201 б 31) ή τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελῆς δέ «Движение, хотя и обнаруживает себя как якобы в-творении-стояние, но не как пришедшее к своему концу».

Себя-в-конце-имение (ἐντελέχεια) есть теперь, однако, поэтому существо подвижности (т.е. бытие подвижного) поскольку эта покойность чище всего удовлетворяет существу этой οὐσία в себе устойчивого при-существия в виде. Аристотель говорит это по-своему в некотором предложении, которое мы изымаем из этого раздела, который имеет дело собственно с ἐντελέχεια. (Мет. 8, 1049 В 5): φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἔστιν: очевидно, <что> в-творении-стояние раньше

чем пригодность к.... Если переводить это предложение, в котором аристотелевское, а это значит, одновременно и греческое мышление достигает своей вершины, обычным способом, то оно гласит: «очевидно, [что] действительность раньше чем возможность» ἐνέργεια, в творении — стояние в смысле при-существия в виде, римляне перевели как *actus*, и греческий мир был через это погребен одним ударом: из *actus*, *agere*, действовать получалось *actualitas* — «действительность» из *δύναμις* получается *potentia*, способность и возможность, которую что-то имеет. Высказывание: «очевидно, действительность раньше возможности» выявляется тогда здраво как заблуждение, поскольку противоположность явственнее: тем самым нечто «действительно» и должно, может быть действительно, если оно прежде было возможным. Следовательно, возможность раньше действительности. Но мысля таким образом, мы не мыслим ни по-аристотелевски, ни вообще по-гречески. *Δύναμις* хотя и значит также способность, и даже считается именем для «силы»; однако когда Аристотель употребляет *δύναμις* как противоположное понятие ἐντελέχεια и *ἐνέργεια*, то он принимает это слово (соответственно как *κατηγορία* и *οὐσία*) как мыслительное наименование некоторого существенного основопонятия, под которым мыслится существенность, *οὐσία*. Мы переводим *δύναμις* уже как годность и пригодность к...; однако также как существует далее опасность, что мы недостаточно по-гречески мыслим и не берем на себя труда сделать ясней эту годность к... как способ еще обратно и при себе держащегося про-ис-хождения в вид, в котором эта годность себя разоблачает. *Δύναμις* есть некий способ присутствия; *ἐνέργεια* (*ἐντελέχεια*) же, говорит Аристотель, — есть *πρότερον*, «раньше» чем *δύναμις*; «раньше» именно с точки зрения *οὐσία* (ср. «Метафизика» Θ 8, 1049 b 10, 11) Эта *ἐνέργεια* исполняет существо чистого при-существия первоначальное, коль скоро она означает: себя-в-творении-и-конце имение, то, «что любое» «еще не» годности, к... пропустило за собой, а лучше, как раз вместе до в исполнении законченного» вида принесло. Приведенное основоположение Аристотеля о степенном соотношении между *ἐνέργεια* и *δύναμις* мы можем также схватить

коротко: эта *ένέργεια* есть «более» *οὐσία* чем *δύναμις*: первая исполняет существо в себе устойчивого присутствия сущностнее, чем последняя.

В том месте «Физики» В I, 193 b 6 – 8 Аристотель говорит: «И даже более есть она (именно *μορφή*) *φύσις*, нежели *ὑλη*). Каждое единичное именно тогда (как собственно сущее) призывается, когда оно «есть» по способу себя-в-конце-име-ния, скорее чем когда оно [лишь] есть в пригодности к...» Остается темным, насколько следующее предложение есть обоснованное для утверждения, что *μορφή* не только как другой *τρόπος* сравнивается с *ὑλη*, но есть более *φύσις*, чем она. Эта *μορφή* есть постановка в вид, т.е. точно сама *κίνησις*, перепад пригодного как выпадение годности. Существо же этой *κίνησις* есть *έντελέχεια*, которая со своей стороны, исполняет существо *οὐσία* первоначальное более, чем *δύναμις*. Сущностное определение *φύσις* стоит внутри [под] ведущего предложения: *φύσις* есть некий род *οὐσία*, следовательно, *μορφή* (поскольку в существе *έντελέχεια*, а это значит более *οὐσία*, также в себе есть *μάλλον* *φύσις*; постановка в вид более исполняет существо этой *φύσις*, т.е. бытия этого *κινούμενον καθ' αὐτό*.

Правильное прозрение в род первостепенности этой *μορφή* перед *ὑλη* необходимо, однако, прежде всего потому, поскольку этой первостепенностью *μορφή* еще яснее разоблачает себя ее собственное существо. А это значит: стала неуклонной некая новая ступень в задании понять *φύσις* как *μορφή*. Поэтому мы должны узренное на прежней ступени ясно иметь перед глазами при вступлении на следующую. Эта *μορφή* не есть «более» *φύσις*, поскольку она как бы [нечто как] форму примешивает веществу и под собой имеет, но она превосходит как постановка в вид над распорядительным (*ὑλη*), поскольку она есть при-существо годности пригодного и тем самым с точки зрения присутствия она первоначальное. Но с какой точки зрения тем самым существо этой *μορφή* одновременно еще не разоблаченным выходит на свет? Следующее предложение утверждает эту точку зрения:

«Кроме того, один человек происходит от одного человека, но не ложе от некоего ложа». (193 b 8 – 9).

Есть ли это предложение более чем ничего не говорящее общее место? Разумеется, поскольку уже род перехода *ёти* «кроме того» — указывает на связь с прежним, однако, одновременно, на некое усилие. *Ёти γίνεται* — мы должны перевести с большим ударением: «кроме того дело касается в подразумеваемой области возникновения (*γένεσις*), и это различие у человека и ложа, т.е. у *φύσει* *όντα* и *ποιούμενα* у «растений» и «поделок»» (Человек здесь берется лишь как *ζώον*, «живое существо», здесь, где дело касается *γένεσις*). Перевернутое иначе: эта морфή как *γένεσις*. Эта — *γένεσις* же есть тот род подвижности, который Аристотель при вводном обозначении *κίνησις* как *μεταβολή* через перечисление родов движения как раз выпустил, поскольку за ней (*γένεσις*) остается право отличительно помечать существо *φύσις* как морфή.

Два рода возникновения противопоставляются друг другу. И мы имеем достаточно поводов, чтобы смотреть, исходя из подчеркнутого различия обоих, на существо этого возникновения; поскольку тот решающий характер этой морфы как подвижности, эта *ἐντελέχεια*, уже положен во взгляде [в оглядке] на возникновение стола перед глазами. Однако неосмотрительно перенесли мы одновременно сказанное с возникновением поделки на морфу этой *φύσις*. Не дается ли таким образом ложное толкование этой *φύσις* (которая сводится к некой себя самое делающей поделке)? Или здесь нет никакого ложного толкования, но единственное возможное истолкование этой *φύσις* как некоего рода *τέχνη*? Разумеется, как кажется, поскольку метафизика нового времени, в великолепном, например, выражении у Канта, понимает «природу» как некую «технику», так, что эта, открывающая существо природы «техника» дает метафизическое основание для возможности или необходимости посредством машинной техники покорения и освоения природы. В чем здесь дело, принуждает осмыслить это очевидно слишком самопонятное предложение Аристотеля о различном возникновении человека и ложа, в каком осмыслении должно теперь вообще разъясниться, какая роль подобает выделению растений перед поделками, введенны-

ми в игру как раз в начале главы и пронизывающему все объяснения.

Итак, понимает ли уже Аристотель эти фύσει ὄντα как самих себя делающие поделки, поскольку он растения вновь и вновь характеризует из соответствия с поделками? Нет, совсем наоборот, он понимает фύσις как само-про-из-ведение. Но разве это не одно и то же — «производить» и делать? Для нас — да, коль мы бездумно вращаемся среди затасканных представлений и не удерживаем уже указанного. Но как быть, если мы возвратимся в область по-гречески понятого бытия? Тогда обнаруживает себя: делание, ποίησις есть один род про-из-ведения, — «растя» же (в себе-обратно, из-себя восходить) эта фύσις другой. Про-из-водить не может здесь в таком случае означать «делать», но: ставить в несокрытое вида, позволять при-сущест-вовать, присутствие. От этого так понятого произведения определяется прежде всего существо возникновения и его различных родов. Вместо возникновения мы должны были бы сказать вы-[из]-ведение, что не должно значить «извести», в смысле изуродовать, но: из некоего вида отъять [изъять] тот вид, в которой некое про-изводимое (про-меди-тельное) поставлено и таким образом есть. Ныне есть различные роды такого воз-изведения. Возникающее (стол) может быть из некоего вида (как стол) изъятым и в такой быть про-изведенным, без того чтобы тот вид, из которого изошло про-изведенное, сам перенял постановку в этот вид. Тот вид (εἶδος), стол, остается лишь παράδειγμα, такое, что при этом хотя и обнаруживает себя, но также лишь обнаруживает и сообразно этому требует как раз некоторого иного, которое нечто распорядительное (дерево) как пригодное к якобы-виду в это впервые ставит. Где этот вид ограничивается самопоказанием и, показывая себя, при этом лишь направляет некую искушенность и своем про-изведении, играет рядом, но не исполняет его, там произведение есть делание.

Это самопоказание есть уже некий род при-существия, но не единственный. Этот вид же, не показывая себя как собственно παράδειγμα, т.е. в и для некой τέχνη непосредственно

себя ставит как то, что это стояние перенимает в себе само, т.е. про-изводит само якобы-видящееся — фύσις как морфή. И мы легко видим, что ζῷον (зверь) не «делает» себя самого и себе подобных, поскольку его вид не есть ни просто мера, ни образец, сообразно которому из распорядительного что-то производится, но этот вид есть само присутствующее, себя ставящий вид, который себе прежде всего когда-либо устанавливает распорядительное и как пригодное ставит в годность. В γένεσις как постановке, это произведение есть насквозь присутствие вида самого без приводящих привнесений и споспешествований, которые характеризуют как раз всякое «делание». Самого-себя-про-из-водящее в смысле постановки не нуждается прежде всего в некоторой работе, если бы оно в ней нуждалось, то это значило бы, что зверь не в состоянии произрастить себя, не овладев своей собственной зоологией. Тем самым явствует, что эта морфή не только более фύσις, чем ψύχη, но даже единственно и насквозь. И как раз это, вероятно поднимает в ведение то с виду общее место. Но коль скоро фύσις таким образом приходит во взгляд как γένεσις, то ее подвижность требует определения, которое более не упустило ее единственное своеобразие ни с какой точки зрения. Поэтому необходим уже некий следующий шаг:

«Сверх того, однако, эта фύσις, которая призывается как вос-изведение в вос-ставление (не менее и как) ход к фύσις. (И это) никоим образом, именно не призывается, подобно излечиванию, как ход не как бы к врачебному искусству, но к здоровью; поскольку, хотя излечивание и необходимо исходит из врачебного искусства, но оно не имеет направления на это последнее (как свой конец); но таким образом тоже эта фύσις не относится к фύσις (подобно уврачеванию к здоровью), на то, что есть от фύσις и есть сущее по ее способу, которое исходит от чего-то к чему-то, коль скоро оно определяется от фύσις (в подвижности этого хода). «К чему» же теперь восходит это сообразно фύσις? Не к тому «откуда» (оно себя

про-медлительно изымает), но к тому, как каковое оно промедлительно возникает» (193 b 12 – 12).

Φύσις, в предыдущем предложении означенная как γένεσις, теперь понимается через определение ὁδός. Мы переводим ὁδός сразу же как путь и думаем при этом о перегоне, который лежит между исходом и целью. Но путность пути следует искать еще и с другой точки зрения. Путь ведет через область, открывает себя самого и открывает ее. Тогда путь, как и ход, от чего-то к чему-то есть путь как бытие в пути.

Если связанный с γένεσις характер должен быть определен ближе, то это значит: подвижность этого рода движения должна себя разъяснить. Подвижность движения есть ἐνέργεια ἀτελής — в творении-стояние, которое еще не пришло в свой конец. Творение означает, по изложенному раньше, не поделки и уловки, но про-изводимое, в-при-существие-приносимое. Эта ἐνέργεια уже в себе есть некое «в пути», которое как таковое сообразно ходу выставляет как раз про-из-водимое. Это «в пути» есть при φύσις эта морфή (постановка). В прежнем предложении уже также было объяснено, откуда эта морфή как постановка есть в пути, коль скоро в ней точно вид этого φύσει ὁν сам себя ставит. Остается неопределенным, «куда» этого хода, точнее, вместе со своим определением себя предующая характеристика этой ὁδός.

Эта φύσις есть ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν некое «в пути» себя-ставящего к нему самому как про-изводимому и последнее таким образом, что сама постановка целиком есть рода само-ставящего и про-изводящего. Что лежит ближе, чем то мнение, что φύσις есть ныне же некий род само-себе делания, а следовательно, некая τέχνη только что[бы] конец этого делаия имел характер этой φύσις? И некую такую τέχνη мы знаем же, это ἰατρική; ἰάτρευσις, уврачевание, имеет ὑγίεια как свой τέλος, некое сообразное φύσις состояние, эта ἰατρική есть ὁδός εἰς φύσιν. Однако в то же мгновение, когда по-видимому прокладывает себе дорогу некое соответствие φύσις этой ἰατρική, выдает себя существенное инакообразие обоих спосо-

бов принесения этого фύσει ὄν к возникновению. Поскольку ἰατρική как ὁδός εἰς φύσιν остается как раз неким «в пути» к тому, что не есть ни ἰατρική, ни она сама, т.е. не есть τέχνη. Эта должна быть ὁδός εἰς ἰατρικήν, чтобы вообще соответствовать этой фύσις; будь она этим, она не была бы более ἰατρική, поскольку как раз уврачевание в бытии здоровым имеет свой конец и лишь здесь; особенно, если врач усердно изучает уврачевание, чтобы достичь высшего статуса этой τέχνη, то случается это снова лишь чтобы прежде всего правильнее достичь этого τέλος, выздоровления, конечно, предположим, что этот врач есть врач, а не «ремесленник» и не «рутинер».

Возобновленная попытка выяснить существо этой фύσις через соответствие с τέχνη терпит крах как раз теперь по каждому лишь мыслимому направлению. А это значит: мы должны существо этой фύσις целиком из нее самой понимать и не можем затрагивать поразительность этой фύσις как ὁδός φύσεως εἰς φύσιν через опрометчивые соответствия и разъяснения.

Но если отказаться от притязаний на соответствие этой, то теперь напирает, разумеется, некое последнее каверзное «объяснение». Как φύσεως ὁδός εἰς φύσιν эта фύσις есть тогда как раз некое устойчивое кружение в себе самой. Однако это не годится: как некое «в пути» к фύσи́с эта фύ́сис не есть обратное падение в промедлительное, из которого она произошла. Возникающее никогда не ставит себя обратно в то, из чего оно произошло, и это как раз потому, что существо возникновения есть постановка в вид. Коль скоро эта постановка позволяет при-существовать этому себе ставящему виду, этот вид, однако, присутствует промедлительно в некоем единичном этом как таким образом выглядящим, тогда должно то, куда возникновение ставит вид, быть как раз иным промедлительным, нежели это откуда.

Конечно, φύσεως ὁδός εἰς φύσιν есть некоторый способ происхождения в при-существие, в котором [способы] «откуда» и «куда» и «как» этого присутствия остаются тем же самым. Эта фύ́сис есть ход как восход к восхождению и таким образом, разумеется, некое в-себя-обратно-хождение, к себе, кото-

рое остается восхождением. Лишь пространственный образ кружения существенно недостаточен, поскольку этот в себе обратно идущий восход как раз позволяет восходить тому, от чего, к чему этот восход всякий раз в пути есть.

Этому существу фύσις как κίνησις удовлетворяет единственно подвижность рода μορφή. Поэтому гласит теперь решающее предложение, на которое держало курс все это рассмотрение существа, чуть ли не так:

«Она, следовательно, тогда, эта постановка в вид, есть фύσις» (193 b 18).

В этой постановке как ἐνέργεια ἀτελής этой γένεσις существует единственно этот εἶδος, этот вид как «откуда» того «в пути», как его «куда» и как его «как». Следовательно эта μορφή есть не как бы лишь «более» фύσις, чем ὅλη и еще менее может она быть ей лишь подобно поставленной, так чтобы имелось основание для двух подобно-упорядоченных τρόποι существоопределения этой фύσις и учение Антифона рядом с учением Аристотеля может быть равно оправдано. Это учение теперь через предложение μορφή, каковая одна она исполняет существо фύσις, постигает острейший отказ. Но в переходе к его собственному истолкованию (193 a 28: ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὗτος ἡ φύσις λέγεται) Аристотель перенимает все же это антифоновское учение. Как это соотносится с тем уже достигнутым предложением, которое позволяет считать лишь один единственный τρόπος? Чтобы понять, это, следует узнатъ, насколько то заимствование все же содержит острейшее отрицание [отказ]. Его коварнейшая форма исполняется именно не там, где противоположение грубо отклоняется и лишь откладывается, но, напротив, заимствуется и в некую существенную и об основанный взаимозависимость при-в-клоняется, заимствуется и при-в-клоняется, конечно, как то не-существо[бесчинство], которое необходимо принадлежит к существу. Что вообще возможны два τρόπος этого истолкования фύσις с оглядкой на μορφή и ὅλη вследствие этого [возможно] неосознавание и смысле толкования ее как устойчиво наличествующего бессо

ставного, это должно иметь свое обоснование в существе этой φύσις, т.е. в самой морфή. На этом основании Аристотель делает ссылку в следующем предложении, с которым изложение φύσις находит свое заключение.

«Постановка в вид же, а это значит, также и φύσις призывается двояко; ибо также она есть “ограбление” как и вид» (193 b 18 – 20).

Основание для возможности помечать эту φύσις в двух направлениях взгляда и призывать ее двумя способами лежит в том, что морфή [в себе] и тем самым существо самой этой φύσις, двойственна в себе. Предположение о двояком существе этой φύσις обосновывается через присоединение замечание: «ибо также и «ограбление» есть в некотором роде вид».

Эта στέρησις в данной главе вводится непосредственно как слово, понятие и «вещь» (предмет), подобно тому как прежде ἐντελέχεια предположительно, поскольку она имеет то же решающее значение в мышлении Аристотеля, что и ἐντελέχεια. (Относительно этой στέρησις ср. «Физика», А 7 и 8, где она, конечно, тоже не разъясняется). Для истолкования этого последнего абзаца из толкования φύσις следует дать ответ на следующие вопросы.

- 1) Что значит στέρησις?
- 2) Как относится эта στέρησις к морфή так чтобы из нее могло стать здимым двойственное существо этой последней?
- 3) В каком тогда смысле существо этой φύσις двойственno?
- 4) Что происходит из двойственности этой φύσις для ее окончательного существоопределения?

К 1. В буквальном переводе στέρησις значит «ограбление», однако это не многим нам поможет: напротив, буквальное значение может нам скорее преградить путь к уразумению [пониманию] предмета, если мы – как постоянно в таких случаях – не освоились уже ведая заранее в той предметной области, в которую речет это слово, именуя. Эта область делается доступной нашему знакомству через указание, что также и στέρησις есть некоторым образом εἶδος. Но мы ведаем, это εἶδος,

а, именно, εἶδος κατὰ τὸν λόγον, характеризует эту морфу, последняя исполняет существо этой фύσις как οὐσία τοῦ κινουμένου, т.е. [существо] фύσиς как κίνησις. Существо κίνησиς есть ἐντελέχεια. Этого довольно, чтобы узнать, что мы можем достаточно успешно понимать существо этой στέρησиς лишь в области и на основании греческого истолкования бытия.

Римляне перевели στέρησиς как *privatio*, последняя же считается родом *negatio*. Отрицание же позволяет принять себя как некий способ отрицательного высказывания. Эта στέρησиς принадлежит таким образом к области «высказывания» и «призыва», к области κατηγορία в замеченном прежде до-терминологическом смысле.

Даже и Аристотель, очевидно, понимал эту στέρησиς как некий род высказывания. Подтвердить это может одно место, которое в то же время способно высветлить то предложение из «Физики», о котором идет речь, и, сверх того, дать пример некоторой στέρησиς. В сочинении Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A 3, 318 B 16) Аристотель говорит: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις εἶδος ἡ δὲ ψυχρότης στέρησиς: «Теплое есть как бы призвание, а это значит, собственно вид, «холодное» же — στέρησиς. Здесь «теплое» и «холодное» противопоставляются друг другу как κατηγορία τις и στέρησиς; однако остается, пожалуй обратить внимание: Аристотель говорит κατηγορία τις: «теплое» есть лишь известным образом некое призвание, а именно, теплое по отношению к «στέρησиς»: т.е. сказать «теплое» есть обещание [присловие], соответственно эта στέρησиς есть известным образом отрицание; но до какой степени «холодное» есть отрицание?

Когда мы говорим: «вода холодна» мы все-таки при-рекаем нечто существу; конечно, же это таким образом, что при этом у воды, в самом этом при-реченному, отрицается теплота. В основе же при этом различие теплого и холодного дело идет не о различении при-рицания и отрицания, но о том, что сообразно своему εἶδος при-речимо от-речимо. И отсюда то предложение, которое в заключении главы должно обосновать двойственное существо морфы и тем самым фύсиς через указание на στέρησиς гласит: καὶ γὰρ ἡ στέρησиς εἶδος πως ἔστιν —

«поскольку и ограбление, т.е. отрицание, есть как бы вид». В холодности высказывает себя нечто, при-существует нечто, что мы оттуда «выслеживаем», в этом выслеженном, которое при-существует, отсутствует одновременно нечто, так, правда, что мы как раз в силу этого отсутствия в особенности выслеживаем таким образом присутствующее. В этой *στέρησις*, «ограблении», дело идет об от-ятии способом от-рицания: эта *στέρησις* разумеет, конечно, некое «от», но прежде всего и всегда то, что нечто от-падает, от-хо-дит, от-стоит, от-существует. Вспомним, что *οὐδία* означает существенность: присутствие, тогда нет нужды более в обстоятельном разъяснении, чтобы открыть, куда принадлежит *στέρησις* как отсутствие.

И все же как раз теперь мы достигли некоторого опасного пункта понимания; можно сделать себе содержание предмета легким и эту *στέρησις* (отсутствие) принять за простую противоположность присутствия. Но эта *στέρησις* есть как раз не просто [однозначно] отсутственность, но как отсутствие эта *στέρησις* есть именно *στέρησις* к при-существию. Что же, в таком случае, она есть? (ср. Аристотель, «Метафизика», D 22, 1022 b 22 ff.). Мы говорим сегодня, к примеру, «велосипеда нет» и при этом разумеем не только, что он есть где-то в другом месте, но мы хотим сказать; велосипеда недостает. Когда чего-то недостает, тогда этого недостающего хотя и нет, но само это «нет», недостача, задевает нас и беспокоит нас по-этому, что может только всякая недостача», ибо то же самое «здесь» есть, т.е. есть, т.е. открывает бытие.

Στέρησις как отсутствие есть не просто отсутственность, но при-существие, такое именно, в котором как раз это отсутствие — не отсутствующее — присутствует. Эта *στέρησις* есть *εἶδος*, но *εἶδος πως* — некоторого рода вид и присутствие. Мы сегодня слишком склонны такого рода вещи как отсутствующее присутствие разрешать в легкую диалектическую игру понятий, вместо того, чтобы удержать то поразительно, что в них есть; поскольку в *στέρησις* разоблачает себя существо этой *φύσις*. И чтобы это увидеть, нужно ответить прежде всего на второй вопрос.

К 2. Как относится *στέρησις* к *μορφή*? Постановка в вид есть *κίνησις*, т.е. перепадание чего-то во что-то, каковое перепадание есть в себе вы-па-дание. Когда вино становится кислым и превращается в винный уксус, тогда оно не превращается в ничто. Мы говорим, правда, этот предмет есть уксус, и хотим обозначить, что и из него «ничего» не вышло, а именно не вышло ожидаемого. В «уксусе» лежит отстояние, отсутствие вида. *Морфή* как *γένεσις* есть *όδός*: это «в пути» от «еще не» к «более не». Выведение в вид позволяет присутствовать так, что одновременно в присутствии постоянно присутствует отсутствие. Пока цветок «всходит» (*φύει*), отпадают листочки бутона; появляется плод, тогда как цветок увядает. Постановка в вид, *μορφή*, имеет характер *στέρησις*, а это значит теперь: *μορφή* есть *διχώς*, она двойственна в себе, она есть присутствие отсутствия. И тем самым требует уже ответа третий вопрос.

К 3. В каком смысле существо этой *φύσις* двойственno? Как *φύσεως* *όδός εἰς φύσιν*, эта *φύσις* есть некий род *ἐνέργεια*, т.е. *οὐσία*, а именно, себя-от-себя-к-себе-про-из-ведение. В сущностном «в пути», однако, это всякий раз производимое (не как бы делаемое), например, цветок через плод, от-ставляет-ся. Но в этом от-ставлении постановка в вид, *φύσις* не сдает себя: напротив: как плод растение возвращается в свое семя, которое по существу своему есть не что иное как восхождение в вид, *όδός φύσεως εἰς φύσιν*. Каждое живое своей жизнью начинает также и умирать, и наоборот: умирание есть тоже жизнь, ибо лишь живое способно умирать; умирание может быть высшим «актом» жизни. Эта *φύσις* есть себя-производящее отставление ее самой, и поэтому принадлежит к ней единственное в своем роде себя-доставление того, что через нее прежде всего и некоего распорядительного, как например, вода, эфир, воздух, становится неким лишь ей пригодным, например, пищей, и таким образом соком и костьюми. Это пригодное принимают как распорядительное, а это распорядительное как вещество рассматривают, а *φύσις* как некую «смену вещества». Это вещество можно возвести шире [дальше] до пронизываю-

щего его предлежащего, и это можно принять как устойчивое и устойчивейшее и таким образом в известном смысле сущнейшее и призывать это как φύσις. Эта φύσις при таком рассмотрении предоставляет двойную возможность призываия по веществу и по форме. Свое основание это двойное призвание имеет в том первоначальном двойственном существе этой φύσις, точнее, в ложном истолковании того δυνάμει ὁν, пригодного, [в смысле] просто распорядительного и наличного [подручного]. Учение Антифона и его до сих пор непрерывного наследования охватывает как раз лишь наиболее внешнее [крайнее] бесчинство [не-существо] этой φύσις и раздвигает его до собственного и единственного существа, и это раздвигание на деле остается существом всякого несущества.

К. 4. Что получается из двойственности этой φύσις для ее окончательного существоопределения? Ответ: простота ее существа. Если мы вспомним о целом, то у нас имеются теперь два существоопределения этой φύσις в понятии. Первое охватывает эту φύσις как ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό как исходное распоряжение подвижностью некоего подвижного само по себе. Второе охватывает эту φύσις как μορφή, а это значит как γένεσις, а это значит — κίνησις. Если мы будем мыслить оба определения в одно, то с точки зрения первого эта φύσις есть не что иное как ἀρχὴ κινήσεως, а это значит то же точно, что и второе, по которому эта φύσις есть φύσεως ὄδος εἰς φύσιν; эта φύσις сама есть исход для и распоряжения над самим собой. По второму определению [этой] φύσις эта φύσις есть μορφὴ ἀρχῆς, постановка, в которой этот исход ставит себя самого в распоряжение и как распоряжение над постановкой в вид. Эта μορφὴ есть существо этой φύσις как ἀρχὴ, и эта ἀρχὴ есть существо этой φύσις как μορφὴ коль скоро эта последняя свое своеобразие имеет в том, что в ней εἶδος сам по себе и как таковой приносит себя к присутствию и не нуждается, как это происходит в τέχνῃ, прежде всего в привходящей ποίησις, которая нечто обычно подручно наличествующее, например, дерево, впервые происходит в вид «стола», а это произведение само по себе никогда не есть «в пути» и не может быть «в пути» к столу.

Эта фóсíс, напротив, есть из себя самой и к себе самой «в-пут-ное» при-существо отсутствия себя [ее] самой. Как таковое отсутствие остается она неким в себя-обратно-хождением, а это хождение, однако, есть лишь ход некоего восхождения.

Фóсíс же Аристотель понимает здесь в «Физике» как существенность (ούσíα) некой собственной (в себе ограниченной) области сущего, растений в отличие от поделок. Это сущее происходит, с точки зрения своего способа быть, от этой фóсíс, о которой Аристотель поэтому говорит: ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φóсíс: один род именно бытия (среди других) для (разнородного) сущего есть эта фóсíс. Это говорит Аристотель в сочинении, которое при окончательном упорядочении его писаний стараниями перипатетической школы было поставлено в ряду тех, которые с тех пор несут титул μετà τà φυσíκà тех, что, хотя и принадлежат к φυσíκà, и все же не принадлежат сюда. Теперь как книга Г (IV) к «Метафизике» причисленное, это сочинение дает, правда, в своей 3 главе вышеприведенную справку относительно фóсíс, которая закрываетяется тем, что в изложенной главе 1 книги В «Физики» выставляется как ведущее положение: фóсíс есть некий род (способ) ούσíας. Однако то же самое сочинение из «Метафизики» говорит уже в своей первой главе прямо противоположное: ούσíα (бытие сущего как такового в целом) есть φóсíс τíс — как бы φóсíс — но Аристотель далек от желания сказать, что существо бытия вообще собственно есть от рода той φóсíс, которую он вскоре недвусмысленно характеризует как лишь один род бытия наряду с другими. Гораздо более это едва ли правильно высказанное предложение, что ούσíα есть φóсíс, есть некий отзвук великого начала греческой и первого начала западной философии. В этом начале бытие как φóсíс мыслилось таким образом, что φóсíс, принесенная Аристотелем в понятие существа, сама могла быть лишь одним отпрыском начальной φóсíс. И совсем слабый и незаметный [неузнаваемый] отзвук той первоначально как бытие сущего набрасываемой φóсíс сам еще остался нам, когда мы говорим о «природе» вещей, природе «государства», о «природе» чело-

века и при этом разумеем не природные (физически, химически и биологически мыслимые) «основоположения» но просто бытие и существо существа.

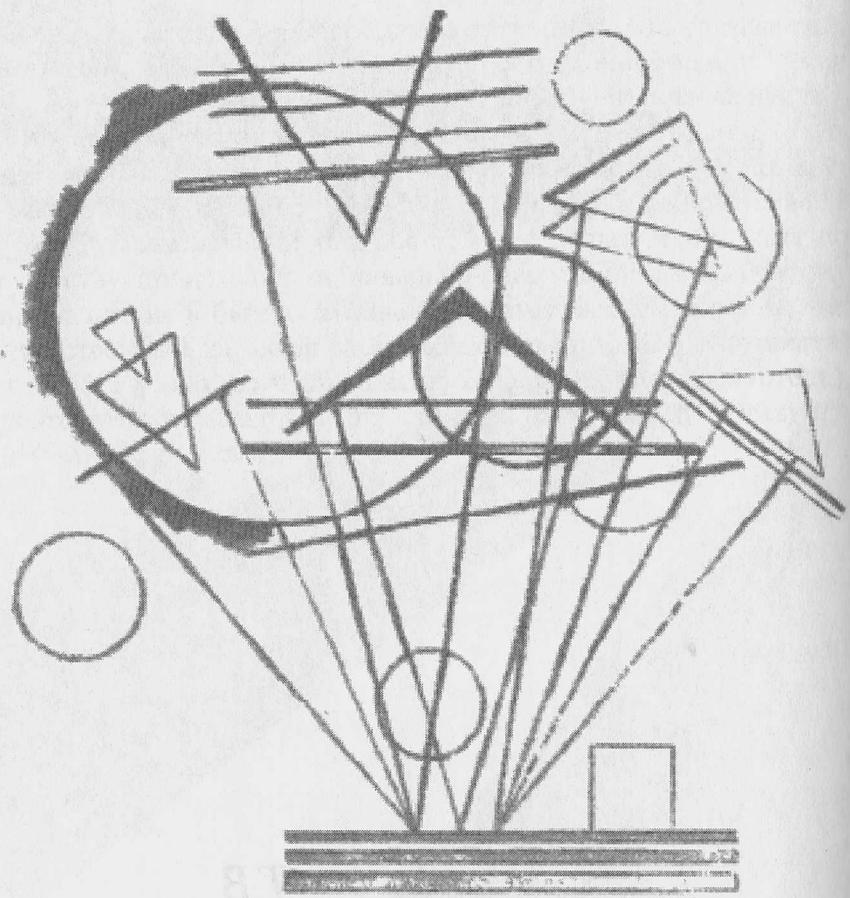
Как же должны мы мыслить эту начально мыслимую фύσις? Имеются ли еще следы ее очерка в обрывках изречений начальных мыслителей? В самом деле: не только следы, но все их высказывания, которые нам еще внятыны, говорят, если нас не обманывает слух, только об этой фύσις. Промежуточное указание к этому дает между прочим и с давних пор господствующим утверждавшееся не-существо [бесчинство] исторического толкования начального греческого мышления как «натурфилософии» в смысле некой «примитивной» «химии». Однако предоставим это бесчинство его собственному краху.

Подумаем в заключение об изречении некоего начального мыслителя, который непосредственно о фύσις говорит и притом, ср. фрагмент 1, бытие существа разумеет, фрагмент 123 (извлеченный из Порфирия) Гераклита гласит: фύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Бытие любит скрывать себя. Что это значит? Полагали и полагают, что оно говорит, что-де бытие труднодоступно и нужны большие усилия, чтобы расторгнуть его заслоны, это самосохранение как бы удалить [изгнать] из него. Однако, необходимо обратное: это самосокрывание принадлежит к предпочтительной любви бытия, т.е. к тому в чем оно утверждает свое существо. И это существо бытия есть — раскрывать себя, восходить, про-ис-ходить в несокрытое — фύσις. Лишь то, что по существу своему рас-крывает и должно раскрывать, может любить сокрывать себя. Лишь то, что есть рас-крытие, может быть сокрытием. И отсюда ничего не стоит преодолеть это κρύπτεσθαι этой фύσις и его вырвать у ней, но гораздо труднее задача — представить это κρύπτεσθαι как принадлежащее этой фύσи, ей во всей сущностной чистоте.

Бытие есть себя сокрывающее раскрывание фύσи в начальном смысле. Это самораскрывание есть про-ис-хождение в несокрытость, а это значит, несокрытость как таковую впервые в существе ее сокрывать: несокрытость называется ἀ-λύθεια — истина, как мы ее переводим, начальна, а это значит, сущест-

венно не характер человеческого познания и высказывания, истина не есть также по-правде просто ценность или некая «идея», к осуществлению которой человек — по-правде неизвестно, почему — должен стремиться, но истина принадлежит как самораскрытие к самому бытию: фύσις есть ἀ- λήθεια, раскрытие и потому κρύπτεσθαι φιλεῖ. [Поскольку фύσις в смысле «Физики» есть некий род οὐσίας и поскольку οὐσία сама по существу происходит от начально-очерченной фύσиς, поэтому принадлежит к бытию ἀλήθεια и поэтому разоблачает себя как единственный характер этой οὐσίας это прибытие в открытое этой ἰδέα (Платон) и этого εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Аристотель), поэтому становится для них существо κινήσεως как ἐντελεχείας и ἐνεργείας зримым].

TB



Т. В. Васильева

Философский лексикон
Аристотеля
в интерпретации
М. Хайдеггера

Никто не станет оспаривать справедливость такого принятого сегодня требования и критерия ценности научной работы, как высокая цеховая квалификация ее автора. Книгу ли, статью ли о том или ином предмете из области античной философии может предлагать читателю лишь *специалист*, что подразумевает дипломированного специалиста, усвоившего технологию своего цехового производства («Беда, коль пироги начнет печи сапожник»). И все-таки соблазн дилетантского вмешательства в спор о предметах всеобщей значимости неизменно велик, да и ощутимых препон как будто бы нет: разве наследие античности не досталось всем и каждому, кто к нему прикоснется? И разве не должна быть высшей аттестационной инстанцией автору книги сама книга? Действительно, разве концепция сократовской иронии, предложенная Кьеркегором, уступает в авторитетности, скажем, Ницшеанской трактовке духа и смысла античной культуры на том основании, что Ницше был профессором классической филологии, а Кьеркегор — нет? Во всяком случае, западная наука о классической древности испытала на себе влияние обеих этих концепций и — более того — синтезировала их, выработав образу статуарной, пластически-совершенной, т. н. «винкельмановской» античности представление об античности противоречивой, мучительно раздваивающейся между светом научной рациональности и мраком до-рационального мифа или после-рациональной мистики, трагически несовершенной и постоянно восходящей к самопознанию.

М. Хайдеггер, обращаясь в своих историко-философских работах к античной эпохе, то и дело вторгается в законные владения классической филологии: критика, чтение и перевод текстов, лексикологический анализ терминов и т.п. Толкуя Платона, Аристотеля, Парменида, Гераклита, Анаксимандра, М. Хайдеггер то подает голос в общий тон научной преемственности и как бы доводит до нужного ему конца концепции своих ученых предшественников, то запальчиво отвергает самые принципы научного подхода к историческому наследию философии, противопоставляя цеховой догматической традиции опыт индивидуального непосредственного общения со словом древнегреческой мудрости¹. Отсутствие профессионализма еще не означает невежества, хайдеггеровские опыты прочтения греческих текстов заслуживают внимания научной критики не только как образец дилетантской несостоительности (ее легко предположить и несложно доказать), но и как пример артистической герменевтики, позволяющей свободному от цеховых предрассудков мыслителю, видеть или угадывать неожиданные смысловые пластины или связи там, где добросовестный школьник, не располагая возможностями научного доказательства, обязан быть слепым и недогадливым, не говоря уже о тех случаях, когда он просто недогадлив и слеп. Недостаточно проштудировать предмет, надо продумать мысль — таков постоянный лейтмотив и основной аргумент в хайдеггеровской полемике с авторитетами общепринятых научных истин.

Парадоксальность, образная яркость интерпретаций, не исключающая также и некоторой мистической туманности, характерны для любой из герменевтических пьес М. Хайдеггера.

¹ Наиболее отчетливую формулировку и наглядную демонстрацию методологических принципов хайдеггеровской герменевтики можно найти в статье «Изречение Анаксимандра» — см. *Heidegger M Holzwege. Frankfurt a. Main, 1957¹, S. 343.* Русский перевод см. в изд.: *Хайдеггер М. Разговоры на проселочной дороге. М., 1991* Наст. изд. стр. 47–96. — ред.

гера, но даже и в их ряду выделяется работа под заглавием «О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», В I»². Ни один фрагмент не толкуется у М. Хайдеггера ради него одного или ради его ближайшего окружения — рассмотрение всякий раз ведется в горизонте всеобъемлющего целого; перевод отдельного термина (скажем, ἀλήθεια у Платона, λόγος у Гераклита, χρεών у Анаксимандра) обсуждается непременно в контексте общеисторической концепции всей европейской философии, не говоря уже об индивидуальности автора рассматриваемого фрагмента, которая дорисовывается с искусством, заставляющим вспомнить о достижениях современной палеонтологии или о пылком воображении пушкинского Дон Гуана («Оно у нас проворней живописца. Вам все равно, с чего бы ни начать, с бровей ли, с ног ли»). Фύσις Аристотеля становится поводом для осмыслиения едва ли не всего терминологического арсенала автора «Метафизики» и «Физики», которая, по выражению М. Хайдеггера, в такой же степени есть «метафизика», в какой «Метафизика» есть «физика»³.

«Аристотелевская «Физика», — выделяет свою мысль М. Хайдеггер, — есть сокровенная и потому еще ни разу не продуманная в достаточной степени основная книга западной философии»⁴. Даже самые высокоученные исследования философии Аристотеля имеют тот недостаток, что они всецело подчинены духу «схоластики нового времени» и мыслят Аристотеля не по-гречески. Цель своей работы М. Хайдеггер видит в том, чтобы вскрыть «содержательное» в греческом тексте, выявить специфически греческое понимание природы и противостоящих ей понятий.

² Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles Physik B 1. См.: Wegmarken. Frankfurt a. Main, 1967. S. 309 ff. Здесь и далее ссылки даются на текст издания: Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика, В 1. М., 1995. С. 26 слл. — Прим. пер. Наст. изд. стр. 119–182. — ред.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С. 30.

Стержнем, вокруг которого организуется изложение, автор делает перевод указанного в заглавии фрагмента аристотелевской «Физики». Свои переводческие принципы в данном случае М. Хайдеггер формулирует так: «Поскольку этот «перевод» есть, собственно, истолкование, то к нему требуется одно только разъяснение: этот «перевод» ни в коем случае не есть перетаскивание греческих слов под специфическую нагрузку нашей речи. Он собирается не заменить греческий текст, но лишь только ввести в него и как введение в нем исчезнуть. При этом ему недостает чеканых штампов или закругленных оборотов, почерпнутых из нашего собственного языка, этот перевод не знает приятности и «лоска»»⁵.

В справедливости этой последней авторской оценки читатель еще не раз убедится, что же касается принципа «введения в текст» и «исчезновения в тексте», то к обсуждению его нам придется вернуться после того, как будут рассмотрены те конкретные решения, которые предлагает М. Хайдеггер в этой работе как образцы продуманного истолкования аристотелевских выражений и стоящих за ними аристотелевских представлений.

Вопросом о смысле греческого термина *φύσις* Хайдеггер задается не с тем, чтобы выяснить происхождение и развитие понятия природы, одного из центральных понятий западной метафизики. Напротив, он даже предлагает встать вне историко-философского интереса к «истории понятия», — только тогда, вдумавшись в содержание представлений, запечатленных в аристотелевской концепции сущего в его целокупности, человек нового времени в собеседовании с мыслителем прошлого сможет решить свои проблемы, и прежде всего, проблему сохранения природы и человека перед лицом все поглощающего прогресса техники⁶.

«Отправляясь по следам аристотелевского определения» природы, М. Хайдеггер обращает внимание прежде всего на

⁵ Там же. С. 34.

⁶ Там же, С. 30.

то, что «ядром вопроса о “физике”» становится у Аристотеля определение движения. Что все в этом мире: небо, море, растения, звери, — движется, греки знали и до Аристотеля, многие философы пытались определить понятие движения, однако только Аристотель, по убеждению Хайдеггера, «впервые достиг такой ступени вопроса и даже впервые ее создал», на которой движение обсуждается не как нечто «встречающееся среди прочего», но как «вопрос об основном образе бытия»⁷.

Первый параграф второй книги «Физики» проводит разделение всего сущего на существующее «от природы» и существующее «через другие причины», т.е. тем самым *φύσις* утверждается как причина. «При слове и понятии “причина”, — замечает Хайдеггер, — мы мыслим как само собой разумеющееся “каузальность”, т.е. род и способ того, как одна вещь “действует” на другую»⁸. В противовес этому новейшему пониманию употребленное здесь греческое слово *αἴτιον* «разумеет в данном случае то, что выступает виновником, из-за которого некое существо есть то, что оно есть»⁹. Эта вина не имеет характера каузально действующего воздействия, причина должна здесь пониматься буквально как «первый заряд», который совершает «открытие вещества какой-либо вещи»¹⁰. Каузальность есть лишь производный род такой причинности.

В дальнейшем (192 b 13-15) для выражения причины — *αἴτιον* стоит слово *ἀρχή*. «В большинстве случаев, — поясняет Хайдеггер, — греки слышали в этом слове нечто двойственное: во-первых, *ἀρχή* разумеет то, от чего нечто берет свой исход и начало, во-вторых же то, что в то же время как этот исход и начало берет верх над тем другим, что от него исходит, и таким образом держит это другое, а тем самым над ним господствует, начальствует. *Ἀρχή* означает одновременно на-

⁷ Там же, С. 32–33.

⁸ Там же, С. 35.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

чало и господство»¹¹. В соответствии с таким пониманием Хайдеггер предлагает переводить ἀρχή как «исходное распоряжение» или «распорядительный исход», настаивая на сохранении в переводе существенной двойственности этого понятия и замечая в скобках, что понятие это, по всей вероятности, не могло быть «архаическим» и в космологии первых философов «вмыслено» задним числом впервые начиная с Аристотеля и затем через позднейшую «доксографию»¹².

В этом пассаже φύσις определяется как ἀρχή κινήσεως, «распорядительный исход подвижности»¹³. М. Хайдеггер замечает, что приводимое здесь перечисление родов движения (увеличение и уменьшение, изменение, перемещение) без различия и обоснования такого, а не иного различия, показывает, что подвижность Аристотель понимает в очень широком смысле (широком, однако, не в значении расширенного, нечеткого или поверхностного, но в значении существенной и основательной полноты). «Под господством механического мышления наук нового времени мы теперь склоняемся к тому, чтобы подвижность в смысле перемещения от одного местоположения в пространстве к другому понимать как основную форму движения и все подвижное «объяснить», истолковывать по ней. Этот род подвижности, κίνησις κατὰ τόπον — подвижность относительно точки и места, есть для Аристотеля лишь один среди других и никоим образом не выделяется как просто движение»¹⁴.

Понимание «перемещения» тесно связано с пониманием «места», последнее в античности было несколько иным, нежели в новое время. «Τόπος есть некоторое ποῦ, то или иное «где» и «там», к чему какое-либо определенное тело приписано: огненное принадлежит горе, земное — долу. Сами эти места: горе — долу (небо — земля), — размечены, помечены отличи-

¹¹ Там же. С. 36–37.

¹² Там же. С. 37.

¹³ Там же. С. 38.

¹⁴ Там же. С. 38–39.

тельным образом, через них определяются расстояния и связи, а также то, что мы называем «пространством» и для чего греки не имели ни слова, ни понятия. Для нас теперь не пространство определяется через место, но все места определяются как точки расположения тел и через бесконечное, повсюду однородное, нигде не размеченное пространство»¹⁵.

Понятие покоя, отвечающее понятию подвижности в смысле смены места, предполагает пребывание на том же самом месте. Такой покой, однако, может соединяться с движением. Растение, которое укореняется на своем местопребывании, может расти (движение увеличения, $\alpha\ddot{\xi}\eta\sigma\varsigma$) или чахнуть ($\phi\theta\sigma\varsigma$). И наоборот: лисица в беге покойится — коль скоро она сохраняет одну и ту же масть — покоем неизменности, без $\alpha\ddot{\lambda}\lambda\omega\phi\varsigma$. Усмотрение всех этих пересекающихся явлений как родов подвижности для М. Хайдеггера тайно свидетельствует о таком взгляде на основную черту их, которой Аристотель фиксирует в слове и понятии $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omega\lambda\acute{\eta}$, — в переводе Хайдеггера — «перепад». Любая подвижность есть такой «перепад» из чего-то ($\epsilon\acute{\kappa}\tau\iota\omega\varsigma$) во что-то ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma\tau\iota$). «Так мы говорим о перепадах в погоде или в настроении и думаем при этом о перемене»¹⁶. Существенной сердцевиной греческого понятия $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omega\lambda\acute{\eta}$ можно достичь, по Хайдеггеру, лишь обратив внимание на то, что в любом перепаде нечто до сих пор скрытое и отсутствовавшее приходит (выпадает и попадает) в сияние очевидности¹⁷. Освободившись от мнения, что движение есть в первую очередь перемещение, человек нового времени должен научиться видеть, каким образом движение для греков было некоторым способом бытия и имело характер того, что М. Хайдеггер именует при-бытием и при-существием. Путь к такому пониманию лежит, по мнению Хайдеггера, через осмысление противопоставления природы и техники, существующего «от природы» и произведенного человеческим искусством.

¹⁵ Там же. С. 39.

¹⁶ Там же. С. 40.

¹⁷ Там же.

В ходе рассуждений Аристотеля (192 б 16-20) сущему из рода растений, зверей, земли, воздуха противопоставляется сущее рода лежанки, покрывала, щита, повозки, корабля, дома. Первое — это *φύσει ὄντα*, второе — поделки, которые в своей подвижности делания, производства и тем самым в покое сделанности, произведенности, имеют совсем иной «распорядительный исход» (*ἀρχή*), нежели существующее по природе. *Ἀρχή* поделок есть *τέχνη*¹⁸. *Τέχνη* означает, по Хайдеггеру, не «технику» в смысле производства, не означает оно также искусства в расширенном смысле умения производить, но *τέχνη* есть понятие, относящееся к познанию и обозначает «искушенность в том, на чем основывается любое изготовление и производство; искушенность в том, где то или иное производство, например, производство лежанки, должно происходить, оканчиваться и завершаться»¹⁹. Понятие *τέχνη* Хайдеггер связывает с понятиями *εἶδος* и *τέλος*. «То, на чем производство «прекращается», есть стол как готовый стол, но готовый именно как стол, как то, что есть стол, каким образом он выглядит; во взоре заранее должен стоять *εἶδος* стола, этот наперед узранный вид, *εἶδος προαιρετόν*, он-то и есть тот конец, *τέλος*, в котором искушена *τέχνη*²⁰. *Τέλος* Хайдеггер понимает не как цель и не как назначение, но как «сущностно определенную завершенность», которая лишь как таковая может восприниматься как цель и предполагаться как назначение.

Таким образом, *ἀρχή* произведений искусства-ремесла, распорядительный исход их подвижности, их предвзятый вид, *εἶδος προαιρετόν*, существует не в них самих, а в ком-то другом, в *ἀρχιτέκτον*, в том, кто распоряжается над этой *τέχνη* как *ἀρχή*. Тем самым они как бы и различаются от *φύσει ὄντα*, существующего по природе, поскольку то имеет распорядительный исход своей подвижности в самом себе. Однако, по изложению Аристотеля, разграничение между произведенным и выросшим

¹⁸ Там же. С. 42.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 42–43.

проводится совсем не так однозначно. В рассуждение принимаются еще две характеристики: *οὐσία*, сущность, и *συμβιβεκός*, привходящее. Прежде чем приступить к рассмотрению этих категорий, М. Хайдеггер делает небольшое отступление, посвященное греческому слову *κατηγορία*.

Значение термина «категория» выросло, по Хайдеггеру, из обычного употребления этого слова, восходящего к глаголу *καταγορεύειν* — на агоре (*ἀγορά*) в открытом судебном разбирательстве кому-то не на жизнь, а на смерть сказать, что он есть « тот, который... »²¹. В более широком смысле это значит: призывать что-то как то-то и такое-то, призывать так, что в этом призовании, «призвании», и через него призванное становится, ставится в общедоступное и открытое, явное. Слово *κατηγορία* есть наименование того, что есть нечто: дом, дерево, небо, море, твердое, красное, здоровое; термин «категория» разумеет некоторое отличительно помечающее призвание. «“Категории”, — продолжает М. Хайдеггер, — лежат в основании тех ежедневных призований, которые оформляются в высказывания, “суждения”; только поэтому и могут эти категории, в свою очередь, быть найдены под водительством высказывания, того, что называется *λόγος*; вот почему Кант должен был таблицу категорий “выводить” из таблицы суждений; вот почему познание категорий как определений бытия сущего, так называемая метафизика, есть в некотором сущностном смысле познание этого логоса, т.е. “логика”, поэтому метафизика удерживает имя логики там, где она приходит к полному (возможному для нее) сознанию себя самой, у Гегеля»²². В данном месте Аристотеля мы сталкиваемся со словом категория в дотерминологическом смысле. Лежанка по такой «категории» есть сделанная из дерева вещь. Как нечто сделанное, она имеет распорядительный исход подвижности не в ней самой, но как кусок дерева она принадлежит растительности и уже должна иметь *ἀρχή κινήσεως* в себе самой. Вот тут-то и важно учесть, что лежанка

²¹ Там же. С. 44.

²² Там же. С. 45.

уже не есть дерево, она есть лишь деревянная, а под «призвание» «деревянного» может попасть лишь то, что есть нечто иное, нежели дерево: ведь ствол дерева мы призовем как древесный, но никогда не как «деревянный», напротив, можно назвать «деревянным» жесткое яблоко или «деревянной» выпрямку какого-нибудь человека. Согласно своей «категории» лежанка есть того или иного вида употребительная вещь, к дереву она не имеет никакого необходимого отношения, она может быть из камня или из стали. Древесность лежанки есть *συμβηβεκός*, привходящее. Вот почему для определения «существующего от природы» недостаточно сказать, что оно имеет *ἀρχή κινήσεως* в себе самом, здесь важно отличать «в нем самом» как в том, что оно есть как оно само (а это и есть *οὐσία*), от того в нем самом, что есть в нем как привходящее, *συμβηβεκός*.

Слово *οὐσία*, как замечает Хайдеггер, первоначально не было философским «выражением», но оформилось в «термин» только у Аристотеля, когда тот в употреблении его мысленно стал выделять его «решающее» значение как единственное. При этом и до Аристотеля, и после него слово *οὐσία* сохраняло еще и обыденное свое значение, подразумевая и дом, и двор, и состояние, имущество, и наличие. Хайдеггер переводит это слово мало приятным на слух, по собственному его признанию, и почти ничего не говорящим словом «существенность» для того только, чтобы избежать таких ходячих переводов, как «субстанция» или «бытие»²³. Когда Аристотель определяет здесь же *οὐσία* через *ὑποκείμενον*, а существующее от природы называет *τὰ φύσει συνεστῶτα*, то для Хайдеггера это указывает на понимание бытия как устойчивого при-существия²⁴. Неустойчивость вещей, их *ρύθμος* (ритм), есть их сложность, составность; природа есть *τὸ ἀρρόθμιστον πρῶτον* — «первоначально и само по себе бессоставное»²⁵, именно в этом значении *φύσις* может употребляться как синоним термина *στοιχεῖον* — «элемент»,

²³ Там же. С. 54.

²⁴ Там же. С. 55–56.

²⁵ Там же. С. 63.

когда речь заходит об элементах всего сущего, о «стихиях» огня, земли, воды и т.п.²⁶. В качестве «элементарного» природа противопоставляется сложным вещам как ἀίδιον, «вечное» — γινόμενον ἀπειράκις, «бесконечно становящемуся». Хайдеггер предостерегает от понимания этой «прозрачной» антитезы в «христианском» смысле различия безграничной и ограниченной длительности²⁷. «Различие между собственно сущим и не сущим состоит не в том, что одно длится бескрайне, а другое претерпевает некий обрыв своего срока: с точки зрения срока оба могут быть бескрайними или небескрайними, — решает то, что собственно сущее от него самого при-существует и потому как уже предлежащее — ὑποκείμενον πρῶτον — встречается, не сущее, напротив, то присутствует, то отсутствует, так как оно присутствует лишь на основе уже пред-лежащего, т.е. *при* нем обретается или оказывается пропущенным. Сущее (в смысле «элементарного») есть определенное «всегда-здесь», не сущее есть «всегда-прочь», причем «здесь» и «прочь» разумеются на основе присутствия, а не применительно к простому «сроку»»²⁸.

Прослеживая дальнейшие рассуждения Аристотеля, М. Хайдеггер в соответствии с этим противопоставлением «первоначально бессоставного» и «составления», «ритма», пытается истолковать и аристотелевское различие терминов ὕλη, «материя» и μορφή, «форма» . «“Ὑλή и μορφή переведены были римлянами как *materia* и *forma*; в истолковании, данном таким переводом, это различие перешло в средние века и в новое время. Кант принял его как различие между «материей» и «формой» и объяснил его как различие «определенного» и его «определения» (ср. «Критика чистого разума», «Об амфиболии понятий рефлексии». А, 266, В, 322). Тем самым достигается наиболее крайнее удаление от греческого различия у Аристотеля»²⁹. И греческое слово ὕλη, и латинское слово *materia*

²⁶ Там же. С. 63–64.

²⁷ Там же. С. 64–66.

²⁸ Там же. С. 66–67.

²⁹ Там же. С. 73.

означают одновременно и лес растущий и лес как строительный материал, а затем и как вообще материал для какого-либо производства. Однако если ἄλη означает материю для производства, то «сущностное определение этой так называемой материи зависит от истолкования существа «производства»»³⁰.

Аристотель вводит наряду с термином *μορφή* выражение $\epsilon\text{iδoς}$ *κατά τον λόγoν*, откуда М. Хайдеггер заключает, что *μορφή* следует понимать, исходя из эйдоса, а эйдос в связи с логосом³¹. Эйдос в истолковании Хайдеггера «разумеет вид некоторой вещи и некоторого сущего вообще, но этот вид как зрелище, как возврение, обзор», который может ссужать и ссужает единственно лишь «идея», «поскольку сущее в этот вид выставлено и, стоя в нем, само от себя при-существует, а это значит, есть»³². Платон принимает эйдос как нечто само для себя при-существующее и таким образом единичным сущим, которые стоят в этом виде, общее; тем самым единичное в качестве вторичного, в противоположность идее как собственно сущему, низводится до роли не сущего. Аристотель, напротив, полагает, что этот дом здесь и та гора там не суть нечто не сущее, но они-то как раз и есть сущее, коль скоро они выставляют себя на обозрение как дом, гору, эйдос же понимается как эйдос только в кругозоре непосредственного призываия сущего, как эйдос от логоса и по логосу. Призвание это призывает нечто единичное как то или иное, это значит как нечто того или иного вида. Эйдос и *μορφή* можно понять только исходя из логоса³³.

Чтобы уловить существо греческого логоса, М. Хайдеггер предлагает вспомнить определение человека как $\zeta\phioν λόγoν ἔχoν$. «Что разумеет этот $\lambdaόγoς$? В языке греческой математики слово “логос” означает приблизительно то же, что и “связь”, “отношение”; мы говорим “аналогия” и переводим “соответствие”, разумея определенного рода отношение или даже отношение»

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 74.

³² Там же.

³³ Там же. С. 75.

отношений; при слове «со-ответствие» мы не думаем о речи или высказывании. Такое математическое употребление, отчасти принятное и в философии, удерживает нечто от первоначального значения слова “логос”: дело в том, что “λόγος” принадлежит к “λέγειν”, а слово это называет то же самое, что наше “читать”, считать, сочетать, собирать... “Читать”, собирать — разумеет: многое рассеянное принести вместе к одному и это одно в то же время пре-под-нести и до-ставить — куда? В несокрытое при-существование»³⁴. Аристотель, по словам Хайдеггера, не дает какой-либо особой теории логоса, он лишь сохраняет то, что греки до него распознали как существо глагола λέγειν. Подтверждение своей концепции Хайдеггер усматривает в гераклитовской антитезе: «Владыка, чей оракул в Дельфах, ничего не высказывает и ничего не скрывает, но знаменует», где глагол λέγειν выступает как антоним глаголу κρύπτειν, скрывать, а тем самым может быть передан глаголом «рас-крывать». Смысл фрагмента толкуется так: оракул не просто рас-крывает и не просто сокрывает, но он показывает, что хочет сказать; он раскрывает, сокрывает, и сокрывает, раскрывая³⁵.

Логос в греческом определении сущности человека разумеет то отношение, на основе которого при-существующее как таковое впервые собирает себя вокруг человека и для него³⁶. Перед логосом природа-φύσις раскрывает себя как μορφή, а не как ψλη или просто «первоначально бессоставное». Чтобы понять такое превращение, следует более точно представить смысл антитезы ψλη — μορφή. Связующим звеном между двумя этими противо-понятиями выступает, по толкованию Хайдеггера, аристотелевская концепция «возможности» — δύναμις. «Δύναμις» означает способность, а лучше — пригодность к — присутствующее в мастерской дерево есть в пригодности к некоторому «столу», однако характер такой пригодности к столу дерево имеет не вообще, но лишь как дерево выбранное и подогнан-

³⁴ Там же. С. 78–79.

³⁵ Там же. С. 79–80.

³⁶ Там же. С. 80.

ное; выбор же и подгонка, т.е. характер пригодности, определяется из «производства» производимого; производить же, мыслимое по-гречески, равно как и по исконному смыслу нашего слова, означает: про-из-водить нечто в присутствие как тем или иным образом выглядящее, готовое; *Ὥλη* в таком случае есть профессионально-пригодно распорядительное, которое принадлежит существу как плоть и кость, каковое сущее имеет в ней исходное распоряжение своей подвижности. Но лишь выведенное в тот или иной вид, в этом выведении — *μορφή* — сущее есть то, что оно есть и как оно есть»³⁷. Морфή, таким образом, имеет преимущество перед *Ὥλη*³⁸. Подтверждение этому Хайдеггер находит в том пассаже аристотелевского текста, где устанавливаются соотношения между категориями *φύσις*, *ἀρχή*, *μορφή* и парой *δύναμις* — *ἐντελέχεια*.

Ἐντελέχεια — одно из самых загадочных выражений Аристотеля. Пытаясь выяснить содержание этого термина, Хайдеггер возвращается к понятию «подвижности» и заявляет, что решающим моментом здесь выступает то обстоятельство, что «греки понимали подвижность из покоя»³⁹. В данном случае ему приходится провести различие между «подвижностью» и «движением». «Подвижность разумеет то существенное, из чего определяют себя движение и покой. Покой расценивается как «прекращение» (*παύεσθαι* — Мет., Q, 6, 1048 b 26) движения. Недостаток движения позволяет считать себя как крайний его случай (=0). Но как раз этот понятый как разновидность движения покой имеет все же в существе своем подвижность... Конец движения не есть следствие его прекращения, но есть начало подвижности как улавливающего удерживания движения. Подвижность движения тем самым в высшей степени состоит в том, что движение подвижного улавливает себя в своем конце, *τέλος*, и как уловленное таким образом «имеет» себя в конце: *ἐν τέλει ἔχει*, отсюда *ἐντελέχεια* — имение-себя-в-конце.

³⁷ Там же. С. 81–82.

³⁸ Там же. С. 83.

³⁹ Там же. С. 85.

Вместо им самим отчеканенного слова *ἐντελέχεια* Аристотель употребляет также слово *ἐνέργεια*. Здесь вместо *τέλος* стоит *ἔργον*, творение в смысле про-из-води-мого и про-из-веденного»⁴⁰. Когда Аристотель говорит в «Метафизике»: *φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἔστιν* (1049 b 5), то обычный перевод «очевидно, что действительность раньше возможности» выглядит явным заблуждением, поскольку явственнее противоположное. Хайдеггер надеется в своем истолковании снять эту видимость заблуждения. «*Ἐνέργεια* как себя-в-творении-удержание раньше («первоначальное исполняет существо чистого при-существия»), чем *δύναμις* как некоторая пригодность чего-то к чему-то»⁴¹.

Заключительная часть работы посвящена решению проблемы двойственного понимания природы-*φύσις* как страдательного вещества, с одной стороны, и деятельной формы — с другой. М. Хайдеггер стремится постигнуть эту двойственность в ее изначальном и существенном единстве. Все предшествовавшие интерпретации аристотелевских терминов подготовили конечный вывод: ни вещество не есть безразличный материал, ни форма не есть застывший результат, но и материал есть вещество пригодное к той или иной вещи, и окончательное оформление есть путь от «еще не» к «более не»⁴². «Каждое живое своей жизнью начинает также и умирать, и наоборот: умирание есть тоже жизнь, ибо лишь живое способно умирать; умирание может быть высшим “актом” жизни»⁴³. «Пока цветок “всходит” (*φύει*), отпадают листочки бутона; по-является плод, тогда как цветок увядает». «Выведение в вид позволяет присутствовать так, что одновременно в присутствии постоянно присутствует отсутствие (*στέρησις*)»⁴⁴. Цветок как бы отставляется через плод, но как плод растение возвращается в свое семя, осуществляя тем самым свое восхождение в свой соб-

⁴⁰ Там же. С. 85–86.

⁴¹ Там же. С. 90.

⁴² Там же. С. 93–103.

⁴³ Там же. С. 104.

⁴⁴ Там же. С. 103.

ственний вид — φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν. Фύσις тем и отличается от τέχνη, что в этой первой εἶδος сам по себе и как таковой приносит себя к при-сущ-ству и не нуждается, как это происходит в τέχνη, в привходящей ποίησις, которая нечто обыкновенно подручно наличествующее, например, дерево, впервые про-из-водит в вид «стола», а это произведенное само по себе никогда не есть «в пути» и не может быть «в пути» к столу⁴⁵.

Фύσις ... есть из себя самой и в самое себя путешествующее при-существо от-существия ее самой. Фύσις есть один из родов бытия, а именно, тот, который в самом себе имеет начало своего бесконечного движения по пути к тому, что есть он сам⁴⁶.

Последние слова статьи соотносят фύσις и ἀλήθεια, «природу» и «истину» в излюбленном хайдеггеровом образе «несокровенности» самораскрывающегося бытия. Изначально, полагает Хайдеггер, философия понимала не природу как род бытия, но бытие как природу, почему и стоит это слово в центре рассмотрения т.н. досократической натурфилософии; аристотелевская концепция природного сущего — отзыв той первоначальной слитности природы, истины и бытия.

Таково хайдеггеровское «введение» в чтение Аристотеля, после которого, по замыслу интерпретатора, сам греческий текст должен заговорить с нами своим греческим голосом, без посредничества позднеантичной и схоластической традиции, равно как и филологической науки нового времени, в системе которой предложенный перевод не имеет ни precedента, ни обоснования. Нет смысла перечислять пункты расхождения такого перевода с данными общих и специально аристотелевских словарей — не менее далек Хайдеггер и от педантического послушания лексикологии немецкого языка; в хайдеггеровских сочинениях филология сталкивается не с оплошностями нерадивого ученика, а с предложениями непроверенных гипотез, доказательство которых предоставляется тому, кто способен его провести и кто в нем нуждается.

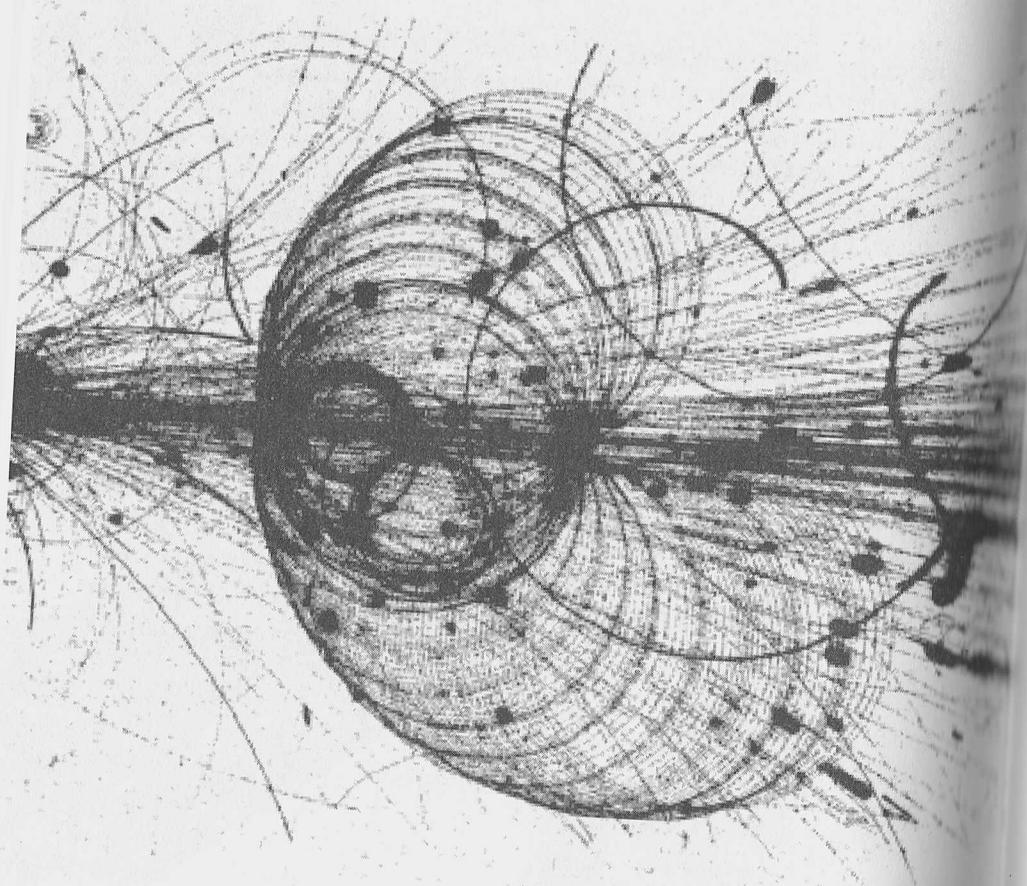
⁴⁵ Там же. С. 105–106.

⁴⁶ Там же. С. 106.

Что же реально предлагает аристотелеведению рассмотренный выше перевод? В историко-философском смысле предложение Хайдеггера сводится к настойчивому ограждению аристотелевского наследия от широко распространенного обыкновения понимать его если не вполне «на уровне» современных достижений философской мысли, то в очень похвальном приближении к этому уровню. Это, безусловно, своеевременное и строго научное требование, подготовленное развитием принципа историзма в подходе к памятникам античной культуры, однако осуществлению его в настоящее время мешает не столько несознательность исследователей, сколько отсутствие четких критериев для отделения собственно античного в античном наследии от того античного, которое, естественно развиваясь, перешло в позднейшее и дошло, наконец, до современного. Так, например, хайдеггеровское истолкование греческого понимания места как места существенного укоренения, а не места случайного расположения, артистически весьма привлекательно, но в этом истолковании остается без объяснения тот важнейший момент, что позднейшее «не-греческое» понимание пространства как бесконечной длительности зародилось именно в недрах греческой философии, чего не отрицает и сам Хайдеггер. Подобным образом обстоит дело и с другими терминами, для которых М. Хайдеггер сочиняет «истинно греческие» значения. Так, в значении термина «логос» присутствуют смыслы «собирания» и «выявления для другого», поскольку он означает членораздельную человеческую речь. Кроме того, логос имеет множество крайне суженных употреблений, в которые его общее значение уже никак не вмещается. То, что в школе Аристотеля обозначения основных философских понятий приобретают статус «технических терминов», Хайдеггер признает и в этой, и в других своих статьях. Но в таком случае, расплывчатый перевод таких терминологических выражений в их до-терминологическом смысле не может быть использован для передачи таких недвусмысленно терминологических сочетаний, как *εἰδος κατὰ λογού* или *πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως*.

Подробная критика каждого из предложенных вариантов перевода потребовала бы тщательного анализа аристотелевской терминологической системы, для которого в рамках данной статьи нет ни материала, ни места, ни необходимости. Здесь важно представить одно: поймать Гераклита или Аристотеля на слове — еще не значит понять те задачи, решению которых посвящена была деятельность этих мыслителей; М. Хайдеггер многообразно толкует сказанное и невысказанное в слове философии, но обходит молчанием цель высказывания, тот самый «телос», семантические возможности которого он описывает столь вдохновенно. В платоновские времена в смысле «что значит слово?» говорили «что может слово?» или «что хочет слово?». Из этих двух Хайдеггер выбирает первое, пренебрегая вторым, полагая, что достигает таким образом «объективности» анализа, на деле же такое исследование возможностей без оценки их отбора теряет всякую историческую конкретность. «Плохая физика — как сказал бы А.С. Пушкин — зато какая великолепная герменевтика!»

TB



Божественность
«под игом» бытия.
М. Хайдеггер
о понятии фύσις

«Бог умер!» — когда человек Запада сделал это открытие, оно стало для него сигналом катастрофы, крушения всех надежд, конца: «Умер Господь — а я жить должен?» (Г. Гессе). Однако М. Хайдеггер склонен рассматривать это «слово Ницше»¹ с академической невозмутимостью: менее всего следует понимать это выражение как какой-то атеистический лозунг, в этих словах предельно афористично помечен определенный этап западноевропейской метафизики. В самом непосредственном смысле — это связанный с философией Ницше завершающий «нигилистический» ее этап, в более глубоком истолковании — это большой период человеческой истории, «скучный век» (как назвал его Гёльдерлин), начавшийся, по Хайдеггеру, с «забвения бытия», причем в лучшем случае эта дата приурочена ко времени Платона и Аристотеля, а то и отодвигается еще дальше — к самому началу философского мышления: «История бытия начинается с забвения бытия»²; это век господствующего разума, «непреклонного противника мышления»³, век прогрессирующей техники и подстегиваемых ею наук. Эта «ночь мира», этот «скучный век» оскудел: настолько, что ему уже не просто недостает бога, он перестал замечать эту недостачу как недостаток⁴.

¹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1957, S. 139.

² Ibid., S. 243.

³ Ibid., S. 247.

⁴ Ibid., S. 248.

Говоря о боже, Хайдеггер разумеет (конечно же) не «идола храмов», не «бога библейского Откровения»⁵ и даже не «мир идеалов», как это было у Ницше⁶, но «всеселокупность сущего, т. е. наиболее сущностное основание всякого сущего»⁷, или само «бытие». Человек перестал искать бога, потому что он разучился думать. Что хотел сказать Ницше, когда вкладывал в уста безумца непрестанный возглас: «Я ищу Бога! Я ищу Бога!»? Все дело в том, что бога ищет безумец. Безумец не-разумен, он сошел с ума, он отошел от разума. Только отошедший от разума сможет научиться думать. Думающий взывает к богу. К какому богу? — К бытию. Таков итог статьи Хайдеггера «Слово Ницше “Бог умер”». Открытым (причем не в хайдеггеровском смысле самосияющей открытости) остается вопрос о том, в каком образе может предстать этому думающему безумцу божество бытия? Когда-то бытие было одним из великолепнейших атрибутов божества. Хайдеггер, начиная с бога, предпочитает затем говорить о «блеске божественности», который перестал сиять во всем, что есть⁸; божественность, таким образом, становится атрибутом бытия. Если применить сюда выражение самого Хайдеггера, божественность «идет под иго» бытия⁹.

⁵ Ibid., S. 202.

⁶ Ibid., S. 203.

⁷ Ibid., S. 226.

⁸ Ibid., S. 249.

⁹ Рассматривая платоновскую «притчу о пещере» (VII книга «Государства»), Хайдеггер приходит к выводу, что первоначальный «заряд наглядности» эта притча могла получить лишь на основании древнейшего представления об истине как о несокрытости (в этом смысле он интерпретирует этимологию греческого слова ἀλήθεια, наделяя привативным значением его начальную альфу) бытия. Однако господство в платоновском рассуждении образов солнца и восхождения — символов идеи и воспитания — говорит о том, что истина, уже не понимается как простая несокрытость самого бытия, она ставится в зависимость от выработанного воспитанием правильного восприятия идеи, истина сопрягается с идеей неким ярмом, а затем и

«Аз есмь сущий», — ответил ветхозаветный бог на вопрос, кто он; хайдеггеровское бытие есть «само бытие», много усилий Хайдеггер прилагает к тому, чтобы снять вопрос к бытию, что же оно есть, это бытие. Но тот неразумно мыслящий, который ищет бога, разве не вправе он уповать на какое-то подобие завета с божеством, которое возвещает ему Хайдеггер?

Хайдеггер не относится ни к числу религиозных мыслителей, ни к числу философствующих моралистов. Однако профетический пафос ему вовсе не чужд. В буквальном смысле «лейтмотивом» его творчества стал символ пути, сборники его работ и отдельные статьи выходили под названиями «Пути в лесу» (или «Тропы дровосека» — «Holzwege», «Пути в поле» («Feldwege»), «На пути к языку» («Unterwegs zur Sprache»). Не правила поведения на обыденных путях указывает своему читателю Хайдеггер, он прослеживает неизведанные пути, пути в лесу, где бытие становится «просекой», «про-светом» (Lichtung), откровением не-со-кровеной истины (Unverborgenheit). В том же ряду путеводительных символов стоит сборник, носящий название «Вехи»¹⁰, куда вместе с широко известными, много раз интерпретированными критикой работами, такими, как «Что есть метафизика?», «Учение Платона об истине», «Письмо о гуманизме», включена статья «О существе и понятии фύσις. Аристотель, «Физика», В 1», статья, которой значительно меньше повезло в критике на Западе, русскому читателю литературы о Хайдеггерне она почти совсем незнакома. Во многом она перекликается с другими работами Хайдеггера, прежде всего это уже упоминавшиеся статьи «Слово Ницше “Бог умер”» и «К чему скучному веку певцы?», они-то и заслонили ее от взора критики, значительно выигрывая как в отношении художественности, так и в концептуальной последовательности и цельнос-

просто идет «под иго» идеи. Нечто подобное происходит у самого Хайдеггера, когда он говорит о связи божественности и бытия; бытию отдается первенство в их сопряжении. См.: *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1951, S. 136.

¹⁰ См.: *Heidegger M. Wegmarken*. Frankfurt a. Main, 1967.

ти, к тому же предмет непосредственного рассмотрения в статьях из сборника «Тропы дровосека» («нигилизм» Ницше, поэзия Гёльдерлина и Рильке) ближе современному читателю, чем вопросы филологической интерпретации аристотелевских текстов или терминов. То, что статья оформлена как всего лишь комментарий к одному параграфу «Физики» Аристотеля, не должно вводить нас в заблуждение. У филологически настроенного писателя отношение к комментарию совершенно особое («все настоящее в немецкой жизни — лишь комментариум, может быть, к одной только строке поэта», — сказал как-то М. Кузмин о Гёте, и сказано это не в умаление жизни, а к возвеличению комментаторского труда); как в работе «Учение Платона об истине» комментарий к платоновской «притче о пещере» стал поводом и ареной для развертывания собственного хайдеггеровского понимания истины как несокрытости бытия (этот термин, если можно так выразиться применительно к словоупотреблению Хайдеггера, введен и очерчен в этой статье, в последующих работах он употребляется без разъяснений как знак очерченного однажды образа), так и в этом комментарии к Аристотелю Хайдеггер вместили очень многое из своих глубочайших интуиций и убеждений, большинство из которых концентрируется вокруг вопроса, имеющего особенно важный смысл как раз в связи с вопросом о бытии в его отношении к человеку, об отношении бога к бытию и человека к богу.

Всякое слово философии есть слово о бытии — в этом положении фундамент историко-философских построений М. Хайдеггера¹¹. Как слово о бытии он склонен рассматривать и платоновскую «идею», и «единое» Парменида, и «логос» Гераклита, и аристотелевскую «энтелехию», равно как и «энергию», и «материю», и «форму». Как то же «слово о бытии» интерпретируется и *φύσις* Аристотеля.

¹¹ Принципы и методы хайдеггеровской герменевтики наиболее полно и артистически цельно сформулированы и реализованы в его статье «Изречение Анаксимандра». См.: *Der Spruch des Anaximander*. In: *Heidegger M. Holzwege*, S. 310–313.

В композиции работы «О существе и понятии фύσις...» явным образом выделяются два ведущих голоса, то сменяющих друг друга, то звучащих одновременно; первый ведет собственно историко-философскую тему, говорит об Аристотеле, тема второго — мировосприятие современного человека, осознание им своего места в мире и своего долга по отношению к миру. Общим мотивом обоих голосов выступает «природа» — то слово и понятие, с которого всегда начинаются рассуждения о том, что может значить древнегреческое слово фύσις как у Аристотеля, так и у любого другого автора.

«Фύσις римляне перевели как *natura*... это имя “природы” с тех пор выступает как то основное слово, которое именует существенные отношения западного исторического человека к тому сущему, каковое и не есть он и есть он сам... Природное в человеке — по христианским понятиям — означает приданное ему творением и вверенное его свободе; эта природа — представленная сама себе — путем страстей ведет к расщеплению человека, потому “природу” нужно подавлять, она в известном смысле есть то, чего не должно быть. В другом истолковании как раз попустительство порывам и страстям считается природным в человеке: *homo naturae*, по Ницше, есть тот человек, который делает плоть руководством в мироистолковании. ...И, наконец, “природа” становится словом для обозначения того, что не только выше всего “элементарного” и всего человеческого, но даже и выше богов. Так, у Гёльдерлина... «Природа» становится словом, означающим “бытие”, поскольку оно есть раньше всякого сущего, как ленное право получающего от него то, что это сущее есть, и под “бытие” подпадают также и боги, коль скоро они суть, а также как они суть»¹². Определяя таким образом предмет рассмотрения в своей работе, Хайдеггер предупреждает читателя, что заботит его не происхождение различных толкований «природы» в разное время и у разных мыслителей. Понятие природы, которое так или иначе мыслилось всегда в противопоставлении либо божественной благодати, либо чело-

¹² Heidegger M. Wegmarken, S. 309–310.

веческому искусству, либо истории, либо, наконец, духу вообще, он считает ключевым понятием, сохраняющим во всех этих антитезах преимущество, поскольку те определяются в противоположность природе, отграничиваясь от нее, тогда как сама она лежит в основании того, что теперь называется «метафизикой» (мета-физикой, тем, что после природы), т. е. «познания сущего в его целокупности»¹³. Задаваясь вопросом о существе и понятии «природы», Хайдеггер имеет в виду другой вопрос: человек, когда-то уютно обретавшийся внутри обжитого и тесного «круга земель», — сможет ли он теперь, оказавшись перед лицом современного «физического мира», как-то склеить расползающийся по швам круг земель, сможет ли он устроить себе хоть какое-то подобие жилища из этого мира? Поможет, ли ему в этом то вожделенное господство над природой, к которому он так стремится и которым так кичится? Так задается противопоставление: древний круг земель и планомерное освоение мира в эпоху технического прогресса, к нему присоединяется другое: поверхностные и превратные истолкования «природы» в философских учениях позднейших времен и первоначальное, оно же высшее, осмысление природы в изречениях Анаксимандра, Гераклита, Парменида. К Аристотелю Хайдеггер обращается постольку, поскольку в его «Физике» он находит «сокровенную и потому еще ни разу не продуманную в достаточной степени основную книгу западной философии»¹⁴. Выраженное в ней «первое мыслительное и законченное понимание природы» интересует его не столько как первое слово западной метафизики, сколько как последний звук того первоначального мышления о бытии, которое предшествовало Аристотелю и досталось ему в наследство.

Отправляясь по следам аристотелевского определения существа природы, Хайдеггер слово за словом расшифровывает известный пассаж «Физики», первый параграф второй книги, где Аристотель подробно рассуждает о том, что значит слово «природа», и что такое «существующее по природе», и кто и как

¹³ Ibid., S. 311.

¹⁴ Ibid., S. 312.

до Аристотеля эту «природу» понимал. Чтобы возможно более адекватно выразить свою концепцию, а в понимании Хайдеггера, — чтобы более четко очертить круг вычитываемых в тексте или «вчитываемых» в текст Аристотеля застывших образов более древних представлений, интерпретатору необходимо разрушить ту загадительную сетку между текстом и читателем, которая создана укоренившимися предрассудками и устоявшейся традицией переводов. «Что все существующее от *φύσις* есть в движении или соответственно в покое, это, по Аристотелю, явствует из *ἐπαγωγής*. Обычно *ἐπαγωγή* переводят словом «индукция», и этот перевод буквально точен, но содержательно, т.е. как интерпретация, всецело ошибочен. *Ἐπαγωγή* разумеет не простое пробегание некоторых фактов, рядов фактов, когда из их особенных свойств делаются заключения о некотором общем и «всеобщем». *Ἐπαγωγή* означает приведение, к тому, что приходит в наш взгляд, когда мы направляем этот взгляд поверх отдельно сущего — куда? На бытие. Только когда мы, например, имеем, во взоре древесное, мы в состоянии констатировать отдельные деревья. Созерцание и приданье здимости тому, что как древесное таким образом уже стоит во взоре, есть *ἐπαγωγή*. Эта *ἐπαγωγή* есть «открытие» в некотором двойственном смысле: во-первых, вынести перед взором, а затем также и утвердить это узренное. *Ἐπαγωγή* есть то, что для человека, привязанного к научному мышлению, сейчас становится подозрительным и в большинстве случаев остается чуждым; он видит здесь ненадежную «*petitio principi*», т.е. некий проступок против «эмпирического» мышления. Однако эта *petitio principi* — это подрывание основы основ — есть единственный шаг философии, «отворяющее про-ступление в область, где только и может поселиться какое-либо знание (наука)»¹⁵. В этом пассаже содержится не только поправка к ходячему варианту перевода греческого слова *ἐπαγωγή*, здесь и не просто разъяснение греческого понятия, стоящего за этим словом, здесь еще и своеобразная апология индукции, вырастающая на фундаменте «буквальной» интерпре-

¹⁵ Ibid., S. 314.

тации латинского слова, а по существу вскрывающая подлинные трудности эмпирического мышления. «Буквальная» интерпретация, проникновение в то, что не очень строго называется иногда «внутренним образом слова», позволяет Хайдеггеру делать головокружительные прыжки, от которых расшатываются устои того разума, каковой он считает главным противником мышления (вспомним не-разумного, того, кто «ищет бога»). Логические ошибки, от которых откращивается разум, если вдуматься в их смысл, как раз обрачиваются первейшими и вернейшими путями мысли. *Petitio principi* буквально означает «домогательство исходного начала» — разве не в этом задача философии? Правда, один смысл слова «начало» незаметно подменен другим, но ведь риторика от этого не пострадала, а читатель стараниями автора уже потерял из виду те «исходные начала», от которых он отправился вместе с Хайдеггером по следу аристотелевской концепции «природы». А если так, то не грех и автора поймать на слове и не пытаться, прослеживая ход его рассуждений, вместе с ним прийти к вытекающему из них выводу, но, ознакомившись с выводом, попытаться оценить внутренние мотивы изложения, т. е. «домогаться исходного начала».

Конечное достижение рассматриваемой работы Хайдеггера состоит в том, что *φύσις* («природа») у Аристотеля есть то слово о бытии, которое называет это бытие как «само себя производящее и выводящее к той открытой несокровенности, которая именуется другим греческим словом о бытии — *ἀλήθεια* (истина). Таков ответ, полученный в результате сложной цепи преобразований, где одно отношение заменялось на другое, одно выражение приравнивалось к другому, одно слово понималось из образа другого («природа» — *φύσις* — последовательно приравнивалась к эйдосу и форме, материи и сущности, энергии и энтелекхии, потенции и телосу). Вот одна из наиболее сокращенных и упрощенных ступеней этого преобразования. Что значит само-про-из-ведение? Само-про-из-ведение говорит о том, что «природа» противопоставляется чему-то не само-себя-про-из-водящему. Последнее есть то, что стоит за греческим словом *τέχνη*: во втором голосе этой теме отвечает символ «техники». Однако

два голоса звучат здесь не в унисон: «τέχνη не означает “техники” в смысле производства и способа производства, не означает она также искусства в расширительном смысле умения производить, но это есть понятие, относящееся к познанию, и означает оно искушенность в том, на чем основывается любое изготовление и производство, искушенность в том, где то или иное производство, например изготовление ложа, должно происходить, оканчиваться и завершаться. Этот конец называется по-гречески τέλος. То, на чем производство “прекращается”, есть стол как готовый стол, но готовый именно, как стол, как то, что есть стол, каким образом он выглядит, какой он имеет вид. Во взоре заранее должен, стоять “эйдос”, и этот наперед узранный вид (εἶδος προαιρετόν) есть тот конец (τέλος), в котором искушена τέχνη; поэтому только и становится она одновременно определением рода и способа продвижения так называемой у нас “техники”»¹⁶. Хайдеггер предостерегает: ни в коем случае нельзя представлять дело так, будто бы уже Аристотель понимает от природы сущее как самое себя делающую поделку, — «это мнение напрашивается с такой легкостью и так незаметно (непредвиденно), что оно становится нормативным для истолкования в первую очередь живой природы, и это выражается в том, что с установлением господства мышления нового времени живое понимается как организм. Вероятно, пройдет еще длительное время, пока мы научимся видеть, что мысль об “организме” и “органическом” принадлежит целиком новому времени и есть механико-техническое понятие»¹⁷. Метафизика нового времени, считает М. Хайдеггер, понимает природу как некую «технику», эта «техника» дает метафизическое основание для покорения и освоения природы средствами машинной техники. Человек готов и самого себя производить технически. Этот человек, который самого себя понимает как «субъект», «в опредмечивании встречающегося ему как в освоении его постигает основное отношение, к сущему»¹⁸.

¹⁶ Ibid., S. 321.

¹⁷ Ibid., S. 325.

¹⁸ Ibid., S. 316.

Отсюда и следует разматывать свернутый в долгом и непрямом рассуждении клубок. Отповедь современному, «нововременному» пониманию природы, истории, духа, исходящему из человеческой «субъективности», дается последовательно по всем пунктам, причем Аристотель призывается в свидетели греческого (читай: истинного) понимания бытия. «Для греков человек никогда не есть, субъект, и поэтому не-человеческое сущее тоже никак не может иметь характер объекта (предмета)»¹⁹. Природа не есть ни объект, ни творение, ни сама себя производящая поделка. И если Аристотель говорит, что природное сущее имеет «начало движения в самом себе», то это следует понимать в том смысле, что подобно растению, которое, прорастая, поднимаясь и распространяясь на вольном просторе, возвращается в то же время в свой корень, укрепляя его и принимая, таким образом, своественное ему положение, бытие как природа есть «саморазворачивающийся подъем и в то же время возвращение в себя»²⁰.

Аристотель поясняет свою мысль примером из врачебной практики: заболевший врач выздоровел — здесь имело место движение от болезни к здоровью и начало движения этот врач имел в себе, но что было в нем этим началом — его природа или его искусство? По Аристотелю, здесь имеет место совпадение: причина выздоровления — здоровье, врачебное искусство — причина излечения. Хайдеггер охотно подхватывает этот пример и дает ему истолкование в русле своей ведущей темы: «Предположим, два врача страдают одной и той же болезнью при тех же самых условиях и оба лечат себя сами, но между двумя болезнями лежит промежуток времени в 500 лет, в течение которого произошел “прогресс” медицины нового времени. Сегодняшний врач, имея в распоряжении лучшую технику, выздоравливает, живший раньше — умирает от этой болезни»²¹. Казалось бы, такой пример, во всяком случае, говорит в пользу технического прогресса. Однако, — продолжает М. Хайдеггер, — не умер в

¹⁹ Ibid., S. 316.

²⁰ Ibid., S. 324.

²¹ Ibid., S. 327.

смысле продления жизни еще не обязательно означает стал здоров; если сегодняшние люди живут дольше, это еще не доказывает, что они стали здоровее, скорее можно сделать обратное заключение. Но представим также, что этот прогрессивный врач не временно избежал смерти, но стал здоров; в таком случае врачебное искусство здесь лишь только лучше поддержало и подправило природу»²². Техника, по Хайдеггеру, может лишь идти навстречу природе, в большей или меньшей степени, способствовать природе, но заместить ее она не может. Возможно, и случится такое время, когда жизнь как таковая станет «технической, производственной поделкой», — в тот момент «уже не будет больше никакого здоровья, равно как рождения и смерти»²³. Здесь в целом вполне академическая разработка темы прорывается нотой, какую принято называть «щемящей». Технический прогресс, этот бог нового времени, с которым человечество связало себя новейшим заветом, которому служит и молится человек, — он многое дает этому человеку и еще больше обещает, но все, что он дает, есть суррогаты природных даров, ничего природного техника произвести не в силах, техника пусть производит технику, человек как существо природное может только сам совершить этот «саморазворачивающийся подъем в самого себя». Пожалуй, здесь и следует находить то «исходное начало», ради которого было предпринято исследование. Понятое как природа бытие не есть ничье творение и не оставляет места для творца, бытие как природа открывает человеку, что он сам есть свое собственное начало и свой конец, открывает ему путь увидеть себя внутри мира, а не перед ним.

Это последнее выражение Хайдеггер цитирует из письма Р.-М. Рильке в статье, посвященной памяти поэта²⁴. Понятие природы, которое Хайдеггер очерчивает на материале Аристотеля, занимало его многие годы, он подходил к его обоснованию с разных сторон и в собеседовании со многими мыслителями —

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Heidegger M. Wozu Dichter? — In: Heidegger M. Holzwege, S. 263.

помимо Аристотеля это были и Лейбниц, и Ницше, и Р.-М. Рильке — «поэт скучного века», как называет его Хайдеггер, многому научившийся у него в понимании природы и отношения человека к природе, богу и бытию. Среди последних сочинений Р.-М. Рильке внимание Хайдеггера привлекли «Импровизированные строки», где он нашел те мысли и те слова, которые он счел необходимым напомнить своим современникам, усматривая в них не только верное постижение основных человеческих проблем, но и указание пути к спасению, к разрешению этих проблем, остройших и для многих неразрешимых²⁵.

Как мать-природа предает детей
Отваге глухо в них таящихся страстей,
Никак не бережет их ни в лесу, ни в поле,
Так мы первооснове бытия не боле
Любезны. Нам отважен каждый шаг,
Как зверю, как ростку — и все ж не так,
Отважней много, потому подчас
Нам хочется (быть может, и не ради нас)
Отважней жизни стать. Хотя на вздох единый
Отважнее. И там, у середины,
Где сила тяжести так, как нигде чиста,
Мы обретем охрану без щита.
Незащищенность будет нам спасенье,
Когда найдем открытой всюду землю,
Где нас касается закон, без опасенья
Все, что грозит, с готовностью приемля.

В этом стихотворении М. Хайдеггер слышитозвучные своим кардинальным вопросам темы. В поразившем его у Рильке слове *Wagnis* — отвага — он находит поэтически емкое выражение того, что сам он определял понятием опасности бытия,

²⁵ Эти стихи, взятые Хайдеггером также из письма Рильке, впоследствии были опубликованы среди «Посвящений» поэта без заглавия «Импровизированные строки». См.: Rilke R. Werke in drei Bänden. Leipzig, 1978, Bd. 2, S. 78 (Перевод автора).

сопряженного со страхом и заботой. Бытие в этом мире «опасно». Но спасение человека не в преодолении страха, не в устраниении опасностей, а в принятии этого тревожного ощущения как одного из оснований бытия. Перед лицом угрожающих ему сил человек стремится обрести все большее и большее могущество, он хочет покорить мир с помощью бесконечно накапливаемых и совершенствуемых технических средств. На потребности этого технического прогресса работает наука, философия и даже самое мышление (каковое Хайдеггер с философией не отождествляет) человека нового времени. «Даже и то, что человек стал субъектом, а мир — объектом, есть следствие “самонала-живающегося” существа техники, а не наоборот»²⁶. Однако это чудовищное разрастание техники и машинерии не делает существование человека более обеспеченным, более беспечным. Напротив, нужда и страхи возрастают вместе с ростом техники, И вместе с ее ростом все решительнее встает вопрос о его границах и его праве²⁷. Что цивилизация не сделала человечество счастливее — мысль не новая. Но идеал Хайдеггера — не первобытный рай, и он далек, разумеется, от того, чтобы проповедовать возвращение к примитивному состоянию человечества, хотя бы потому, что теперешнее бытие человека представляется ему достаточно примитивным. Примитивным находит он духовный мир технически перевооруженного человека. В этот «скучный век», говорит он, вторя словам того же Рильке, неизведанными остаются таинства страдания, любви и смерти. «Скучным остается этот век не только потому, что бог умер, но потому, что смертные даже собственной смертности не знают, да и едва ли способны узнать»²⁸. «Не пресловутая атомная бомба, это специальное орудие убийства, есть наивысшая смертельная опасность. Что давно уже грозит человеку смертью, а именно смертью его существа, есть абсолютизация его голого хотения в смысле преднамеренного самоосуществления (самонасажде-

²⁶ Heidegger M. Holzwege, S. 268.

²⁷ Ibid., S. 195.

²⁸ Ibid., S. 253.

ния) во всем»²⁹. Подобное хотение в поэзии Рильке метафизически безупречно определено как отвага или — на языке игры — риск. Рисковать — значит «вступить в игру». Гераклит мыслит бытие как век мира, а это последнее — как игру младенца. Рильке говорит об отваге как о воле к центру, к «середине», где как нигде чиста сила тяжести, «этот невнятный центр всякого риска, вечный сотоварищ в играх бытия», — вот что такое эта отвага. Там, в средоточии бытия, внутри мира (а не перед ним), человек впервые ощущает «открытое», т. е. свое естественное, природное, бытие в мире, причастность к нему по рождению, а потому невиданную прочность своей незащищенности.

Здесь, у Рильке, Хайдеггер усматривает тот образ «Натуры», когда она не противостоит истории, искусству, не есть предмет естествознания, но есть земное основание (*Grund*) для истории, искусства и природы в узком смысле слова (растительный и животный мир, неорганическая природа). В употребленном у Рильке слове «природа» Хайдеггеру слышится отзвук раннего греческого слова *φύσις*, близкого, к *ζωή*, которое мы переводим как жизнь (в этом стихотворении Рильке природа так и называется «жизнью»)³⁰. Первоначально существо жизни понималось не биологически, считает Хайдеггер, но как *φύσις*, «восходящее», — восходящий день, поднимающиеся всходы, распускающиеся почки, развивающаяся порода, раскрывающиеся взоры, распахнутый мир. Наконец, природа есть то открытое, о котором пишет Рильке. Хайдеггер цитирует отрывок из письма Рильке, где тот сам объясняет, представлявшийся ему за словом «открытое» образ. «Под открытым разумеется не воздух, небо и пространство, поскольку те суть «предметы» для наблюдения или суждения... Зверь, цветок, как можно предположить, сами суть все это, совершенно безотчетно, и имеют поэтому перед собой и над собой такую неописуемо открытую волю пространства, какая может быть лишь в первые мгновения любви, когда один человек в другом, возлюбленном, видит свою собствен-

²⁹ Ibid., S. 271.

³⁰ Ibid., S. 257.

ную даль, или в возвышающем устремлении к божеству имеет у нас (да и то в высшей степени кратковременные) эквиваленты»³¹. Обретение бога в природе, спасения — в беззащитности, безопасности — в предельной отваге, любви — в полном растворении внутри той округи, куда человек насыжен законом своего бытия, — вот какую даль и какую надежду открывает человеку, смертному, это стихотворение Рильке в той интерпретации, какую дает ему М. Хайдеггер.

Сводя воедино воспринятый у Р.-М. Рильке образ открытого, распахнутого мира природы и взятое из древнегреческой философии понятие *φύσις*, осмыщенное (внутри его собственной концепции бытия) как выявление самобытной жизненной активности всего сущего, Хайдеггер вполне очевидным образом пытается сообщить своему бытию, божественному бытию, некоторую доступную сознанию простого человека чувственную привлекательность, а человеческое переживание своего здесь-бытия, бытия-в-мире настроить в тон,озвучный религиозному. Правоте ницшеанского «бог умер!» он противопоставляет правоту гельдерлиновского «боги удалились». Боги ушли из мира, и над миром воцарилась ночь. Но боги вернутся. Ночь мира небезнадежна. Это «святая ночь», ночь в канун Рождества, ночь накануне великих зарождений. Темноту прорезают факелы скитающихся вакхантов. Дионисийско-орфическое начало истинной поэзии хранит на себе след угасшей божественности. Поэты скучного века возвещают грядущее Пришествие, свое назначение мыслителя Хайдеггер видит в том, чтобы стать толкователем слова богодохновенной поэзии³².

Посвященную Аристотелю работу Хайдеггер заканчивает притчей: по слову Гераклита, «природа любит скрываться». Не противоречит ли этот символ развернутой самим немецким мыслителем интерпретации природы как само-себя-про-из-водящего в несокровенность бытия? Хайдеггер здесь противоречия не усматривает: напротив, лишь то, что есть рас-крытие может

³¹ Ibid., S. 263.

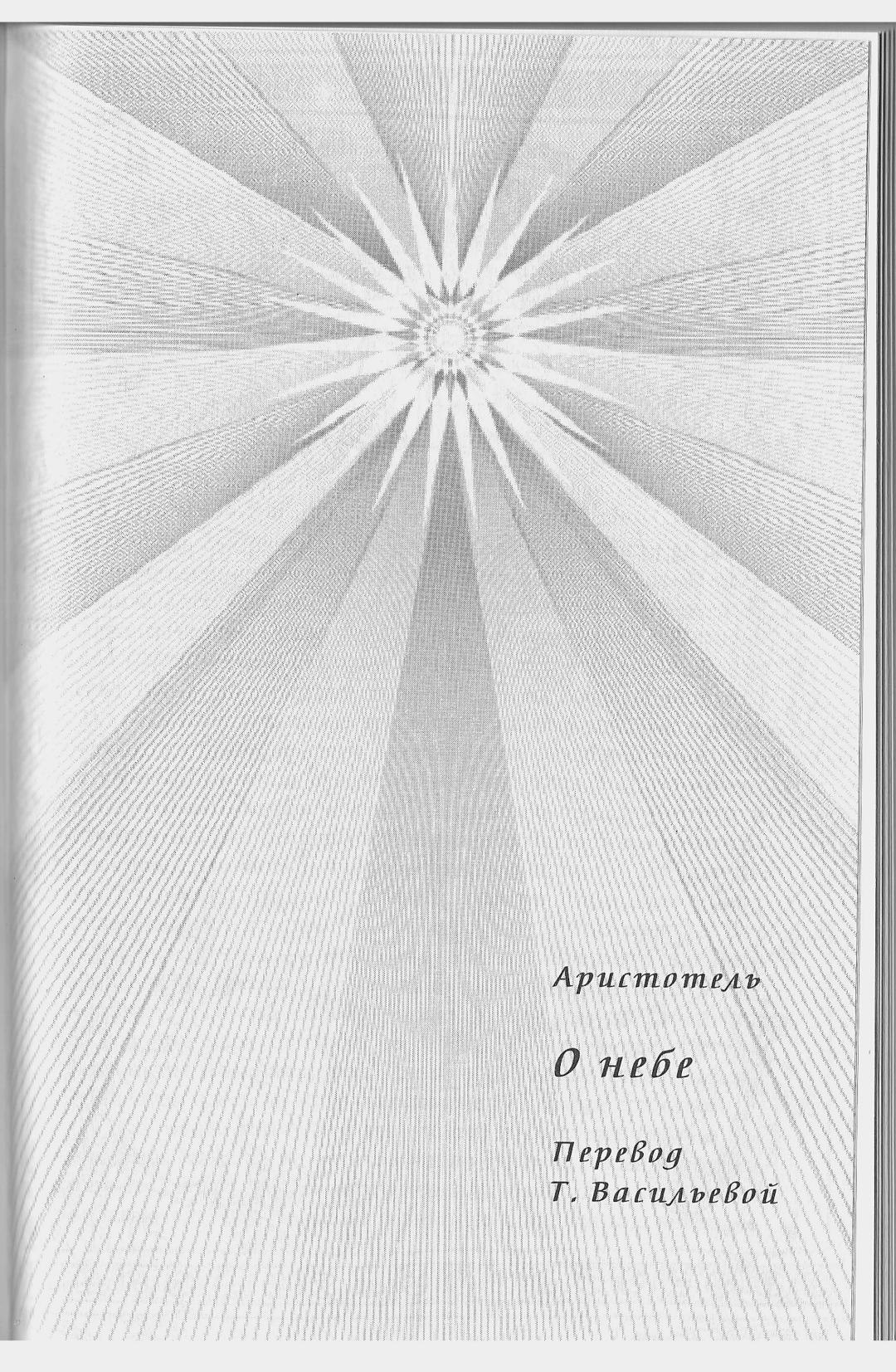
³² Ibid., S. 251–252, 256.

любить сокровенность³³. Казалось бы, малоубедительный аргумент и притча эта здесь не вполне уместна, она явно «не работает» на концепцию, без нее композиция работы ничего не потеряла бы в стройности, хотя, возможно, заключительный эффект был бы не тот. Но притча на то и притча, что никогда не приводится ради одного своего смысла. В заключении работы о существе и понятии природы притча эта имеет еще и в том смысле назначение, что автор пытается указать человеку некое подобие завета между своим «божественно блестательным бытием» и тем не-разумным, который все еще не оставил поисков божества. Бытие любит скрываться — от кого? — сказали бы мы в том Хайдеггеру. От разумного, приверженного научному разуму человека? Нет, того человека хайдеггеровское бытие не любит вовсе, оно любит неразумного и, от него скрываясь, тем самым любезно призывает его к себе. А перед разумным бытию нечего скрываться, поскольку тот не только не видит бытия, «слеп к бытию», но даже и понятия не имеет о своей слепоте³⁴.

Скрыть от мудрых и открыть неразумным — нельзя сказать, что здесь Хайдеггер идет непроторенным путем. Но Хайдеггер по обыкновению дает здесь простор двусмысленным толкованиям. Возрадуется ли этот неразумный, когда, призванный любовью сокровенно не-сокровеной природы, обретет вожделенную божественность — под игом бытия? Техника не заменит человеку его природы, но заменит ли небрежность божественного бытия, требующего от человека сверхчеловеческой отваги беззащитности, — убитого бога? И к чему скучному веку блестание божественности? В конце концов, именно технический прогресс, как замечает и сам Хайдеггер, позволяет врачу наших дней успешно бороться с недугами, которые раньше оказывались смертельными. Уже за это человек может отнести к развитию техники с доверием и надеждой. Что же касается атомной угрозы, то борьба с ней — дело далеко не божественное, а сугубо человеческое и долг человека — понять это как можно скорее и определеннее.

³³ Heidegger M. Wegmarken, S. 370–373.

³⁴ Ibid., S. 334–335.



Аристотель

О небе

*Перевод
Т. Васильевой*



Книга Первая

Глава I

Наука о естестве (*φύσις*) в большей своей части является наукой о телах, их достоинствах (*μεγέθη*), претерпеваниях (*πάθη*) и движениях (*κινήσεις*), а также о том, каковы начала этой сущности (*ούσία*). Дело в том, что из естественно существующего (*φύσει συνεστῶτα*) одно суть тела и достоинства, другое имеет тело и достоинство, иное же суть их начала (*ἀρχαί*).

(2) Итак, сплошное разложимо на бесконечное, в свою очередь, разложимые части, полностью же разложимо тело. Что же касается такого достоинства как величина, то разложимое единичное есть линия, двояко — плоскость, трояко — тело, и помимо этого уже нет иной величины, ибо три суть вся и трижды есть полностью. Ведь и пифагорейцы говорили, что все определяется троицей, поскольку конец, середина и начало имеют число (*ἀριθμός*) всесущего, оно же имеет число троицы. Вот почему, восприняв это число от естества, как его естественный закон, мы употребляем его в наших священнодействиях. Отвечает этому и способ нашей речи: поскольку о двух или о двоих мы говорим пара или оба, но не все, слово же все впервые произносим, начиная с трех. Таким образом, как было сказано, мы следуем здесь по пути, проложенному самим естеством.

(3) Более того, если все (*πάντα*) и всесущее (*πᾶν*) и законченное (*τέλειον*) не отличаются по смыслу, а если и отличаются, то, скорее, по своему материалу и по тому, к чему они прилагаются, то из величин лишь тело было бы законченным,

ибо лишь оно определяется троицей. А это и есть всесущее. Что же разлагается троеко, то разлагается полностью, а из прочих одно разлагается единично, другое — двояко. Ведь поскольку оно причастно числу, постольку оно и разложимое и сплошное, ибо одно сплошное протяженно единично, другое — двояко, иное же — целиком и полностью, таково.

(4) Итак, сколько ни есть разложимых величин, все они протяженно-сплошные. А все ли сплошное также и разложимо, из сказанного до сих пор это еще не явствует. Но явствует то, что отсюда нет перехода в иной род, как, скажем, из длины в поверхность, а в тело из поверхности; ибо тогда тело не было бы законченной величиной. Ведь подобный выход непременно произошел бы там, где было какое-то упущение, а для законченного невозможны упущения, поскольку оно есть полностью (законченное).

Далее, то же относится и к телам, составляющим часть чего-то, ибо каждое из них имеет всевозможные распадения. Разница лишь в том, что оно ограничено касательством ближайшего тела, вот почему каждое тело есть некоторым образом множество тел. А то всесущее, части которого они суть, необходимо есть законченное, и даже имя его знаменует, что оно существует всевозможно и всячески, а не как-то существует, а как-то нет.

Глава II

Итак, относительно естества этого всесущего, беспредельно ли оно по величине или ограничено массой (букс) всецелого, рассмотрение потребуется позднее. Теперь же, сделав такое начало, мы будем толковать о его частях того или иного вида.

(2) Дело в том, что все естественные тела и величины, как мы считаем, сами собой способны перемещаться, ибо мы говорим, что для них начало движения есть их естество. А всякое перемещение — так называемый ход — бывает или прямым, или по кругу, или смешанным из этих двух, поскольку просты

только они. Причина та, что только прямая и окружность суть простые величины. По кругу — это вокруг середины, прямая же — это вверх и вниз. Вверх, я полагаю, от середины, вниз — к середине. (3) Таким образом, необходимо, чтобы всякое простое движение было бы одно — от середины, другое — к середине, третье же — вокруг середины. И, по-видимому, это следует из толкования, высказанного сначала: ибо в троице завершается и тело и его движение.

(4) Поскольку же из тел одни суть простые, другие же — составленные из них (простыми я считаю имеющие начало движения по естеству, например, огонь и земля и виды их и родственные им), то необходимо, чтобы и движения были одни — простыми, другие — так или иначе смешанными, и движения простых — простыми, составных же — смешанными, а двигаться будут по преобладающему.

(5) А коль скоро есть простое движение, а движение по кругу — просто. И коль скоро движение простого тела просто и простое движение — это движение простого тела (даже если составного, то по преобладающему), то тогда необходимо, чтобы было какое-то простое тело, для которого круговое движение было бы его собственным движением. (6) Дело в том, что чьим-то чужим движением телу допустимо двигаться по принуждению, но никак не по естеству, коль скоро у каждого простого тела естественное движение лишь одно. (7) Если к тому же движение вопреки естеству противоположно движению по естеству и одно тело противоположно другому, то необходимо, коль скоро движение по кругу просто, чтобы, если оно не будет движением по естеству идущего тела, оно было бы тогда против естества. Следовательно, если огонь или что-либо подобное принудительно идет по кругу, тогда его естественный ход был бы противоположен этому ходу по кругу. Однако противоположны только два: движение вверх и движение вниз друг другу противоположны. (8) Если же есть другое какое-то тело, идущее по кругу против естества, то его движение по естеству было бы каким-то иным движением. А это невозможно, поскольку либо это движение вверх, тогда это будет огонь или воздух,

либо вниз — тогда это будет вода или земля. (9) Однако это движение необходимо должно быть одним из первых движений. Ибо законченное по естеству своему прежде несовершенного, круг же принадлежит к законченному, тогда как ни одна прямая линия не принадлежит: дело в том, что она не есть беспределная (ибо может иметь предел и конец) и не определена (ибо всегда есть что-то во вне) поскольку для любой из них допустимо возрастание. Следовательно, если первейшее движение есть движение первейшего по естеству своему тела, а движение по кругу прежде прямого, причем движение по прямой есть движение простых тел (поскольку и огонь идет вверх по прямой, и так же земные тела — вниз к середине), то и движение по кругу необходимо будет движением какого-то простого тела, ведь мы говорим, что ход смешанных тел — по преобладающему в смешении простых. (10) Из этого ясно, что естественно существует некая иная телесная сущность, помимо названных уже составляющих, божественнейшая и первейшая из всех тех; (11) кроме того, если принять, что всякое движение есть либо по естеству, либо против естества, и если то движение, которое для иного против естества, для другого будет по естеству (как, например, происходит с движением вверх и движением вниз: оно для огня и оно же для земли есть против естества и по естеству) — то необходимо принять, что и движение по кругу, будучи для тех против естества, для чего-то другого будет по естеству. (12) К тому же, если для чего-то ход по кругу будет не по естеству, то ясно, что это есть некое тело из простых и первейших, прирожденное (как огонь — вверх, а земля — вниз) идти по кругу согласно своему естеству. Если же идущее по кругу идет круговым движением против естества, то было бы удивительно и совершенно бессмысленно, если бы это движение, будучи против естества, было единственным, непрерывным и вечным, ибо явствует, что среди прочего скорее всего гибнет то, что противно естеству. И следовательно, если огонь идет таким образом, как утверждают некоторые, то это самое движение для него не менее противно естеству, чем движение вниз: ибо движение огня, мы видим, бывает от середины по прямой.

(13) Вот почему из всех этих рассуждений можно убедиться, что помимо тел здесь и вокруг нас есть некое иное, обособленное тело, имеющее тем более почтенное естество, чем далее отстоит оно от тех и там.

Глава III

Коль скоро из названного одно установлено заранее, другое же доказано, то ясно, что всесущее тело не имеет ни легкости, ни тяжести. Следует же установить для дальнейшего, что мы считаем тяжелым, а что легким, причем сейчас сделать это настолько, насколько требует насущная необходимость, более же точно — впоследствии, когда мы будем рассматривать их существо.

Итак, тяжелым пусть будет прирожденное идти к середине, легким же — от середины, а самым тяжелым — стоящее ниже всего идущего вниз, самым же легким — всплывающее надо всем, что идет вверх. Всему же идущему необходимо иметь либо легкость, либо тяжесть, или и то и другое. Причем, не по отношению к одному и тому же, ведь тяжелы и легки они по сравнению друг с другом, например, воздух по сравнению с водой, а вода — по сравнению с землей. (2) Телу же, идущему по кругу, невозможно иметь тяжесть или легкость, ибо ни по естеству, ни против естества ему недопустимо двигаться к середине или от середины. Ведь для него нет хода против естества, напримик, ибо у каждого из простых тел ход был один, следовательно, в противном случае оно будет тождественным какому-то из тел, идущих этим образом. Когда же тело идет против естества, тогда так: если ход вниз противен естеству, то вверх будет по естеству, если же вверх — против естества, то по естеству — вниз, ибо мы установили для противоположных тел: если для чего-то одно против естества, то другое будет по естеству.

(3) А поскольку и целое (*ὅλον*) и часть (*μέρος*) по естеству идут к одному и тому же, например, вся земля и малень-

кий комок, — то, во-первых, получается, что оно (всесущее тело) не имеет ни легкости никакой, ни тяжести (ибо тогда оно могло бы идти или к середине или от середины по собственному своему естеству), а во-вторых, даже и несильно влекомое, оно не может перемещаться вверх или вниз, поскольку недопустимо никакое иное движение ни по естеству, ни против естества, ни для него, ни для какой-либо из его частей, ведь одни и те же соображения и для целого и для его частей.

(4) Подобным же образом благоразумно принять, что такое тело существует без родостановления и сокрушения, без возрастания и без изменения, поскольку в родостановлении все возникает из противоположного и некоего подлежащего, да и сокрушается равным образом при некотором подлежащем и от противоположного в противоположное, совсем как сказано в прежних наших рассуждениях, а у противоположных и ход противоположен. Итак, если этому нельзя допустить ничего противоположного, поскольку нет движения противоположного ходу по кругу, тогда правильно, очевидно, естество изъяло из противоположностей то, что будет без родостановления и сокрушения: ибо среди противоположностей суть и родостановление и сокрушение.

(5) Однако и все возрастающее возрастает и все гибнущее гибнет от приближения сродного, разрешающего это в его материю, то же, о чём мы говорили, не имеет ничего такого, из чего бы оно возникло.

Если же есть невозрастающее и несокрушимое, тогда тем же самым рассуждением можно допустить, что есть и неизменное. Ведь изменение есть движение в том, каково что-либо, а удержания и расположения этого «каково» исходят не без перепадов по претерпеваниям, например, здоровье или болезнь. Но мы видим, что все естественные тела, перепадающие по претерпеваниям, имеют и возрастание и ущерб, например, тела животных и их части, тела растений, равно как и тела элементов. Следовательно, если текущему по кругу телу недопустимо иметь ни возрастания ни ущерба, то благоразумно, чтобы оно было также неизменным.

(6) Итак, почему первое из тел вечно и не имеет ни возрастания ни ущерба, но существует без старения, без изменения и без претерпеваний, ясно из сказанного, если доверять нашим прежним установлениям. Очевидно, что и наше толкование свидетельствует в пользу явного и явное — в пользу толкования. Ибо все люди признают богов и отводят божественному место в самой выси, — и варвары и эллины, сколько ни почитают богов сущими, и, разумеется, с бессмертными связывается бессмертное, ибо иначе невозможно.

Итак, коль скоро есть нечто божественное как оно есть, то и сказанное о первой сущности тел сказано прекрасно. Достаточно согласуется с этим и ощущение, если говорить применительно к человеческой достоверности, ибо во все прошедшие времена, как передает память одних времен другим, ни крайнее небо в целом не обнаружило никакого перепада, ни какая-либо из его внутренних частей. Вероятно, что имя это дано ему древними и остается по сей день, сообразно тому же способу рассуждения, какой принимаем и мы. Ведь приходится признать, что не однажды и не дважды, но бесконечно возвращаются к нам одни и те же мнения. Вот почему, как если бы было еще какое-то первое тело помимо земли, огня, воздуха и воды, высшее место поименовали бы эфир ($\alpha\iota\theta\epsilon\rho\alpha$), обозначив этим наименованием нечто струящееся всегда ($\alpha\pi\delta\tau\theta\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\theta\epsilon\iota$), вечное время. Анаксагор же не хорошо употребляет это имя, называя эфиром огонь.

(7) Ясно из сказанного еще и то, почему числу названных простых тел нельзя быть больше: ибо простому телу необходимо иметь простые движения, а простыми мы называли только те, что по кругу и по прямой, в последнем же две части: от середины и к середине.

Глава IV

В том, что окружному ходу нет иного, противоположного хода, можно удостовериться со многих сторон; и во-первых,

потому что, как мы полагаем, окружности наиболее противоположна прямая. (2) Дело в том, что выпуклое и вогнутое не только, по-видимому, противолежат друг другу, но, сложенные вместе, также противостоят прямому, следовательно, если есть что-то противоположное, то движение по прямой необходимо будет противоположным окружному движению. (3) Те же движения, что по прямой, противоположные друг другу по месту направления: ибо вверх и вниз есть различие и противоположность по месту направления.

(4) Далее, если кто-то и принимает то же толкование для окружного, что и для прямого (а именно, что ход от А к В противоположен ходу от В к А), то он толкует о прямой, ибо пределами ограничивается она. Окружности же вокруг тех же самых точек — беспредельны. (5) То же относится и к одному полукругу, например, от Г к Δ и от Δ к Г, ибо этот ход противоположен ходу по диаметру, поскольку мы полагаем, что одно отстоит от другого всегда по прямой. Подобным же образом и если кто-то, создав круг, будет ход по одному полукругу полагать противоположным ходу по другому, например, в целом круге ход от Е к Z в полукруге Н противоположным ходу от Z к Е в полукруге О. Если же эти ходы и противоположны, тем не менее, ходы по целому кругу от этого еще не противоположны друг другу. (6) Но и окружной ход от А к В не противоположен ходу от А к Г. Ибо это есть движение из того же самого в то же самое, а противоположный ход определен как ход из противоположного в противоположное.

(7) Если бы ход по кругу даже и был противоположен ходу по кругу, то один из них был бы напрасен, поскольку он был бы к тому же самому. Кроме того, само идущее по кругу, откуда бы оно не начало движение, необходимо должно пребывать равным образом во все противостоящие местоположения (а противостоящие местоположения суть верх, низ, перед, зад, право и лево). А противоположности хода суть противоположности местонаправлений. Дело в том, что если они равны, то не было бы их движения, если же одно движение сильнее, то другого не было бы, следовательно, если бы они были оба, то одно

из двух тело, не движущееся тем же движением, было бы ни к чему, ведь мы называем никчемной ту обувь, которая не обувается; бог же и естество ничего не создают ни к чему.

Глава V

Но коль скоро это ясно, следует рассмотреть остальное, и прежде всего, существует ли беспределное тело, как думало большинство древних философов, или это невозможно. Дело в том, что не просто важно, так это будет или иначе, но для нашего рассмотрения истины это совершенно разные вещи. Дело в том, что это есть, было и будет начало почти всех разногласий у тех, кто высказывал что-либо о целом естестве, поскольку здесь и малое отступление от истины для отступников в дальнейшем возрастает многократно. Например, если кто-то скажет: эта величина наименьшая, то он вводя наименьшее, приводит в движение величайшие законы математики. (2) Причина же — в том, что всякое начало по могуществу своему больше, чем по величине, вот почему малое в начале в конце становится всеважнейшим. Беспределное же имеет величайшее могущество начала и количества, поэтому нет ничего нелепого и бесполкового в том, что происходят удивительные различия в зависимости от того, принять или не принять, что есть какое-то беспределное тело.

Вот почему следует порассуждать об этом с самого начала.

Необходимо, чтобы всякое тело было или из простых или же из сложных, следовательно, и это беспределное будет либо простым, либо сложным. Однако ясно, что если простые тела определенно-ограничены, то и сложные необходимо будут определенно-ограниченными. Ведь складывающееся из определенно-ограниченного по множеству и по величине определяется и ограничивается также по множеству и по величине, ибо она есть столь многое, из сколького оно состоит.

(3) Итак, остается посмотреть, допустимо ли для чего-то простого быть беспределным по величине, или же это невоз-

можно. Заручившись разбором первейшего из тел, рассмотрим так же и остальные.

Что всякое тело, идущее по кругу, необходимо ограничивается, ясно из следующего: дело в том, что если по кругу идущее тело беспределно, то беспределны будут выбрасываемые из середины линии. У беспределных и расстояние будет беспределно, расстоянием же линий я считаю то, вне чего нельзя принять никакой величины, затрагивающей эти линии. Итак, оно необходимо будет беспределным, а для определенно-ограниченных оно всегда будет ограниченным. К тому же всегда можно взять расстояние, больше данного, поэтому как число мы считаем беспределным, если нет большего, так же мы рассуждаем и о расстоянии. Следовательно, если беспределное нельзя пройти нас kvозь, то при беспределном теле необходимо беспределным будет и расстояние, и нельзя принять, что это тело движется по кругу. Небо же, как мы видим, поворачивается по кругу, а путем рассуждения мы определили, что движение по кругу есть движение чего-то.

(4) Кроме того, если от ограниченного времени отнять ограниченное, то необходимо, чтобы и оставшееся было ограниченным, а так же имело начало. Если же время путешествия имеет начало, то есть начало и у движения, а следовательно и у величины, которая пройдена. Так же это и в прочем. Пусть линия АГЕ будет беспределной в ту сторону, где Е, а линия В — беспределной в обе стороны. Если очертить круг линий АГЕ от центра Г, то эта линия пересечет линию ВВ в ограниченное время АГЕ. Ведь все время, в которое небо идет по кругу, ограничено. Следовательно, ограниченным будет и то отнятое время, в которое шла эта пересекающая линия. Таким образом, будет некое начало, где впервые линия АГЕ пересекла линию ВВ. Но это невозможно. Итак, нельзя, чтобы беспределное обращалось по кругу, а тем самым и мироряд, если бы он был беспределным.

(5) К тому же, что беспределное не может двигаться, ясно из следующего. Пусть ограниченная линия А идет рядом с ограниченной линией В. Необходимо, чтобы одновременно

линия А отходила от В, а линия В — от А. И сколько одна отсекает от другой, столько и та от нее. Итак, если обе движутся в разные стороны, то скорее оторвутся друг от друга, если же вторая идет рядом с пребывающей в покое, то это произойдет медленнее, по той же скорости движущейся линии. (6) Однако ясно, что беспредельную линию невозможно пройти в ограниченное время. Для этого нужно беспредельное время, как это доказано раньше, там, где речь шла о движении. Нет разницы, идет ли ограниченная рядом с беспредельной или беспредельная рядом с ней, ибо когда та рядом с этой и одна перекрывает другую, то равным образом они оторвутся друг от друга, как двигаясь, так и оставаясь неподвижными, разве только это произойдет быстрее, если движутся обе. Впрочем, иногда ничто не мешает движущейся пройти рядом с покоящейся быстрее, чем рядом с движущейся навстречу, если предположить, что обе движущиеся навстречу идут медленно, а идущая рядом с покоящейся — намного быстрее тех. Следовательно, нет препятствий тому толкованию, что одна движется рядом с покоящейся, если допустимо, что линия А, движущаяся рядом с линией В, проходит медленнее. Итак, если неопределенно-беспредельное время, в которое отрывается ограниченная движущаяся, тогда и то время, в которое беспредельная продвигается на длину ограниченной, необходимо будет беспредельным. Вот почему беспредельное совершенно не может двигаться, ибо если оно продвинется хотя бы самую малость, то необходимо потребуется беспредельное время. Однако небо проходит полный путь и оборот в ограниченное время, обходя всю область внутри, скажем, ограниченную АВ. Итак, тело, идущее по кругу, не может быть беспредельным.

(7) Кроме того, как линия, у которой есть предел, не может быть беспредельной, а если и может, то в длину, точно так же и плоскость, для которой недопустим предел; если же она имеет определенные границы — то тем более, например, никоим образом не может быть беспредельным четырехугольник или окружность, или шар, как не может быть беспредельной линии, длиной в один локоть. Итак, если ни шар, ни четырехугольник,

ни окружность не беспределны, а при отсутствии окружности не будет и хода по кругу, равно как при отсутствии беспределной окружности не будет и беспределного хода, итак, если нет беспределного круга, то не будет двигаться кругами и беспределное тело.

(8) Кроме того, если Г центр, линия АВ беспределна и линия Е под прямым углом беспределна, а линия ГΔ движущаяся, то она никогда не оторвется от Е, но всегда будет держаться, как и ГЕ, ибо пересечет ее там, где Z. Итак, беспределная линия не обходит круга.

(9) К тому же, если небо беспределно, а движется оно по кругу, то тогда в ограниченное время будет пройдено беспределное. Пусть же будет пребывающее небо беспределным, а то небо, что в нем движется, такое же. Следовательно, если оно, будучи беспределно, совершило круг, то равное ему беспределное оно прошло в ограниченное время, но это невозможно. Можно сказать и обратное: если время, в которое оно обращается, ограничено, то и величина, которую оно проходит, необходимо будет ограниченной, проходило же оно величину, равную себе, таким образом, ограничено и оно само.

Итак, явствует, что движущееся по кругу не есть незаконченное и беспределное, но имеет конец.

Глава VI

Однако не будет беспределным ни к середине, ни от середины идущее, поскольку эти движения противоположны, а противоположные движения в противостоящие местопребывания. Но из противоположных, если одно имеет определенные границы, то и другое будет ограниченным. Середина же имеет границы, поскольку, если вышестоящее тело откуда бы то ни было идет вниз, то оно не может пройти дальше середины. Поэтому при ограниченной середине место вверху тоже необходимо имеет определенные границы. Если же места имеют

границы и пределы, то и тела будут ограниченно-определенны. (2) Кроме того, если ограничиваются верх и низ, то и промежуток необходимо имеет границы, ибо если он не имеет границ, то движение было бы беспредельным, что невозможно, как было показано раньше. Итак, середина имеет границы, следовательно, имеет их и тело, сущее в ней или могущее оказаться. Но оказаться в ней может и вверх и вниз идущее тело, поскольку одно прирождено двигаться от середины, другое — к середине.

(3) Из этого явствует, что недопустимо телу быть беспредельным, к тому же, если тяжесть не беспредельна, то ни одно из этих тел не может быть беспредельным, поскольку у беспредельного тела необходимо будет и тяжесть беспредельна. (То же рассуждение будет и для легкого, ибо коль скоро есть беспредельная тяжесть, то есть и легкость, если беспредельно всплывающее наверх).

(4) И вот откуда это ясно. Пусть оно будет ограниченным, и примем за беспредельное тело АВ, тяжесть же его будет Г. Итак, отнимем у беспредельного ограниченную величину ВД и тяжесть ее будет Е. Причем это Е будет меньше Г, ибо тяжесть меньшего — меньше. Отмерим же это меньшее сколь угодно раз и как меньшая тяжесть относится к большей, так ВД пусть относится к В, ибо от беспредельного допустимо отнимать сколько угодно. (5) Если же пропорциональны величины и тяжести, то меньшая тяжесть будет у меньшей величины и большая у большей. Следовательно, тяжесть ограниченного и беспредельного будет равной. Кроме того, если у большего тела больше тяжесть, то тяжесть НВ будет больше, чем ZB, так же тяжесть ограниченного больше, чем беспредельного. И у неравных величин тяжесть будет одна и та же: но ведь беспредельное не равно ограниченному. Безразлично, будут ли тяжести соразмерны или несоизмеримы. Ибо и при несоизмеримых тяжестях расчет будет тот же: например, если утроенное Е превосходит тяжесть Г, тяжесть же целиком утроенной величины ВД будет больше, чем Г. Следовательно, будет та же самая невозможность. К тому же можно принять их соизмеримыми, ведь безразлично, начать ли с тяжести или с величины; напри-

мер, если принять тяжесть Е соизмеримой с Г, и отнять от беспределного нечто, имеющее тяжесть Е, например, ВΔ, затем, как тяжесть относится к тяжести, так и ВΔ будет относиться к другой величине, например, В, поскольку от беспределной величины допустимо отнимать сколько угодно, ибо после отнятия их и величины и тяжести будут соразмерны друг другу. (6) И для доказательства безразлично, будет ли величина равнотяжкой или неравнотяжкой, поскольку всегда можно взять тела, равнотяжкие ВΔ, или отняв от беспределного, или прибавив.

(7) Итак, из сказанного явствует, что у беспределного тела нет ограниченной тяжести. Следовательно, она беспределна. Если же это невозможно, то невозможно и быть беспределным какому-то телу. (8) Но что не может быть какой-то беспределной тяжести, ясно из следующего. Дело в том, что если такая-то тяжесть по такому-то пути движется в такое-то время, то такая же и сверх того в меньшее, и времена примут пропорцию обратную той, какую имеют тяжести, например, если половинная тяжесть в такое-то время, то двойная — в половинное от этого. (9) Кроме того, ограниченная тяжесть всякий ограниченный путь пройдет в какое-то ограниченное время. Отсюда необходимо, если есть какая-то беспределная тяжесть, то она движется постольку, поскольку проходит столько же, сколько ограниченная и сверх того, не движется постольку, поскольку пропорциональное должно двигаться по преобладаниям, а в противном случае — большему в меньшее время. Никакой же пропорции беспределного сравнительно ограниченным нет, да и у меньшего времени с большим ограниченным: но всегда в меньшее. Самого же наименьшего нет. (10) Даже если бы и было, в том не было бы никакой пользы, ибо тогда можно было бы допустить, что ограниченное бывает тех же пропорций, что и беспределное, сравнительное с другим большим, следовательно, беспределное и ограниченное продвинулись бы в равное время на равный отрезок пути. Но это невозможно. Однако, если беспределное движется в какое-то ограниченное время, то необходимо, чтобы иная тяжесть в то же самое время проходила некоторый ограниченный отрезок. (11) Тем самым невозможно, чтобы были:

беспределная тяжесть, равно как и легкость. Также и тела, имеющие беспределную тяжесть или легкость, невозможны.

Итак, что беспределного тела нет, ясно из такого вот рассмотрения по частям, а также из обозрения в целом, и не только на основании того, что мы сказали, говоря о началах (ибо прежде всего так определено беспределное в целом, как оно есть и как не есть), но теперь еще иным способом.

(12) После этого необходимо рассмотреть также вот что: если всесущее не есть беспределное тело, то не заключает ли оно в себе, однако, многочисленные небеса? Дело в том, что сразу же возникает затруднение; ибо поскольку вокруг нас существует мироряд, то ничто не мешает быть и другим сверх одного, правда, не до беспределности. И прежде всего поговорим о самом беспределном.

Глава VII

Необходимо, чтобы всякое тело было либо беспределным, либо ограниченным, и если беспределным, то либо вовсе неподобомерным, либо подобомерным, и если подобомерным, то либо из ограниченных образцов, либо из беспределных. (2) Однако, если нам будет позволено оставаться при первых наших установлениях, то ясно, что из беспределных состоять ему нельзя, ибо коль скоро первые движения ограничены, то необходимо, чтобы идеи простых тел также были определенно-ограниченными. Ведь простое движение у простого тела, простые же движения — ограничены, а всякому естественному телу необходимо всегда иметь движение. Однако поскольку из ограниченных (образцов) будет нечто беспределное, то и каждая из его частей неизбежно будет беспределной, — я разумею, например, воду или огонь. Но это невозможно, ибо доказано, что ни тяжесть, ни легкость не бывают беспределны. (3) К тому же необходимо, чтобы беспределными по величине были также их местопребывания, чтобы и движения их были беспре-

дельными. Однако это невозможно, коль скоро мы полагаем истинными наши первые установления и ни вниз, ни вверх идущему недопустимо идти в беспределное по тем же соображениям. Дело в том, что невозможно происходить тому, для чего недопустимо произойти, — безразлично, — что произойдет, сколько раз или где. Я разумею, если чему-то невозможно стать белым, размером в один локоть или в Египте, то невозможно ему и становиться чем-то из этого. Итак, невозможно идти туда, куда идущему никак невозможно прибыть. (4) Даже и раздробленному огню, тем не менее, недопустимо во всем совокупно быть беспределным. (5) Тело же было нечто, имеющее всевозможные распадения, поэтому как возможно, чтобы существовали многие неподобные, причем каждое из них было бы беспределным? Ведь полностью беспределным должно было бы быть каждое из них. (6) Однако и всякому подобомерному недопустимо быть беспределным. Прежде всего, потому что нет иных движений помимо этих. Следовательно, оно будет удерживать одно из них. А если так, то выйдет, что либо тяжесть, либо легкость будут беспределны. Однако нельзя, чтобы по кругу идущее тело было беспределным. Дело в том, что беспределному невозможно идти по кругу, ибо рассуждать так — все равно, что говорить, будто небо беспределно, а доказано, что это невозможно. (7) Но беспределному как раз вообще недопустимо двигаться. Дело в том, что оно будет двигаться либо по естеству, либо от насилия и если от насилия, то для него есть так же движение по естеству, а следовательно, и свое особое иное место, в которое оно идет. А это невозможно.

(8) К тому же, что совершенно невозможно беспределному претерпевать что-либо от ограниченного или воздействовать на ограниченное, ясно из следующего. Так, пусть будет некое беспределное А, ограниченное В, а время, в которое оно двигалось или было движимо, — Г. Если А подогревалось или толкалось или еще что-то иное претерпевало от В, или хоть как-то было продвинуто за время Г, то пусть будет Δ меньше В и это меньшее, в равное же время подвигнет меньшее, и пусть будет некое Е, изменяемое этим Δ . Что же есть Δ для В, то Е

будет для чего-то ограниченного. (9) Пусть же в равное время изменится равное, меньшее же в равное время — меньше, большее же больше. И любая величина пропорционально тому, каково большее для меньшего. Итак, беспределное не будет подвигнуто ничем ограниченным ни в какое время; ибо в равное время меньшее будет подвигнуто меньшим, и соответственно пропорции будет ограниченным, поскольку между беспределным и ограниченным нет никакой пропорции.

(10) Однако и беспределное ни в какое время не подвигнет ограниченного. Ибо пусть будет беспределное A , ограниченное B , и время — Γ . Итак, Δ за время Γ подвигнет меньше, чем B , пусть это будет Z . Точно так же, что есть BZ целиком для Z , то и E , пропорциональное этому, будет для Δ . Следовательно, E подвигнет BZ за время Γ . Таким образом, ограниченное и беспределное причинят изменения в равное время. Но это невозможно, ибо было заранее установлено, что большее движет за меньшее время. Однако, за принятые время оно всегда делает одно и то же, следовательно, не будет никакого такого времени, в которое оно могло бы нечто подвигнуть. А в беспределное время нельзя ни двигать, ни двигаться, поскольку оно не имеет предела, тогда как действие и претерпевание — имеют.

(11) Также недопустимо беспределному претерпевать что-либо от беспределного. Так, пусть будут беспределны A и B , время, в которое B претерпевает нечто от A , будет $\Gamma\Delta$. Пусть будет E — часть беспределного, когда B претерпело нечто, она претерпела это же не в равное время, поскольку установлено прежде, что меньшее движется в меньшее время. Пусть E будет подвигнуто тем же A за время Δ . Итак, что есть Δ для $\Gamma\Delta$, то же есть E для чего-то ограниченного от B . Оно же, в свою очередь, по необходимости будет подвигнуто тем же A за время $\Gamma\Delta$, поскольку было уже установлено, что большее и меньшее от одного того же претерпевают в большее и меньшее время, что распределяется пропорционально времени. (12) Итак, ни в какое ограниченное время не сможет беспределное быть подвинуто беспределным, следовательно, сможет лишь в беспределное время. Однако беспределное время не имеет конца, движение же имеет.

(13) Итак, коль скоро всякое ощутимое тело имеет могущество действительное или страдательное или оба, то невозможно ощутимому телу быть беспредельным. (14) Однако, все тела, пребывающие хоть в каком-то месте, ощутимы. Следовательно, нет никакого беспредельного тела вне небес, как, впрочем, нет и тел до какого-то предела. Таким образом, вообще нет никакого тела вне небес. Ибо если это будет мыслимое тело, оно тоже будет хоть в каком-то месте, поскольку «вне» и «внутри» и означает какое-то место. Вот почему оно будет ощутимым, ощутимое же тело не бывает без места (отдельно от места).

(15) Имеет смысл и такое рассуждение. Дело в том, что беспредельное не может двигаться по кругу, будучи подобомерным, ибо у беспредельного нет середины, а по кругу двигаться — значит, вокруг середины. Но и по прямой не может идти беспредельное, ибо понадобится какое-то одно беспредельное место, чтобы в нем двигаться по естеству, и другое, чтобы в нем двигаться против естества. (16) К тому же оно либо по естеству имеет движение по прямой, либо движется насилием, в обоих случаях понадобится, чтобы движущая сила (*τὴν κινοῦσαν ἵσχυν*) была беспредельной: ибо у беспредельного беспредельная сила и беспредельная сила — это сила беспредельного. Следовательно, и движущее должно быть беспредельным, а в разделе о движении шла речь о том, что ни одно ограниченное не имеет беспредельного могущества, как ни одно беспредельное — могущества ограниченного. Итак, если допустимо двигаться по естеству и против естества, то будет два беспредельных: движущее таким образом и движимое. (17) Кроме того, что есть это движущее беспредельное? Ведь если оно движет само себя, оно будет одушевленным. А как это возможно — быть беспредельным живому существу? Если же это движущее есть нечто иное, то будет два беспредельных, движущее и движимое, различных по облику (*τὴν μορφήν*) и по могуществу (*τὴν δύναμιν*).

(18) Если же всесущее не есть сплошное, но, как утверждают Демокрит и Левкипп, разграничено пустым, то у всех необходимо будет одно движение. Ибо различаются они лишь очертаниями, естество же у них, говорят, одно, как если бы это

было раздробленное золото. У них же, как мы утверждаем, движение необходимо будет одним и тем же, поскольку куда движется один ком, туда же и вся земля, так же и весь огонь и одна искра движутся к одному тому же месту. Поэтому-то ни одно из тел не будет просто легким, если всякое имеет тяжесть, если же всякое имеет легкость, то ни одно не будет тяжелым. (19) Кроме того, если они имеют тяжесть или легкость, то будет у всесущего некий край или середина. А это невозможно, если оно беспредельно. И вообще, где нет ни средины, ни края, ни верха, ни низа, там не будет телам никакого места для перемещения. А если не будет его, то не будет движения, ибо двигаться необходимо либо по естеству, либо против естества, а это определяется местопребываниями, собственными или чуждыми. (20) Кроме того, если где-то что-либо, пребывает или идет против естества, то необходимо, чтобы это место для чего-то иного было по естеству (это достоверно из подведения (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)), необходимо также, чтобы не все имело или тяжесть или легкость, но что-то имело, а что-то нет. Итак, отсюда явствует, что тело всесущего не беспредельно.

Глава VIII

Поговорим же о том, почему небес не может быть множество. Как мы сказали, этот вопрос следует рассмотреть тому, кто считает не вполне доказанным, что вне этого мироряда невозможно быть какому-либо телу, и что сказанное относится лишь к тем телам, что располагаются неопределенным образом. Дело в том, что все вообще пребывает и движется либо насилием, либо по естеству, и в чем оно пребывает без насилия, туда идет по естеству, так же, куда идет по естеству, и пребывает по естеству, где же от насилия, туда идет от насилия, а куда идет, там и пребывает от насилия. Кроме того, если вот этот ход от насилия, то противоположный — по естеству. (2) Если же оттуда к середине земля шла бы от насилия, то

отсюда туда она двигалась бы по естеству, и если тамошняя здесь пребывает без насилия, то и пойдет сюда по естеству. Ведь для каждого лишь одно единственное движение будет по естеству. (3) Кроме того, необходимо, чтобы все мироряды были из одних и тех же тел, коль скоро они подобны по естеству. Даже и каждое тело необходимо должно иметь одно и то же могущество, — я разумею, — как огонь, земля и то, что между ними; или же то, что там, и то, что у нас разумеется только под одним именем, да не по одной и той же идее, а под одним именем мироряда разумеется также и всесущее. Ясно, впрочем, что одно из них прирождено двигаться от середины, другое — к середине, коль скоро всякий огонь по виду подобен огню и так все прочее, равно как и части здешнего огня. А что это необходимо будет так, ясно из наших прежних установлений о движениях: ибо движения ограничены и каждого из этих элементов ($\tau\omegaν\ στοιχείον$) числится за каким-то из движений.

(4) Вот почему, коль скоро и движения будут те же, то и элементы необходимо будут повсюду одни и те же. Следовательно, и частицы земли в ином мироряде прирождены идти к той же самой середине и тамошний огонь к тому же самому краю. Но это невозможно, ибо при таком совпадении необходимо, чтобы земля в нашем собственном мироряде двигалась вверх, а огонь — к середине, равно как необходимо, чтобы наша земля отсюда по естеству шла от середины и направлялась к тамошней середине, поскольку мироряды так расположены друг относительно друга. (5) Или не следует полагать, что у простых тел во многих небесах одно и то же естество, или, приняв такое толкование, необходимо создать одну середину и один край, а поскольку это нелепо, то невозможно мирорядам быть более одного.

(6) Требовать же, чтобы иное было естество у простых тел, если они более или менее удалены от своих собственных местопребываний, бессмысленно, ибо какая разница — говорить, что они удалены на такую-то или такую-то длину? Разница ведь будет в счете ($λόγον$), — чем дальше, тем больше, — а вид ($εἶδος$) один и тот же.

(7) Необходимо, однако, чтобы у них было какое-то движение, поскольку что они движутся — ясно. Можем ли мы сказать, что они движутся от насилия всякими движениями, причем противоположными? Однако, что вообще не прирождено двигаться, тому невозможно двигаться и насилием. Итак, если для них есть какое-то движение по естеству, то необходимо, чтобы существовало движение и для подобных им по виду, и движение каждого к одному в свою очередь месту, например, к этой какой-то середине и к этому какому-то краю.

(8) Если же по виду они тождественны, но многочисленны, поскольку и все порознь (частицы?) многочисленны, но по виду отличаются, и не так, чтобы в чем-то тождественны, а в чем-то нет, но одинаковы во всем; дело в том, что все они по виду не отличаются друг от друга, при перечислении же идут один за другим. (9) Я разумею, что если здешние частицы держатся друг по отношению к другу подобно частицам другого мироряда, то и взятая отсюда по отношению к частицам в другом каком-либо мироряде будет держаться не отличным образом, а точно так же, ибо они ничуть не отличаются друг от друга по виду.

(10) Итак, необходимо или отринуть наши прежние установления, или признать, что середина одна и край один. А коль скоро это так, то необходимо и небу быть одному, а не больше, причем доказательства те же и те же основания.

(11) Что же есть то, куда прирождены идти земля и огонь, явствует из иного. Дело в том, что движущееся вообще перепадает из чего-то во что-то, и то, из чего и во что, различается по виду. А всякий перепад ограничен, например, выздоравливающее движется из болезни в здоровье или возрастающее движется из малости в величину. Вот почему идущее движется так же: ведь и оно становится из чего-то чем-то. Следует, поэтому, различаться по виду тому, из чего и во что оно прирождено идти, как, например, выздоравливающее движется не куда попало и не куда захочет двигающий. Таким образом, и огонь и земля идут не в беспредельное, но в противолежащее. А противолежат по месту верх и низ, следовательно, таковы и пределы

движения; (12) даже и движение по кругу имеет некоторым образом противоположное — это движение по диаметру, вообще же ему нет ничего противоположного. Вот почему и для них в известном смысле существует движение в противостоящее и ограниченное. Итак, необходим некий конец и должно идти не в беспределное.

(13) И вот свидетельство тому, что идут они не в беспределное: ведь и земля, чем плотнее подходит к середине, тем течет быстрее, огонь же — тем быстрее, чем ближе к верху. Если бы было беспределное, то беспределна была бы и быстрота, а если быстрота, то и тяжесть и легкость; дело в том, что когда одно падает ниже другого, то быстрота его — от тяжести, поэтому если бы возрастание веса было беспределным, то беспределным было бы и возрастание быстроты.

(14) Однако же не от вмешательства чего-то иного идет одно из них вверх, а другое — вниз, и не от насилия, или, как говорят некоторые, выдавливания. Ибо тогда медленнее двигались бы большой огонь вверх и большая земля вниз, на самом же деле — напротив, всегда большой огонь и большая земля скорее идет в свое место. И они не шли бы скорее к концу, если бы двигались насилием или выдавливанием, ибо все чем дальше оказывается от принуждающего, тем идет медленнее, и туда, откуда двигалось насилием, идет уже без насилия. (15) Вот почему после такого рассмотрения можно принять наше толкование достаточно верным. Кроме того в толкованиях первых мудрецов это доказывалось, вероятно, так же исходя из движения по кругу, которое необходимо должно быть одинаково непреходящим и здесь и во всяком ином миропорядке.

(16) Еще и при таком рассмотрении ясно, что небо необходимо будет одно. Дело в том, что если телесных элементов три, то три будет и местоположения этих элементов; первое низстоящего тела, что располагается вокруг середины, второе идущего по кругу, то есть крайнего, третье же — то, что между ними, — место среднего тела. Необходимо ведь, чтобы в нем было всплывающее, ибо если не в нем, то оно будет вовне, а вне невозможно, ибо одно не имеет тяжести, другое имеет, а

нижнее — это место имеющего тяжесть, коль скоро у середины место тяжести. Это и не противно естеству, поскольку против естества оно было бы для иного, а для иного — нет. Следовательно, ему необходимо быть в промежутке. Какие здесь могут быть различия, — об этом скажем позже.

Итак, каковы телесные элементы и сколько их и каково место каждого, а еще сколько вообще этих мест, нам ясно из сказанного.

Глава IX

Будем рассуждать о том, что небо не просто одно единственное, но что больше их и не может возникнуть, а, кроме того, что оно вечно и не знает ни сокрушения, ни рождения. Прежде, однако, разберем несколько связанных с этим затруднений. (2) Дело в том, что при таком рассмотрении могло показаться, что невозможно быть одному единственному небу. Ведь во всем вообще и от естества и от ремесла существующем одно — это сама по себе форма (μορφή), и другое она же, воспроизведенное в материи (τῆς ὕλης), например, вид шара — одно, а золотой или медный шар другое, и опять-таки, одно — форма круга, а другое — круг медный или деревянный. А именно, рассуждая о чем-быть-бытии шара или круга, мы не говорим в этом рассуждении о золоте или меди, поскольку они не этой сущности, но если бы мы рассуждали о медном или золотом шаре, то сказали бы и об этом, даже если бы мы не могли помыслить или взять ничего иного, кроме каждого в отдельности. Ведь иногда так и получается — этого нельзя отрицать, — например, если взять только один круг, поскольку и тут не меньше различие: быть кругом или быть этим вот кругом, и первое есть вид, второе же — вид в материи и взятый в отдельности. Итак, коль скоро небо ощутимо, оно принадлежит к тому, что существует в отдельности, ибо всякое ощутимое существует в материи. А если оно принадлежит тому, что в отдельности,

тогда быть этим небом — одно, а небом вообще — другое. Итак, это вот небо одно, а просто небо вообще — другое, и одно есть вид и форма, другое — воспроизведение в материи. А у чего есть какая-то форма и вид, то каждое в отдельности либо существует во множестве, либо может допускаться родостать как возможность. Ведь если существуют виды, как утверждают некоторые, то этому необходимо произойти, и даже если ничто из них не обособилось, тем не менее, поскольку мы рассматриваем таким образом, все, чья сущность есть в материи, и видим, что тождественное по виду многочисленно и беспредельно. Следовательно, либо небеса многочисленны, либо допускаются во множестве.

(3) Итак, кто-нибудь может заключить отсюда, что либо существуют, либо допустимы многочисленные небеса. Однако следует еще раз посмотреть, что в этом толковании хорошо и что не хорошо. Итак, что разумение формы без материи — одно, а разумение формы в материи — другое, это толкование хорошо и пусть это будет истина. Но тем не менее нет необходимости быть из-за этого многим мирорядам, равно как допустить родостановление многих, если, скажем, этот наш мироряд — из всей какая есть материи, и как она есть.

(4) Может быть это станет более ясно в следующем толковании. Так, если горбатость есть кривизна носа или тела, а материя для горбатости есть плоть, и если из всей и всякой плоти станет одна плоть и в этой плоти будет существовать горбатость, то не будет другого горбатого и недопустимо ему будет возникнуть. Подобным же образом и в человеке материя есть плоть и кость, и если из всей плоти и всех костей возникнет человек и разрознить их будет невозможно, то иной человек будет недопустим. Так же и в остальном. Ибо из всего того, чья сущность есть в некоторой подлежащей материи, ничему недопустимо возникнуть, если не будет существовать какая-нибудь материя. (5) Небо же относится к тем, что суть каждое в отдельности и суть из материи, однако оно не из частицы ее состоит, но из всей; так же и для него быть небом — одно, а быть вот этим небом — другое, однако другого неба не может быть и недопустимо возникнуть многочисленным небесам, поскольку

это небо объемлет всю материю. Итак, остается показать, что оно состоит из всего естественного и ощутимого тела, какое только существует.

(6) Прежде всего скажем, что мы называем небом и в скольких значениях, чтобы искомое стало нам более ясно. Итак, в одних случаях мы называем небом сущность крайней окружности всесущего, или естественное тело в крайней окружности всесущего, поскольку в обычном употреблении небом мы зовем по большей части край и верх, на котором, как мы говорим, зиждется божественное. С другой стороны, в иных случаях мы называем небом тело, вплотную подходящее к этой крайней окружности всесущего, в котором суть луна и солнце и некоторые из звезд, ведь и про них мы говорим, что они на небе. Кроме того, в иных случаях мы называем небом тело, объемлемое крайней окружностью, поскольку и всецелое и всесущее мы по привычке называем небом. (7) Так вот, из этих трех значений слова небо то, что разумеется в последнем случае, то есть целое, объятое крайней окружностью, необходимо состоит из всего естественного и ощутимого тела, какое только существует, поскольку вне неба нет и недопустимо возникнуть никакому телу. Ибо если есть вне крайней окружности естественное тело, то ему необходимо быть или из простых тел или из сложных, и удерживаться либо по естеству, либо против естества. Из простых, стало быть, оно не могло бы быть, поскольку доказано, что идущему по кругу недопустимо менять свое место. (8) Однако, это не может быть ни среднее тело, ни стоящее внизу, ибо по естеству они не могли бы там быть (поскольку их собственные места иные), а если бы они были там против естества, тогда для чего-то иного это место вовсе было бы по естеству, поскольку место, которое для чего-то против естества, необходимо будет по естеству для чего-то другого. Однако иного тела, помимо этих, не было. Следовательно, ни одному телу из простых невозможно быть вне неба. А если нельзя из простых, то нельзя и из смешанных, поскольку где есть смешанное, там необходимо быть и простому. Но даже и возникнуть ничему невозможно, поскольку оно будет либо по естеству, либо про-

тив естества, и либо простое, либо смешанное, то есть мы вновь возвратимся к тому же рассуждению, ибо нет разницы — рассматривать, возможно ли быть или возможно ли возникнуть.

Итак, из сказанного ясно, что вовне нет никакого объемного тела, и недопустимо ему возникнуть, ибо весь мироряд — из всей свойственной ему материи, ведь материей для него было естественное и ощутимое тело. Вот почему ни теперь нет многих небес и не возникало никогда и недопустимо им возникнуть во множестве, но это небо одно единственное и законченное.

(9) Ясно однако, что ни места, ни пустоты, ни времени нет вне неба, ибо во всяком месте возможно существовать телу, пустотой же называют то, в чем тело не существует, но может оказаться. (10) А время — это число движения, движения же без естественного тела нет. Однако вне неба, как доказано, нет тела и недопустимо возникнуть телу. Итак, явствует, что вовне нет ни места, ни пустоты, ни времени, вот почему то, что находится там, не приспособлено к месту, и время не заставляет это стареть, и нет ни в чем никакого перепада для того, что расположено поверх самого внешнего движения, но оно неизменно, и бесстрастно и ведет наилучшую и наисамодостаточнейшую жизнь целую вечность. Ведь это у древних называлось именем божественного. Дело в том, что объемлющий время жизни каждого конец, вне которого по естеству нет ничего, называется веком каждого. (11) По тому же самому разумению и конец всего неба и конец, объемлющий все время и беспредельность, есть век, взявший свое наименование от вечности, бессмертный и божественный. От этого и для всех прочих, для одних — несомненно, для других — более скрыто, зависит бытие и жизнь. Ведь обыденная премудрость, рассуждая о божественном, проповедует часто, что все божественное не знает перепадов и не-пременно должно быть первейшим и высшим, и если это так, то оно свидетельствует в пользу сказанного. Ибо нет ничего превосходнее, что могло бы это двигать, (поскольку оно тогда бы могло быть божественное), и оно не имеет ничего худого, и не нуждается ни в одном из своих благ. И благоразумно признать, что движется оно непрестанным движением, ибо всяко-

движимое останавливается, когда придет в свойственное ему место, но для тела, движущегося по кругу, место, из которого оно начинает и в котором кончает, то же самое.

Глава X

После произведенных разграничений будем рассуждать о том, допустимо или недопустимо для него возникновение и сокрушение, разобрав предварительно мнения прочих; поскольку утверждения противников о противоположных вещах вызывают затруднения. К тому же и наши будущие толкования были бы более достоверны для тех, кто выслушает сначала положения спорящих, а вынося заочный приговор, мы только повредили бы себе, ибо тем, кто собирается судить достаточно верно, следует выступать третейскими судьями, не ввязываясь в спор.

(2) Итак, что оно некогда возникло, говорят все, однако иные, что оно при этом вечно, иные же — что сокрушимо, как любое иное, выступающее по естеству, третий же — что оно попеременно сокрушается то так, то иначе и что это длится без конца таким образом, как, например, Эмпедокл Акрагантский и Гераклит Эфесский. Итак, во-первых, говорить, что оно некогда возникло и вместе с тем вечно, это значит утверждать невозможное. Ведь благоразумно подобает утверждать лишь то, что мы видим на примере много или всего существующего, здесь же получается совсем наоборот, ибо все возникшее является и сокрушимым. (3) А во-вторых, что не имеет начала своего теперешнего состояния, да и весь век прежде не могло быть иначе, то не может и перепадать. Дело в том, что тогда будет какая-то причина, будь которая прежде, то могло бы существовать иначе то, что иначе существовать не могло. Если же мироряд состоял бы прежде из существовавших иначе, или же если бы из постоянно так существующих и не могущих существовать иначе, то он не мог бы некогда возникнуть. Если же он некогда возник, то необходимо, очевидно, чтобы и то могло существовать

вать иначе, а не таким вот образом постоянно, чтобы и произошедшее разрешалось бы и разрешенное производилось прежде, и это существовало беспредельно или теперешним способом или было бы невозможно. А если это так, то он не был бы несокрушимым, даже если бы он существовал как-либо иначе или мог бы иначе существовать.

(4) Неистинно и то утверждение, которое призывают себе на помощь те, кто говорят, будто он несокрушим, но некогда возник. Так, они заявляют, будто о возникновении они говорят подобно геометрам, создающим чертеж, усматривая его не возникшим никогда, но — благодарение науке, множащей познания, — как бы возникающим, подобно чертежу. (5) Однако, мы бы сказали, это не совсем то. Дело в том, что при создании чертежа получается то же самое, когда все становленное пребывает вместе, однако в доказательствах — не то же. Да и невозможно: поскольку принятное прежде и принятное позже — противоположны; (6) ведь они заявляют, что из некогда нестройного возникло устроенное, но быть тому же самому нестройным и вместе устроенным невозможно, необходимо быть возникновению, которое это разграничило бы, и времени, а в чертежах ничто не разграничивается временем. Итак, что невозможно быть тому же самому вечным и вместе с тем возникнуть, очевидно.

(7) Что же касается попеременного составления и разрушения, — то делать это — все равно что сооружать его вечным, но чередующим обличья, как если бы кто, из дитяти став мужем, а из мужа — дитятей, считался бы то сокрушааемым, то пребывающим (сущим), (8) ибо ясно, что из стекающихся друг к другу элементов не случайный возникает строй и состав, но всегда один и тот же, как, впрочем, заявляют и сторонники этого толкования, в каждом расположении обвиняющие противоположное. Следовательно, если целое тело, будучи сплошным, когда-то так, а когда-то иначе располагается и упорядочивается, а состав целого и есть мироряд или небо, то может возникнуть и сокрушиться не мироряд, но лишь расположения его.

(9) Вообще же некогда возникшему невозможно ни сокрушаться, ни возвращаться, коль скоро сущее единственно,

ведь прежде, чем ему возникнуть, всегда существовал до него состав, который, как мы сказали, никогда не возникал, а потому не может и перепадать, — это скорее допустимо, если сущее беспредельно. А возможно это или невозможно, станет ясно впоследствии. (10) Бывают и такие, кто допускает то мнение, что и никогда не возниквшее сокрушается и возникшее избегает сокрушения, например, в «Тимее»: там он говорит, что небо возникло некогда, но, тем не менее, пребудет вечное время. У них естественно речь идет лишь о небе, пусть же это будет ясно и тем, кто рассматривает все сущее в целом.

Глава XI

Прежде всего, следует разобрать, для чего мы считаем допустимым возникновение или сокрушение, а для чего недопустимым; дело в том, что при многостороннем размышлении, если не различать различного, ум неизбежно будет пребывать в неопределенности, даже если для смысла никакой разницы не будет, ибо неясно, по какому естеству происходит у него то, о чем речь. (2) Итак, в одном случае мы считаем возникновение недопустимым, если нечто, прежде не бывшее, теперь, однако, есть без возникновения и перепада. Так некоторые толкуют осязаемость и подвижность, поскольку, — говорят они, — ни осязаемое не может возникать, ни движимое. В другом же случае — если нечто, для чего допустимо и возникать и возникнуть, не существует, поскольку и у этого тоже нет возникновения, хотя и допустимо ему возникнуть. Еще в одном случае — если чему-то вообще невозможно возникнуть, так чтобы когда-то быть, а когда-то нет. А невозможное толкуется двояко: либо когда будет неправдой сказать, что нечто-де возникло, либо будет неправдой, что оно возникло легко, быстро и хорошо.

(3) Таким же образом и допустимым мы считаем возникновение в одном случае, если впоследствии есть нечто, не бывшее прежде, либо возникшее, либо без возникновения, то есть когда

теперь не существующее существует впоследствии; во втором случае — если возможно (ему существовать), причем возможность определяется либо по правде, либо по легкости; в третьем же смысле — если его возникновение происходит из не существующее в сущее, причем оно либо уже есть, существуя также через возникновение, либо еще не существует, но допустимо.

(4) Точно так же сокрушимое и несокрушимое: если нечто существующее прежде впоследствии либо не существует либо допустимо ему не быть, то мы называем это сокрушимым, и если оно, сокрушаясь, перепадает и если нет. Бывает, что мы называем сокрушимым нечто, чему допустимо не быть через претерпеваемые сокрушения, или же еще в ином смысле — нечто легко сокрушимое, что мог бы называть кто-нибудь «благородным».

(5) В тех же смыслах мы говорим и о несокрушимом: нечто без сокрушения то существующее, то не существующее, мы называем несокрушимым, например, осязания, поскольку без сокрушения прежде существовавшие, не существуют они впоследствии, или же нечто существующее, чему допустимо, однако, не быть, или же нечто, чего не будет впредь, ныне же сущее. Дело в том, что теперь и ты существуешь и осязание есть, однако равно сокрушимо, поскольку будет когда-нибудь неправдой сказать, что ты существуешь, и что это осязается. По большей же части собственно несокрушимым называется нечто сущее, неспособное, однако, сокрушаться таким образом, чтобы сущее ныне не существовало впредь или допустимо ему было бы не быть, — или же нечто еще не сокрушенное, существующее, чему допустимо, однако, не быть впоследствии. (6) Называется несокрушимым также и то, что сокрушить нелегко. А поскольку это так, то следует рассмотреть, в каком смысле мы говорим о возможном и невозможном, поскольку в основном несокрушимым мы называем то, чему невозможно сокрушить ся или же когда-то быть, а когда-то нет. Так же возникновение недопустимо для того, чему невозможно не быть, и не способное возникнуть таким образом, чтобы прежде не быть, но быть впоследствии, например, соразмерный диаметр. (7) Если же

что-то может быть продвинуто на сто стадиев или может поднимать тяжесть, мы по большей части называем то наибольшее, что для него возможно: например, могущее поднять сто талантов или пройти сто стадиев (причем и те части, что внутри этого, тоже для него возможны, коль скоро возможен наивысший предел), потому могущество следует определять по его конечному и наивысшему пределу. Итак, если наивысшее возможное таково, то возможным будет непременно и то, что стоит в этих пределах, например, могущее поднять сто талантов, может и два, а могущее пройти сто стадиев, два стадия пройти тоже сможет. Могущество есть наивысшее могущество, и если нечто невозможно на столько-то, причем называется верх невозможного, то и большее невозможно, например, не могущий пройти тысячу стадий, очевидно, не сможет пройти тысячу и один стадий.

(8) И пусть это нас не беспокоит: ибо собственно возможное будет разграничиваться по конечному и по наивысшему пределу. Может, пожалуй, кто-то возразить, что наше толкование не безупречно, ибо кто видит величину в стадий, не всегда увидит величины в этих пределах, но, скорее, напротив, могущий видеть точку или слышать малейший шум воспринимает ощущение и большего. Но для нашего толкования это безразлично: будет ли верх возможного определяться для могущества или для вещи. Ведь рассуждения наши ясны: превосходящее зрение — то, что видит наименьшего, а превосходящая скорость та, что проходит наибольшее.

Глава XII

Разграницив это, следует поговорить о том, что следует по порядку. Если есть нечто, могущее быть и не быть, необходимо определить, какое наибольшее время ему быть и не быть, я разумею, какое время вещь может быть и какое может не быть по какому-либо призванию (*κατηγορίαν*), например, быть человеком или белым или длиной в три локтя или чем угодно

еще. Ибо если не будет какого-то такого времени, но оно всегда будет больше предложенного и не будет такого, какого оно было бы меньше, то тогда время, в какое одно и то же может быть, будет беспредельным и в какое может не быть — иным беспредельным. Однако это невозможно.

(2) Пусть начало будет взято отсюда: невозможное и ложь знаменуют не одно и то же. Бывает невозможное и возможное, ложь и истина по установлению (я разумею, например, что невозможно треугольнику иметь два прямых угла, если то-то и то-то, или же невозможно диагонали быть соизмеримой, если то-то и то-то), а бывает просто возможное, невозможное, истина и ложь. Так вот, не одно и то же быть просто ложным и просто невозможным. Так, сказать что ты стоишь, когда ты не встал, — есть ложь, но не есть невозможное. Равным образом и сказать про кифареда, что он поет, когда тот не запел, — есть ложь, но не невозможное. Стоять же и сидеть одновременно, или диагонали быть соизмеримой — не только ложь, но и невозможное. Итак, не одно и то же — устанавливать ложь и невозможное. А невозможное получается из невозможного. Итак, способность сидеть и способность стоять что-либо имеет одновременно, то есть когда имеет одно, имеет и другое, но не так, чтобы сидеть и стоять одновременно, но это можно сделать в лишь разное время. (3) Так вот, если нечто имеет довольно многочисленные способности беспредельное время, то для него получится не в другое время, но одновременно и то и другое. Вот почему, если нечто, существующее беспредельное время, сокрушимо, то оно имеет возможность не быть. Если же оно существует беспредельное время, то пусть осуществится и то, что оно может не быть. Следовательно, оно одновременно будет существовать и не существовать в действительности (*κατ' ἐνέργειαν*). Итак, получается ложь, потому что ложное предполагалось. Однако, если бы это не было невозможным, то не было бы невозможным и получившееся. Итак, все сущее просто несокрушимо.

То же и тогда, когда недопустимо возникновение: ибо если оно допустимо, то возникшее может некоторое время не быть. (4) А сокрушимо то, что существовало прежде, ныне же не су-

ществует, или чему допустимо не быть когда-либо впоследствии. Однако нет такого времени, когда вечно сущее могло бы не быть, будь то беспределное время или ограниченное, коль скоро оно существует вечно. Вот почему не есть оно не беспределное, ни ограниченное, ибо и в ограниченное время может быть, коль скоро может быть в беспределное. Итак, недопустимо, чтобы одно и то же единственное могло бы всегда быть и не быть.

Однако и отрицание невозможно, то есть, я разумею, не всегда быть. Следовательно, невозможно и это: быть всегда, но быть сокрушимым. Равным же образом невозможно быть всегда и вместе с тем возникнуть некогда. Дело в том, что если из двух определений последнее не может существовать без первого, а тому осуществиться невозможно, то не может быть и второе. Вот почему, если вечно сущему недопустимо когда-то не быть, то невозможно ему и когда-то возникнуть.

(5) А коль скоро отрицание для могущего быть всегда — могущее быть не всегда, а противоположное — всегда могущее не быть, для которого отрицание — не всегда могущее не быть, то необходимо чтобы существовали для того же самого оба отрицания и было нечто среднее между всегда сущим и всегда не существующим, то есть могущее быть и не быть, ибо так осуществилось бы отрицание того и другого, если бы оно не существовало всегда. Вот почему и не всегда не сущее когда-то будет и когда-то не будет существовать, очевидно, и не всегда могущее быть тоже когда-то существует, но так, что может и не быть. Следовательно, будет то же самое могущее быть и не быть и оно будет средним между тем и другим.

(6) Вообще же рассуждение таково. Пусть будут А и В, ни в чем не могущие существовать вместе, но А или Г и В или Δ могут существовать для всех. Необходимо, чтобы для всякого, в чем нет ни А ни В, существовали Г и Δ. Пусть же будет Е, среднее между А и В, а для противоположных им пусть не будет среднего. Для него необходимо будут существовать оба Г и Δ. Поскольку же всякому может быть или А или Г, то, следовательно, если А невозможно, то будет существовать Г. То же рассуждение и для Δ. (7) Итак, и вечно сущее не может ни

возникнуть, ни сокрушиться, и вечно не существующее. Ясно же, что если оно может возникнуть и сокрушиться, то оно не вечно. Ибо тогда будет нечто одновременно могущее всегда быть и могущее не всегда быть, а что это невозможно, уже доказано прежде. (8) Итак, если же никогда не возникает, но существует, оно необходимо будет вечным? Да, и равным образом, если не сокрушимо, но существует. Я разумею то, чему недопустимо возникнуть и сокрушиться, в основном значении: возникновение недопустимо для сущего теперь, о котором неправдой было бы сказать, что оно не существовало прежде, а сокрушение — для сущего теперь, о котором неправдой было бы сказать, что оно не будет существовать впоследствии. И если одно сопутствует другому и где недопустимо возникновение, там недопустимо и сокрушение, а где нет сокрушения, там нет и возникновения, необходимо, чтобы и вечное сопутствовало каждому из них, то есть, если для чего-то не было возникновения, то оно и вечно, и если нет сокрушения, то тоже вечно.

(9) Что это так, явствует и из их определения, поскольку, где допустимо сокрушение, там необходимо будет допустимым возникновение. Ибо возникновение для чего-то или недопустимо или допустимо, а если недопустимо оно, то недопустимо и сокрушение, как было установлено заранее. И если допустимо возникновение, то необходимо будет допустимым сокрушение, поскольку и сокрушение либо допустимо, либо недопустимо, а если недопустимо сокрушение, то недопустимо и возникновение, как было установлено прежде.

(10) Если же неспособное сокрушиться и неспособное возникнуть не сопутствуют друг другу, то нет необходимости ни тому, ни другому быть вечным. А что они необходимо сопутствуют, видно из следующего. Ибо способное возникнуть и способное сокрушиться сопутствуют друг другу, что явствует из предыдущего. Ведь между вечно сущим и вечно не существующим есть нечто среднее; чему не способствует ни одно из них, а именно, могущее возникнуть и сокрушиться, поскольку и тому и другому возможно быть и не быть ограниченное время, то есть, — я разумею, что каждое из них может и быть и не быть какое-то время.

(11) Итак, если есть нечто, способное возникнуть или сокрушиться, то ему необходимо быть средним между чем-то. Так пусть будет А вечно сущее, В — вечно не существующее, Г — способное возникнуть, Δ — способное сокрушиться. Таким образом, Г необходимо должно быть между А и В. Ведь для них нет времени в оба предела, в каком бы А ни существовало, или существовало бы В. Тому же, что способно возникнуть, необходимо быть либо в действительности (энергии), либо в могуществе, тогда как для АВ нет ни того, ни другого. Итак, Г некоторое ограниченное время будет и вновь не будет существовать. Равным образом и для способного сокрушиться Δ. Следовательно, каждое из двух и способно возникнуть и может сокрушиться. Итак, возможность возникнуть и возможность сокрушиться сопутствуют друг другу.

(12) Далее, пусть Е не может возникнуть, Z может, Н не может сокрушиться и Θ сокрушимо. Доказано, что ZΘ сопутствуют друг другу. А поскольку они располагаются так же, как и те, например, сопутствующие друг другу Z и Θ, а Е и Z никогда не бывают в одном и том же, но во всяком лишь одно из двух, равно как и НΘ, то необходимо, чтобы ЕН сопутствовали друг другу. Так, пусть Е не будет сопутствовать Н. Тогда ему будет сопутствовать Z, поскольку для всякого существует либо Е, либо Z. Но для чего есть Z, для того есть и Θ. Таким образом, для Н сопутствующим будет Θ. Однако это невозможно по установлению. Для Е те же рассуждения, что и для Н. Но таким образом неспособное возникнуть Е относится к способному возникнуть Z и несокрушимое Н по отношению к сокрушимому Θ.

(13) Утверждать же, что способному возникнуть не мешает быть неспособным к сокрушению или же сокрушаться тому, что не могло возникнуть, тогда как одновременно существует для одного возникновение, а для другого — сокрушение, — это значит отходить от заданного. Дело в том, что либо в беспределное, либо в какое-то ограниченное время может все действовать или претерпевать, быть или не быть, но и беспределное принимается постольку, поскольку некоторым образом ограничивается, и беспределное время — то, более которого

нет. А беспределное лишь в чем-то не есть ни беспределное, ни ограниченное.

(14) Кроме того, как отличить то мгновение, в которое сокрушилось бы вечно существовавшее до тех пор или возникло бы не существовавшее беспределное время? Если никак, а мгновения эти неопределенно-беспределны, то ясно, что неопределенно беспределное время было бы чем-то способным возникнуть и сокрушиться, а следовательно могло бы и не быть неопределенно-беспределное время. Таким образом, оно одновременно будет иметь возможность не быть и быть: одно — прежде, если оно может сокрушиться, другое — впоследствии, если оно могло бы возникнуть. Вот почему, стоит нам предположить невозможное существующим, как вместе с ним будет существовать и противоположное ему.

(15) И равным образом это будет осуществляться во всякое мгновение, то есть оно будет иметь возможность не быть и быть беспределное время, но как было доказано, это невозможно. Кроме того, если возможность существовала прежде действительности (энергии), то она будет существовать всякое время, и неспособное возникнуть было и то, что беспределное время не существовало, имея возможность возникнуть. Итак, оно одновременно не существовало бы и имело возможность быть и не быть тогда-то и впоследствии неопределенно-беспределное время.

(16) Еще и иначе можно показать, что невозможно, будучи сокрушимым не сокрушаться когда-либо, ибо оно будет тогда вместе и сокрушимым и несокрушимым по энтелехии, а следовательно, будет возможно одновременно быть вечно и невечно. Итак, сокрушимое сокрушается некогда и, ежели оно может возникнуть, то когда-нибудь возникло, поскольку ему невозможно возникнуть и, следовательно, не всегда существовать.

(17) Можно рассматривать это еще и так, что невозможно и возникшему некогда пребывать несокрушимым или же, будучи неспособным к возникновению, и существуя вечно в прежнее время, когда-либо сокрушится. Дело в том, что само по себе ничто не может быть неспособным ни к сокрушению,

ни к возникновению, (18) поскольку само по себе случайное существует помимо того, что всегда или по большей части есть, либо возникает; то же, что существует беспределное время или вообще или начиная с какого-то времени, то или существует всегда, или же бывая по большей части.

(19) Итак, необходимо, чтобы оно по естеству когда-то было, а когда-то нет. То же самое могущество и у их противоположностей, и материя служит причиной им быть или не быть. Вот почему необходимо противоположным существовать одновременно в действительности (энергии). (20) Однако, отнюдь не будет истинным сказать, будто сейчас есть то, что было в прошлом году или же в прошлом году, что есть сейчас. Таким образом, невозможно, чтобы (прежде) некогда не существовавшее впоследствии было бы вечным, поскольку и в последствии оно будет иметь возможность не быть, (21) причем не тогда не быть, когда оно есть (ибо оно есть, существуя в действительности (энергии)), но не быть в прошлом году и прошедшее время. Пусть же будет в действительности (энергии) то, чье могущество оно имеет, и тогда будет правдой сказать, что теперь не существует то, что было в прошлом году. Однако это невозможно, поскольку нет никакого могущества для того, чтобы возникнуть, но лишь, чтобы быть ныне или быть впредь.

(22) Равным же образом и когда прежде вечное не есть впоследствии: Ибо оно будет удерживать могущество того, что не есть в действительности (энергии). Следовательно, если мы будем полагать это возможным, то будет правдой сказать, что это было в прошлом году и вообще в прошедшее время.

(23) И даже при рассмотрении лишь с точки зрения естества, а не всеобщего всего сущего в целом, невозможно, чтобы или прежде бывавшее вечным сокрушалось бы впоследствии, или чтобы прежде не существовавшее впоследствии было вечным, поскольку все может сокрушиться, возникнуть и перемениться; а изменяется оно посредством противоположного и того, из чего состоит по существу сущее, и от того же самого оно сокрушается.

Книга Вторая

Глава I

Итак, что всесущее небо не возникло и что недопустимо ему погибнуть, как утверждают некоторые, но что оно есть единственное и вечное, не имеющее начала и конца всецелого века, содержащее и объемлющее в себе беспредельное время, — можно считать достоверным как на основании ранее сказанного, так и благодаря высказываниям тех, кто разумеет его иначе и считает некогда возникшим. Дело в том, что если и допустимо ему удерживать себя таким образом, недопустим, однако, тот способ, каким они толкуют его возникновение, хотя бы он и внушал глубокое доверие, благодаря утверждениям о бессмертии его и вечности. (2) Вот почему приятно убедиться в истинности древних толкований, и, особенно, толкований наших соотечественников, что-де среди имеющего движение есть нечто бессмертное и божественное, причем оно есть среди имеющего такое движение, у которого нет никакого предела и которое само, скорее, есть предел иных движений. Дело в том, что предел есть нечто объемлющее, а самое это круговращение, будучи законченным, объемлет незаконченные движения, имеющие предел и остановки, тогда как само оно не имеет никакого начала и конца, будучи непрестанным беспредельное время и выступая для одних движений причиной начала, а для других — причиной остановки. Небо же и вышее местоположение древние уделили богам как единственно бессмертное.

(3) Наше теперешнее толкование свидетельствует, что оно не знает гибели и возникновения, не претерпевает никакой смертной тяготы, к тому же не знает трудов, ибо не связано никакой насильственной необходимостью, сдерживающей и препятствующей течению того, что само рождено течь иначе: ведь все подобное — многотрудно, и тем больше, чем оно долговечнее, и чем менее причастно к наилучшему расположению.

(4) Вот почему нельзя так же принять, что оно удерживает себя так, как говорят о том мифы древних, то есть нуждаясь в попечении некоего Атланта, ибо похоже, что составители этой повести высказали то же толкование, что и позднейшие: ибо для всех имеющих тяжесть земных тел наверху, предполагают они мифическим образом некоторую одушевленную необходимость. (5) Но ни этот способ не следует принимать, ни тот, что-де, благодаря обращению приобретая быстрейший ход, чем свойственный ему самому полет, оно сохраняется еще какое-то время, как утверждает Эмпедокл. Однако не хорошо и то толкование, что-де оно пребывает вечным от принуждения души. Ведь и этой души подобная жизнь не может быть блаженной и беспечальной. Так же и движение, сопряженное с насилием, если оно движет непрерывно первое тело, рожденное двигаться иначе, неизбежно будет недосужным и от приятной разуму легкости далеким, ежели не будет ей отдохновения, какое душам смертных существ дает расслабление тела во время сна, то есть ей неизбежно достается участь некого Иксиона, тоже, как известно, вечная и непреодолимая.

Итак, если допустимо первейшему движению происходить по тому способу, какой мы указали, то не только утверждение его собственной вечности будет более складным, но и вообще наши мысли и речи приобретут стройное звучание единственno в согласии с гаданиями о божестве. Но довольно об этом.

Глава II

Коль скоро некоторые утверждают, что есть у неба право и лево, например, так называемые Пифагорейцы (ведь их толкование таково), то следует рассмотреть, так ли это, как они говорят или, скорее, иначе, если, конечно, к телу всесущего следует прилагать такие начала. И прежде всего, если существует правое и левое, то еще раньше следует принять существующими в нем начала более первые. Так, это разграничение делается у нас для движений живых существ, поскольку оно свойственно их естеству. Дело в том, что у одних таких существ явно выделяются все такие части, я разумею, например, правое и левое, а у других — лишь некоторые, а для растений — только верх и низ.

Если же и к небу следует прилагать нечто подобное, то благоразумно предположить, что в нем существует то первейшее, что, как мы говорили, существует у живых существ, поскольку из этих трех каждое есть как бы некое начало, — а под тремя я разумею верх и низ, перед и противоположное ему, правое и левое, — ведь благоразумно предположить, что у законченных тел существуют все эти распадения. Верх же есть начало длины, правое — ширины, а перед — глубины. Кроме того, иначе эти начала определяются по движениям: под этими началами я разумею то, откуда прежде всего начинаются движения тел, имеющих движения. Так, сверху начинается увеличение, справа — перемещение, а спереди — как я считаю, те, на которые направлены ощущения. Вот почему не во всяком теле следует отыскивать верх и низ, правое и левое, перед и зад, но все одушевленные тела имеют начало движения в самих себе, да и ни в одном из неодушевленных тел мы не можем разглядеть, откуда бывает начало движения. Ведь одни тела вообще не движутся, другие движутся, но не отовсюду одинаково, например, огонь движется только вверх, а земля — к середине. Но в них мы указываем верх и низ, правое и левое по отношению к нам самим: либо, подобно гадателям, от нашего собственного правого, либо по сходству с нами, например, у статуи,

либо противоположным образом по установлению, то есть правое от нашего левого, а левое от нашего правого (и зад от нашего переда). В них же самих никакого различия мы не видим, поскольку если что-то повернется наоборот, то противоположное мы будем называть правым и левым, верхом и низом, передом и задом.

(5) Вот почему вызывает удивление то, что Пифагорейцы называют лишь эти два начала: правое и левое, — и опускают четыре не менее важных, — ведь для всех живых существ ничуть не меньшее различие имеют верх и низ, перед и зад, чем право и лево. Так, одно отличается только могуществом, другое же — еще и очертаниями. (6) Верх и низ имеют все одушевленные, равно животные и растения, а правого и левого нет у растений. Кроме того, поскольку длина прежде ширины, а верх есть начала длины, как и право — ширины, то верх будет прежде правого по возникновению, коль скоро начало первейшего прежде иных начал (причем первейшее толкуется многообразно). К тому же, если верх есть то, откуда движение, а правое — от чего, вперед же — на что, то и тогда верх имеет некое могущество начала по сравнению с прочими идеями. Вот почему их (Пифагорейцев) справедливо можно упрекнуть в том, что они опускают более важные начала, а эти считают одинаково существующими для всяких тел. А поскольку у нас прежде было определено, что подобные могущества существуют для имеющих начало движения (в себе), и что небо одушевлено и начало движения имеет (в себе), то ясно, что оно имеет и верх и низ и право и лево. (7) Не должно вызывать затруднений то, что по очертанию всесущее шаровидно и вместе с тем имеет право и лево, тогда как все части его одинаковы и движутся все время. Следует подумать, что будет, если кто-то составит шар из тел, которых правое и левое будут отличаться так же и очертаниями: они будут удерживать различное могущество, однако же из-за сходства (подобия) очертаний этого не будет видно. Точно так же мы рассуждаем и о начале движения, ибо если оно и никогда не начиналось, все равно необходимо иметь начало, откуда оно начиналось бы, если бы оно начало

двигаться, и откуда двигалось бы вновь, если бы когда-нибудь остановилось. (8) Длиной я считаю расстояние между полюсами, а из полюсов один — верх, другой — низ, поскольку в них единственno мы усматриваем различие полушарий, тогда как полюсы не движутся. Вместе с тем мы привыкли говорить о сторонах мироряда, то есть не о верхе или низе, но о том, что вокруг полюсов, как если бы это была длина, ибо то, что не есть верх или низ, относится к стороне. Из полюсов же — тот, что видим над нами, есть нижняя часть, а тот, что нам невидим, — верхняя.

(9) У каждого правым мы считаем то, откуда бывает начало перемещения, а правым у неба — начало окружности, откуда бывают восходы звезд, следовательно, это и будет право, а где заходы — лево. Таким образом, если начинают справа и вправо же приходят, то верхом необходимо будет невидимый полюс, ведь если бы он был видим, то движение было бы слева и влево, мы же утверждаем иное. (10) Итак, ясно, что невидимый полюс есть верх. И тамошние обитатели пребывают в верхнем полушарии и близ правой стороны, мы же в нижнем и близ левой, в противоположность толкованиям Пифагорейцев. Дело в том, что они помещают нас вверху и в правой части, а тамошних — внизу и в левой. Однако получается противоположное. Что же касается второй окружности, например, окружности планет, то тут мы пребываем вверху и справа, те же — внизу и слева, поскольку для них начало движения обратное, ибо устремления их противоположны; вот почему и получается, что мы находимся близ начала, они же — близ конца. Итак, о частях, определяемых по расстоянию или по месту, сказано достаточно.

Глава III

Коль скоро одно движение по кругу не противоположно другому движению по кругу, то следует рассмотреть, почему

эти движения бывают многочисленны. Правда, мы пытаемся проводить изыскания издалека — не столько с удаленного места, а скорее в том смысле, что о происходящем на небесах мы имеем весьма малое ощущение. Однако приступим к рассмотрению, опираясь на свидетельства вот какого рода.

Всякое деятельное существует ради своего действия. Божественная деятельность есть бессмертие: это есть вечная жизнь. Вот почему для божественного необходимо должно существовать вечное движение. А коль скоро небо таково (ибо оно есть некое божественное тело), то поэтому оно имеет округлое тело, котороеечно движется по кругу от своего естества. Почему же, тогда, не все тело неба в целом таково? Потому что и у тела, идущего по кругу, нечто должно пребывать в покое, а именно, то, что подле середины, но у этого ни одна частица не может пребывать в покое, ни в целом, ни по середине. Ведь если бы по естеству движение его было бы к середине (а на самом деле оно движется от естества своего), тогда движение его не было бы вечным, поскольку ничто не бывает вечным против естества. Ибо то, что против естества стоит после того, что по естеству, и то, что против естества, есть некое отступление в возникновении того, что по естеству.

(2) Таким образом, необходимо быть земле: ибо она есть то, что покоится посередине. Итак, теперь пусть будет это установлено, а речь об этом пойдет позже. Но если будет земля, то необходимо быть и огню: ибо оно из противоположных: если одно есть по естеству, то и другому необходимо быть по естеству, а коль скоро он противоположен, то должно быть и у него некое естество. Дело в том, что одна и та же у противоположных материя, и утверждение прежде лишения (изъятия), я разумею, как теплое прежде холодного. Покой же и тяжесть толкуются как лишение (изъятие) легкости и движения.

(3) Но поскольку существуют огонь и земля, то необходимо существовать и телам промежуточным: ибо каждый из элементов имеет противоположность по отношению к каждому. Пусть же и это теперь будет установлено, позже мы попытаемся это доказать.

Поскольку же существуют они, то необходимо, очевидно, быть и возникновению, потому как ничто из них не вечно. Дело в том, что они претерпевают и действуют противоположным друг другу образом и сокрушаются один от другого.

(4) Кроме того, неблагоразумно полагать, что есть нечто, движимое вечно, для которого недопустимо по естеству вечное движение, для них же есть движение. Следовательно, что необходимо быть возникновению, отсюда ясно. Если же будет возникновение, то необходимо быть так же иному движению, либо одному, либо во множестве, поскольку элементам необходимо согласно движению целого тем или иным образом располагаться друг относительно друга.

В дальнейшем мы поговорим об этом яснее. (5) Теперь же стало очевидным, по какой причине многочисленны круглые тела, — ибо необходимо быть возникновению, а возникновению — коль скоро существует огонь, он же и прочие — поскольку есть земля, ну а та существует, коль скоро необходимо чему-то вечно пребывать в покое, ежели нечто постоянно движется.

Глава IV

Очертание же небу необходимо иметь шаровидное, поскольку оно наиболее свойственно его сущности и самое первое по естеству. Скажем же в целом об очертаниях, какое будет самым первым и для плоского и для объемного. Итак, всякое плоское очертание есть либо прямолинейное, либо окружнолинейное. Прямолинейное объемлется многими линиями, а окружнолинейное — одной. Если же по естеству в каждом роде единица стоит прежде многих, а простое прежде сложных, то первейшим из плоских очертаний будет круг.

(2) Кроме того, если законченное есть то, вне чего ничего от него нельзя найти, как было определено прежде, а для прямой линии всегда есть продолжение, тогда как для круговой — никогда, то ясно, что законченной линией будет линия, объем-

лющая круг. Таким образом, если законченное прежде законченного, то и тогда первейшим из очертаний будет круг. Точно так же и шар среди объемных, ибо только он объемляется одной поверхностью, тогда как прямолинейные — многими, поскольку какое место занимает круг среди плоских, такое же и шар среди объемных.

(3) К тому же, те, кто все разлагает на плоские части и из плоских производят тела, свидетельствуют, по-видимому, в пользу этого: ведь из объемных они не разлагают только шар как имеющий поверхности не более одной. Дело в том, что разложение на плоские части разлагает не таким способом, каким разлагает целое некто режущий его на части, но как бы на иное по виду. Итак, что первейшее из объемных есть шар, ясно.

(4) Для тех же, кто выстраивает все по числу, благоразумнее всего было бы устанавливать таким образом: круг принимать как единицу, треугольник как двойку, поскольку в нем два прямых угла; если же единицу принимать как треугольник, то круг вообще не будет очертанием.

(5) А коль скоро первейшее очертание у первейшего тела, а первейшее тело — то, что в крайней окружности, то будет шаровидным тело, идущее движением по кругу. Следовательно, и то, что вплотную подходит к нему, будет шаровидно, ибо к шаровидному вплотную может подойти только шаровидное. Таким же образом и то, что посередине, ибо шаровидным объемлемое и целиком охватываемое необходимо будет шаровидно. Та же сфера, что внизу, соприкасается со сферой планет. Следовательно, шаровидным будет все, ибо все соприкасается и вплотную подходит к шаровидным телам.

(6) Кроме того, поскольку и яствует и установлено прежде, что всесущее идет по кругу, и доказано, что вне крайней окружности нет ни пустоты, ни места, то и поэтому необходимо ему быть шаровидным. Ведь если оно будет прямолинейным, то получится, что и место может быть вне его, и тело, и пустота. Ведь прямолинейное тело, обращаясь по кругу, никогда не займет той же самой области, но где оно было прежде, теперь оно не будет; и где оно не есть теперь, там оно окажется

вновь, когда поменяются углы. Равным образом, если возникло бы иное какое очертание, имеющее не равные линии из середины, например, червеобразное или яйцевидное, ибо во всяком случае будет и место и пустота вне его движения, поскольку целое не будет занимать одно и то же место.

(7) Кроме того, если мера движений есть движение неба, поскольку оно есть единственное, непрерывное, единообразное и вечное, а для каждого мера — наименьшее, а наименьшее движение — самое быстрое, то ясно, что самое быстрое из всех движений есть движение неба.

(8) Однако среди всех линий, идущих от одного и того же в то же самое, наименьшая есть круг, а движение по наименьшей линии есть самое быстрое, вот почему коль скоро небо идет по кругу и движется быстрее всего, то необходимо ему быть шаровидным.

(9) Удостовериться в этом можно еще и на примере тел, нагроможденных вокруг середины. Так, если вода пребывает вокруг земли, воздух вокруг воды, огонь же — вокруг воздуха, то и для вышних тел тот же расчет, поскольку они не соседствуют с этими, но охватывают их. Поверхность же воды шаровидна, а вплотную примыкающее к шаровидному или лежащее вокруг шаровидного и само, очевидно, должно быть таковым. Следовательно, из этого тоже явствует, что небо шаровидно.

(10) Однако, что поверхность воды такова, ясно будет также, если принять установление, что вода рождена (стекаясь) течь в более полое место, а ближайшее к центру место более поло. Так, пусть будут выведены из центра линии АВ и АГ, связанные линией ВГ. Следовательно, проведенная на основание линия АД будет меньше, чем линии, проведенные из центра, а тем самым место будет более полым. Таким образом, вода будет притекать, пока не уравняется. Линия АЕ равна линиям, выходящим из центра. Вот почему вода необходимо должна быть возле тех линий, что идут от центра, тогда она успокоится. Но линия, связывающая те линии, что идут из центра, есть окружность, следовательно, поверхность воды ВЕГ шаровидна.

(11) Итак, отсюда явствует, что мироряд шаровиден и настолько тщательно обточен, как ни что рукотворное или иное из являющегося нашему взору. Ибо ничто из составляющих его неспособно достичь такого единообразия и точности, каких достигает естество окружного тела, ибо ясно, что и более удаленные элементы стоят в том же отношении к земле, что и вода.

Глава V

Коль скоро в круге можно двигаться двояко: например, от А к В или от А до Г, то движения эти не будут противоположны, как было сказано раньше. Однако если среди вечного недопустимо ничему быть как случиться или само собой, а небо вечно и вечен его ход по кругу, то по какой причине идет оно в ту, а не в другую сторону? Ведь необходимо либо этому быть началом, либо у этого быть началу.

(2) Итак, стараться сказать что-либо и о некотором и обо всем и ничего не пропустить — является, пожалуй, признаком или большого простодушия, или большого усердия. Впрочем, несправедливо ко всему одинаково придираться, следует посмотреть, однако, что за причина такого толкования и какова достоверность: превышает она человеческую или нет. Итак, если кто-то сумеет уловить достаточно точные необходимости (закономерности), то нашедшему принадлежит наша благодарность, теперь же нам следует поговорить об очевидном.

(3) Дело в том, что если естество всегда создает наилучшее из допустимого, а поскольку из прямых движений более почтенным будет движение к верхнему месту (ибо место на верху более божественно, чем место внизу), то и движение вперед таким же образом относится к движению назад, (коль скоро) и правое и левое существуют так, как было сказано раньше.

Обговоренное ранее затруднение также свидетельствует, что небо имеет перед и зад, поскольку эта причина разрушает затруднение. Дело в том, что если оно удерживает себя наилуч-

шим из допустимых образом, то это и будет причиной сказанного: ибо лучше всего двигаться простым и непрерывным движением, ведущем к более почтенному.

Глава VI

О том же, что движение его единообразно и не бывает неровным, следует поговорить по порядку. Я разумею первое небо и первое движение, поскольку в тех (небесах), что под ним, уже множество движений сходится воедино. Так, если первое небо будет идти неровно, то очевидно, оно будет иметь нарастание, пик и спад движения, поскольку всякий неровный ход имеет и спад, и нарастание, и пик. Пик будет либо там, откуда идет движущееся или куда или посередине, например, у идущих по естеству он будет, пожалуй, там, куда они идут, у тех, что движутся против естества, — откуда, а у бросаемых — посередине. Но для движения по кругу не существует ни откуда, ни куда, ни середины, ибо у него вообще нет ни начала, ни предела, ни середины, ведь по времени оно вечное, а по длине — стяженное и неразрывное. Таким образом, если у этого движения нет пика, то оно не будет неровным, поскольку неровность движения происходит через спад и нарастание.

(2) Кроме того, коль скоро всякое движимое движется чем-то, то неровность движения происходит необходимо или через движущее или через движимое или через оба: поскольку либо движущее не с той же самой силой движет, либо движимое изменяется и не остается тем же самым, либо оба перепадают, — все это заставляет движущееся двигаться неровно. Но ничего подобного не может произойти с небом: ведь относительно движимого доказано, что оно есть первейшее простое, не знающее возникновения или гибели, равно как вообще каких-либо перепадов. Что же касается движущего, то ему благоразумно быть таковым в еще большей степени, поскольку это движущее есть первейшее первого и простейшее простого, а из

всего, непричастного возникновению и гибели, оно есть самое непричастное. И уж если движимое не знает перепадов, будучи телом, то не знает перепадов и движущее, будучи бестелесно.

(3) Таким образом, и его движению невозможно быть неровным, поскольку если оно станет неровным, то либо оно целиком перепадет и когда-то будет скорее, а когда-то опять медленнее, либо его части. Однако что не будут части неровными, это очевидно. Ведь если одна звезда будет двигаться быстрее, а другая медленнее, то между ними возникнет разлад на беспределное время, а ничего такого, что удерживало бы себя иначе, в промежутках (между звездами) не видно. Но и все в целом не знает перепадов, поскольку спад у каждого происходит от недостатка могущества, а недостаток могущества бывает у того, что противно естеству. Ведь и у живых существ всякие недостатки могущества противны естеству, например, старость или чахотка. Дело в том, что живые существа включают в свой состав части, различные по собственно свойственным или местопребываниям, поскольку ни одна из этих частей не занимает одной и той же области. Итак, коль скоро среди первейших (тел) нет ничего противного естеству, ибо они просты, несмешаны, пребывают в своем собственном месте, и ничего не противоположно им, то не будет для них никакого недостатка могущества, а следовательно, ни спада, ни нарастания, поскольку если было нарастание, то будет и спад.

(4) Кроме того, неразумно утверждать, что движущее бывает беспределное время лишено могущества, а потом вновь беспределное время — могущественно, поскольку ничто, очевидно, не бывает беспределное время против естества (а недостаток могущества — против естества), как ничто не бывает равное время против естества и по естеству, как и вообще могущественным и лишенным могущества. Если же движение спадает, то необходимо ему спадать беспределное время. Однако невозможно, чтобы движение нарастало вечно или же опять спадало, поскольку движение было бы беспределным и неопределенным, а мы говорили, что всякое движение бывает из чего-то во что-то и ограниченно.

(5) Кроме того, если принять, что есть некоторое наименьшее время, меньше которого недопустимо двигаться небу, подобно тому как ни шагать, ни играть на кифаре нельзя в какое угодно время, но для каждого действия ограничено наименьшее время, за которое переступить нельзя, — вот так же и небо не может двигаться в какое угодно время. Итак, если это истинно, то не будет вечным нарастание движения, а если не будет вечным нарастание, то не будет вечным и спад. Дело в том, что оба вместе и порознь будут вести себя одинаково, станет ли движение нарастать с той же быстротой или с большей, и беспрецедентное время.

(6) Остается же сказать о том, что-де убыстрение и замедление присущи движению попеременно: ибо это совершенно неразумно и представляется чистой выдумкой. Кроме того, более благоразумно и об этом не умалчивать: поскольку ближе расположенное лучше воспринимается. Итак, о том, что небо одно единственное, что оно не возникало никогда и вечно, а так же движется ровно, сказано достаточно.

Глава VII

Далее следует поговорить о так называемых звездах, из чего они состоят, какие имеют очертания и каковы их движения. Весьма благоразумно в согласии со сказанным у нас ранее производить каждую звезду из того тела, в каком ей случится иметь свой ход, коль скоро мы сказали, что есть нечто, рожденное идти по кругу. Так, некоторые утверждают, что звезды огненные, потому как верхнее тело, — говорят они, — есть огонь, а каждому благоразумно состоять из того, в чем каждое пребывает, — подобным образом рассуждаем и мы.

(2) Теплота и свет, однако, происходят от перетирания воздуха под их движением. Ведь движение рождено воспламенять и дерево и камни и железо, — тем более благоразумно предположить, что оно воспламеняет ближайшее к огню, а бли-

жайшее есть воздух, например, когда летят стрелы. Дело в том, что они так раскаляются, что плавится свинец, а поскольку расплавляются они, то необходимо, чтобы и воздух вокруг них претерпевал тоже самое. Так вот, сами стрелы разогреваются, потому как летят в воздухе, который под ударами во время движения превращается в огонь. Из тех же тел, что наверху, каждое идет по шаровой поверхности таким образом, что не воспламеняется, а воздух под шаровой поверхностью тела, идущего по кругу, от этого движения необходимо разогреваться, и более всего там, где оказывается укрепленным солнце. Вот почему при его приближении, восходе, и когда оно над нами, возникает тепло(та). Итак, что звезды не огненные и не движутся в огне, сказано достаточно.

Глава VIII

Поскольку звезды очевидным образом передвигаются, как и все небо в целом, то необходимо, чтобы перепад происходил, либо когда и то и другое покоится, либо когда движется, либо когда одно покоится, а движется — другое. Причем невозможно, чтобы и то, и другое покоилось, коль скоро покоится земля, поскольку никаких небесных явлений тогда бы не происходило, а ведь было установлено ранее, что земля покоится.

(2) Остается, таким образом, чтобы либо и то и другое двигалось, либо одно двигалось, а другое — покоилось. Итак, если движется и то и другое, то неразумно ожидать, что будет одинаковая быстрота и у звезд и у их окружностей, поскольку тогда одинаковая быстрота будет у каждой звезды и у той окружности, по которой она движется. В таком случае, по видимости, они будут возвращаться в одно и то же место одновременно. Итак, получится, что одновременно и звезда пройдет свой круг и этот круг совершил оборот, пройдя свою окружность. Неблагоразумно, однако, чтобы в одной и той же пропорции пребывали быстрота звезд и величина окружностей. Для окружностей

не только чрезвычайно уместно, но и необходимо, чтобы быстрота была пропорциональна величине, но ни одной из звезд на этих окружностях благоразумие не допускает иметь с ними пропорции. Дело в том, что поскольку идущее по большой окружности быстрее, то, очевидно, если звезды переходят на окружности друг друга, то одна будет быстрее, а другая — медленнее, а таким образом они не имели бы своего собственного движения, но двигались бы благодаря обращению самих окружностей.

(3) Если бы это вдруг произошло, то и тогда трудно предположить, что во всех случаях одновременно и окружность была бы больше и движение звезды по ней — быстрее. В одном или двух случаях такое положение вполне правдоподобно, но чтобы это было одинаково для всех — чистая выдумка. И кроме того, среди естественного нет места случайному, так же как и случайное не может распространяться повсюду и на все.

(4) Однако, если окружности пребывают в покое, а сами звезды движутся, то опять-таки выходит то же самое и столь же нелепое, поскольку получится, что внешнее движется быстрее и быстрота соответствует величине окружности. Итак, коль скоро неразумно и чтобы двигалось и то — и другое и чтобы двигались только звезды, то остается допустить, что движутся окружности, а звезды покоятся и перемещаются, будучи укрепленными, на окружностях: ибо только так удается избежать нелепости. Ведь тогда вполне разумно предположить, что скорость большего круга быстрее, при том, что укреплены они вокруг одного и того же центра (как и для всего прочего: большее тело быстрее совершает свойственное ему движение, так же и для окружающих тел: ведь одна плоскость, проходящая через центр, отсекает от большего круга больший участок, а, следовательно, регулярно допустить, что в равное время успеет обернуться большая окружность и не придется небу раскальваться, поскольку и это так и доказано, что все в целом оно сплошное).

(6) Кроме того, поскольку звезды шаровидны, как утверждают другие и как мы договорились считать, то и порождаются они из такого же тела. А у шаровидного тела самого по себе два движения: качение (*κύλισις*) и вращение (*δίνησις*). Итак, если

бы звезды двигались бы сами по себе, то они двигались бы одним из этих движений, но, по-видимому, они не движутся ни одним из этих. Дело в том, что вращающееся остается там же и не меняет места, как показывает очевидность и как утверждают все. Благоразумно предположить, что все звезды движутся одним и тем же движением, но лишь солнце — единственная из звезд, делающая это видимым образом, восходя или заходя, да и то не само по себе, а благодаря удаленности от нашего взора, поскольку, устремляясь вдаль, наш взор по слабости своей начинает крутиться. В этом, вероятно, причина того, что укрепленные неподвижно звезды кажутся мерцающими, а блуждающие (планеты) не мерцают, поскольку планеты находятся поблизости, так что взор в состоянии их достичь, тогда как перед неподвижным он дрожит, устремляясь слишком далеко вперед. Это колебание и делает так, что звезды кажутся движущимися, поскольку безразлично, движется взор или видимое.

(7) Ясно, однако, и то, что звезды не катятся, поскольку тому, что катится, необходимо поворачиваться, а луна всегда открывает нам свое так называемое лицо. Таким образом, коль скоро благоразумие требует, чтобы движущееся само по себе двигалось свойственным ему движением, а звезды, по-видимому, не движутся, то ясно, что они не двигались бы сами по себе.

(8) Кроме того, нелепо, что естество не уделило им никакого органа для движения. Дело в том, что естество ничего не делает случайно, и не могло оно, позаботившись о животных, оставить в небрежении столь почтенные светила, похоже, однако, что оно как нарочно отняло у них все то, с помощью чего допустимо продвигаться самостоятельно и поставило их как можно дальше от всего того, что имеет органы движения.

(9) Вот почему благоразумно предположить, что и все небо в целом и каждая звезда — шаровидны. Ибо для движения на том же самом месте шар — наиболее пригодное очертание (поскольку таким образом оно и быстрее всего движется и полнее объемлет то же самое место), тогда как для движения вперед — самое бесполезное, поскольку менее всего подобно тому, что движется самостоятельно, так как не имеет никаких

выступов и ответвлений, как у прямолинейных тел, и дальше всего отстоит от ходячих тел по очертанию. Итак, коль скоро небу следует двигаться на том же самом месте, а звезды сами по себе продвигаться не должны, то разумно, чтобы и то и другое было шаровидным, ибо таким образом лучше всего одно сможет двигаться, а другое — покойться.

Глава IX

Ясно отсюда, что как ни красивы, как ни превосходны утверждения некоторых, будто при движении (звезд) возникает некая гармония в созвучии возникающих шумов, — все же на самом деле от истины это далеко. Дело в том, что некоторым кажется, будто от движения столь великих тел необходимо должен возникать шум, подобно тому, как это бывает у нас, при движении тел, которые ни по объему, ни по быстроте не могут сравниться с теми. Когда же и солнце и луна и прочие звезды, столь многочисленные, имеющие такую величину, движутся с такой быстротой, то невозможно не возникнуть шуму, причем невероятной величины. Исходя из этого предположения, а так же из того, что расстояния и скорости имеют пропорции созвучий, они утверждают, будто при движении звезд по кругу возникает гармонический звук. А поскольку разуму трудно допустить, чтобы никто из нас не слышал такого звука, они называют причиной этого то, что мы застаем этот звук уже существующим и не можем различить его, сопоставив с противоположным ему молчанием: ведь и звук и молчание, распознаются лишь противопоставленные друг другу, — вот почему и с людьми происходит то же, что и с кузнецами, которые по привычке не замечают шума. Итак, в этих рассказах, как мы уже говорили, есть музыкальная стройность, невозможная, однако, на самом деле.

(2) Дело в том, что нелепость здесь не только та, будто мы ничего не слышим по причине, которую они пытаются

разъяснить, но та, что мы и помимо ощущения ничего не претерпеваем. Ведь чрезвычайно мощные шумы прорезают даже толщу неодушевленных тел, например, шум грома рассекает и камни, и наиболее крепкие тела. А при движении стольких (звезд), если шум проходит соответственно движущейся величине, то величина доходящего сюда (звука) необходимо должна быть огромной, а разрушительная сила — непомерной.

(3) Однако, и то, что мы ничего не слышим, и то, что неодушевленные тела, по-видимому, не претерпевают никакого насилия, как раз имеет смысл, поскольку никакого шума не существует. Причина же этого вполне ясна и свидетельствует в пользу истинности высказанных нами толкований, ибо затруднение, заставившее пифагорейцев говорить о возникновении созвучия движущихся (светил), для нас служит подтверждением. Дело в том, что все движущееся самостоятельно и производит шум и сотрясение, то же, что укреплено на движущемся или закреплено в нем, как части корабля, не издает шума, да и сам корабль не производил шума, если он плывет по реке.

(4) Однако, по тем же соображениям нелепо предполагать, что неподвижная мачта или корма того или иного корабля произведет сильный шум, равно как и плывущее судно. В неподвижном же движущееся производит шум, а то, что примыкает вплотную к движущемуся, но не производящему ударов, шума издавать не может. Вот почему следует предположить, что если бы их тела двигались по вселенной в окружении воздуха или в окружении огня, как утверждают все, то необходимо им производить сильнейший шум (по причине своей величины), и с этим шумом приближаться сюда и совершать разрушения. А следовательно, коль скоро это очевидным образом не получается, то ни одна из них не движется ни движением одушевленного существа, ни насильственным движением, как если бы по промыслу естества предполагалось, что не будь этого движения, то не было бы здесь ничего подобного. Итак, о том, что звезды шаровидны и не движутся сами по себе, сказано достаточно.

Глава X

Что же касается их строя, каким образом получается так, что одни бывают раньше, другие — позже, и как, благодаря расстояниям, относятся они друг к другу, это следует рассматривать в книге об астрологии, ибо там об этом говорится достаточноным образом.

(2) А получается, что движение каждой происходит соответственно ее отстоянию от (центра): у одной — быстрее, у другой — медленнее, поскольку прежде мы уже установили, что крайняя окружность неба — простая и наиболее быстрая, окружности же других (звезд) — более медленные и более множественные (ведь каждая движется по своему кругу навстречу движению неба). Поэтому благоразумно предположить, что наиболее близкая к первой и простой окружности в наибольшее время проходит свой круг, а наиболее отдаленная — в наименьшее, поскольку ближайшая звезда самая превосходная, а наиболее отдаленная — самая слабая из всех, благодаря своему отстоянию, промежуточные же — пропорционально отстоянию, как показывают и математики.

Глава XI

Очертание каждой из звезд благоразумно считать шаровидным. Ведь коль скоро доказано, что для них нет прирожденного самостоятельного движения, а естество ничего не делает без смысла или напрасно, то ясно, что именно такое очертание уделило оно неподвижным, ибо и оно менее всего приспособлено к движению. А менее всего приспособлен к движению шар, потому что не имеет никакого органа движения. Ясно поэтому, что звездная масса имеет шаровидное очертание. А, кроме того, одинаково существуют как все, так и одна, а что луна шаровидна, доказывает само зрение, ведь иначе она не могла бы, прибавляясь и убывая, принимать по боль-

шей части серповидное очертание или же неполного круга, а иной раз полукруга. Так же и астрология доказывает это: ибо иначе и солнце бы при затмении не казалось бы серпом. Вот почему, если такова одна звезда, то ясно, что и прочие будут шаровидны.

Глава XII

Следующие два затруднения по праву смогут поставить в тупик кого угодно, поэтому нам придется лишь попытаться истолковать очевидное. Мы считаем, что когда жажда философии заставляет находить удовольствие даже в малом прояснении серьезных затруднений, то подобное усердие говорит скорее о благоговейном отношении, чем о дерзости духа. И среди многих подобных затруднений не в последнюю очередь вызывает недоумение, по какой же причине во всех случаях звезды совершают тем больше движений, чем дальше они отстоят от первого движения, но более всего движений совершают те, что находятся посередине.

Благоразумно было бы предположить, что поскольку первое тело движется единственным движением, то ближайшее к нему тело должно было бы совершать менее всего движений, например, два, а соседнее с ним — три, или же принять какой-либо другой порядок. На самом же деле получается наоборот: поскольку солнце и луна совершают меньше движений, чем некоторые блуждающие звезды (планеты), причем последние дальше отстоят от середины и ближе подходят к первому телу, чем те. Как это происходит с некоторыми из них, можно различить простым глазом: так, мы уже видели, что луна, достигнув половины, подходит под звездой Ареса, которая скрыто движется по темной ее стороне, и выступает на свет по видимой светлой стороне. Точно так же говорят и о прочих звездах много лет назад наблюдавшие их Египтяне и Вавилоняне, оставившие нам много точных сведений и о каждой из звезд.

(2) Справедливо было бы и такое недоумение: по какой такой причине в первом кругообращении (форѣ) такое множество звезд, что весь их ряд (*тѣхъ*) невозможно, кажется, пересчитать; а в других — рассеяны, то одна, то другая и, по-видимому, на той же самой окружности укрепляется не более двух. Об этом хорошо было бы приобрести более пространные сведения, хотя отправные посылки у нас самые незначительные, а расстояние, отделяющее нас от самого происходящего, столь велико, однако, с нашей точки зрения рассматриваемое теперь рассуждение, кажется, не лишено смысла. Но мыслить мы их будем только как тела, имеющие строй (*тѣхъ*), (совершенно) ни в коей мере не одушевленные. Следует, однако, принять, что они причастны деятельности и жизни, ибо в таком случае происходящее не покажется бессмысленным (нелепым).

(3) Дело в том, что для существующего наилучшим образом благо, по-видимому осуществляется и без действия, для ближайшего к нему — через малое единственное действие, а для наиболее отстоящих — через множество действий — точно так же бывает и с людьми: иное тело и без упражнения чувствует себя хорошо, иное — после небольшой прогулки, иному же нежны и бег и борьба и натирание песком, а другой, в свою очередь, сколько ни старается все это делать, все же достигает не добра, но чего-то иного.

(4) Действовать успешно много раз или часто нелегко, так, удачно бросить тысячу хиосских игральных костей невозможно, но одну или две — легко. И опять-таки, когда для одного тела нужно одно, для другого — другое, для третьего — третье, то где таких нужд одна или две, там легко добиться чего-нибудь, а где их много — там труднее. Вот почему следует полагать, что действия звезд таковы же, как у животных и растений, ибо и здесь наиболее многочисленны действия человека. Дело в том, что он может добиться многих благ, вот почему он действует много и разными путями. То же, что существует наилучшим образом, ничуть не нуждается в действии, ибо оно само есть то, благодаря чему оно есть. Действие же всегда бывает между двумя: а именно, между тем, благо-

даря чему это действие, и тем, что бывает благодаря этому действию.

(5) У прочих живых существ меньше действий, а у растений одно незначительное и, пожалуй, единственное, поскольку, как и для человека, для них бывает что-то одно, чего они могут достичь, либо множество всего, ведущего к наилучшему. Итак, одно обладает наилучшим и причастно к нему, другое — приближается вплотную, благодаря немногому, третье — благодаря многому, иное же не приближается, а сразу же подходит к самому краю, например, тогда, когда целью бывает здоровье: один всегда здоров, другой же — изнурен, один изнурен бегом, другой — чем-то иным, производимым ради бега, — вот почему движения многочисленны.

(6) Другой же не в силах выzdороветь, но способен только бежать и утомляться, и цель для них — одно из двух. (7) Дело в том, что достичь этой цели — самое лучшее для всех, а если этого не случается, то всегда лучше насколько возможно приблизиться к самому наилучшему. И поэтому земля вообще не движется, а ближайшее к ней движется немногими движениями, поскольку оно не доходит до края, но еще до этого может достичь божественного начала. То же, что находится посередине между первым и крайним небом, хотя и достигает его, но уже благодаря множеству движений. (8) Что же касается того затруднения, что на одной первой окружности великое множество звезд, а среди прочих каждая в отдельности получила свое особое движение, то прежде всего благоразумно предположить, что для этого существует одна причина, поскольку следует принять во внимание, что как в жизни, так во всяком начинании начало имеет полное преимущество перед остальным, (9) и здесь уже все получается вполне разумно: ибо первая окружность, хоть и единственная, движет множество божественных тел, а другие, будучи многочисленными, движут каждая по одному: дело в том, что каждая из планет движется многочисленными движениями.

(10) Таким образом естество учреждает равенство и некий порядок, одному движению предоставляя многие тела, а одному телу — многие движения.

(11) Еще и потому прочие движения имеют одно тело, что множество тел приводят в движение окружности, предшествующие конечной, имеющей одну звезду. Дело в том, что последняя сфера движется, будучи укрепленной на многих сферах, а каждая сфера оказывается телом.

(12) Итак, производят они нечто общее, поскольку одно движение особо свойственно каждому по природе, а другое — как бы прикладывается. У всякого же ограниченного тела могущество распространяется на ограниченное. Однако о звездах, совершающих кругообращение, сказано достаточно и в отношении их сущностей и очертаний, так же как об их движении и об их порядке.

Глава XIII

Остается сказать о земле, где она расположена и относится ли она к покоящимся или движущимся телам, и каковы ее очертания. Итак, о положении ее не все имеют одно и то же мнение. Большинство утверждает, что она лежит посередине, считая, что небо в целом ограничено. Иное говорят в Италии так называемые пифагорейцы, ибо они утверждают, что посередине существует огонь, земля же, будучи одной из звезд, идет по кругу около середины, делая ночь и день. К тому же они изготавливают противоположную нашей землю, которую они величают именем противудола, стремясь не отыскать объяснение причин явления, но прятануть и подогнать очевидное под свои измышления и мнения.

(2) Так же и многим другим кажется, что не следует помещать землю в средней области, причем они полагаются не столько на очевидное, сколько на рассуждение. Ибо — думают они — самому почтенному подобает занимать самое почтенное место, огонь же почтеннее земли, как и предел почтеннее промежутка, а край и середина — пределы, — вот почему рассуждая таким образом они полагают, что не земля лежит в центре

сферы, а скорее, огонь. Кроме того, пифагорейцы на том основании, что более всего подобает охранять самое главное во всяком деле, а середина как раз такова, называют стражей Зевса огонь, занимающий эту область, как если бы середина понималась однозначно, и как середина величины и как середина вещи и как середина естества.

(3) Однако как у живых существ середина живого существа и середина тела — не одно и то же, так следует полагать и относительно всего неба в целом. Следовательно, по этой причине не стоит им тревожиться о всесущем и вводить в центр стражу, но лучше бы им исследовать эту середину, какова она и где ее естественное местопребывание. Дело в том, что эта середина есть начало и весьма почтена, а середина местности более подобна концу, чем началу, ибо середина есть нечто ограничивающее, ограничивающее же — предел. А объемлющее и предел — более почтены, чем объемлемое, ибо первое есть материал, а второе — сущность того или иного составного тела.

(4) Итак, вот какое мнение имеют некоторые о местоположении земли, подобным же образом обстоит дело и с ее пребыванием и движением, поскольку не все принимают одно и то же толкование, но те, что утверждают, будто она не лежит в середине, считают, что она движется по кругу около середины, и не только она, но и тот противодол, о котором мы говорили раньше. По мнению некоторых допустимо и еще многим таким же телам двигатьсяся вокруг середины скрыто от нашего взора, поскольку их заслоняет земля. И по этому же, говорят они, ущербность луны происходит чаще, чем солнца, ибо каждое из движущихся тел попадается ей навстречу, а не только земля. Ведь поскольку земля не есть центр, а отстоит от него на целое полушарие, то, полагают они, ничто не мешает тому, чтобы на наш взгляд все происходило бы так же, как если бы земля была в середине, даже если на самом деле мы обитаем не в центре, поскольку и теперь никак не обнаруживается то, что мы отстоим от него на половину диаметра. А некоторые утверждают, что земля, располагаясь в центре, вращается вокруг оси, которая тянется через всю вселенную, как написано в «Тимее».

(5) Весьма близким образом ведутся споры и по поводу ее очертаний: ибо по мнению одних, она шаровидна, а по мнению других — плоская, похожая на бубен. Этому они указывают то свидетельство, что от заката до восхода солнце, по-видимому, свой скрытый путь под землей совершает по прямой, а не по окружности, тогда как этот разрез должен был бы быть окружным, если бы земля была шаровидна. Они не принимают во внимание состояние солнца от земли и величину его окружности, так как окружности, кажущиеся издали малыми, сливаются в прямую линию. Таким образом, подобное явление не должно подрывать у них уверенность в том, что земля круглая. Они добавляют, однако, еще и то утверждение, что такие очертания земле необходимо иметь постольку, поскольку она покоится. А дело в том, что о движении и покое можно говорить во множестве значений.

(6) Таким образом, тут для всех необходимо возникает затруднение. Ведь, пожалуй, только очень беспечный ум способен не удивляться тому, как возможно, чтобы вся земля не двигалась, если бы кто-то поднял ее вверх и отпустил, тогда как малая частица земли, поднятая вверх и отпущенная, несется не помышляя о покое, и большая часть всегда несется быстрее. А тут пребывает в покое такая тяжесть. Однако если кто-то уберет землю с пути несущихся частиц, прежде чем те упадут, то они понесутся вниз уже без препятствий.

(7) Итак, это затруднение законным образом становится философской задачей для всех, но, с другой стороны, не приходится удивляться, что решения ее кажутся более нелепыми, чем само затруднение. Так, одни утверждают, что поэтому низ земли беспределен, говоря, будто корни ее уходят в беспределное, как Ксенофан Колофоныкий, дабы не затрудняться отысканием причин. Вот почему и Эмпедокл в своих сочинениях говорит:

...если земли глубина и эфир беспределно-велики,
как то гласят празднсловные многих людей утвержденья.
Малый узревших удел из всего, что открыто познанью.

Другие же говорят, что она лежит на воде. Это толкование — древнейшее из дошедших до нас, и высказал его, как говорят, Фалес Милетский, разумея, что, будучи плавучей, земля держится на ней подобно дровам или чему-то другому такому же (поскольку и они рождены держаться не на воздухе, а на воде), так как не одни и те же соображения для земли для воды, поддерживающей землю, ведь и вода рождена не пребывать в парении, а быть на чем-то.

(8) Кроме того, коль скоро воздух легче воды, а вода — земли, то как может более легкое лежать ниже более тяжелого по естеству? Кроме того, если бы земля в целом рождена была держаться на воде, то ясно, что такова же была бы и каждая ее часть, на самом же деле, по-видимому, это не происходит, но любая частица земли устремляется в глубину и чем больше она, тем быстрее.

(9) Однако, их изыскания, по-видимому, простираются до какого-то предела, но не настолько, насколько это возможно для названного затруднения. Дело в том, что это наша общая привычка — проводить исследование не самого предмета, а возражений противника, да и он сам исследует предмет до тех пор, пока не исчерпает собственные возражения себе. Вот почему, намереваясь исследовать дело как можно лучше, каждый должен придирчиво выдвигать возражения, свойственные самому роду, то есть рассматривать все возможные различия.

(10) Анаксимен, Анаксагор и Демокрит утверждали, что причина пребывания земли в покое — ее ширина, поскольку она не рассекает воздух, а опирается на него, что, как можно видеть, делают все широкие тела. Ведь они и под напором ветра остаются неподвижными, оказывая сопротивление. То же самое, утверждают они, делает и земля, благодаря своей ширине, по отношению к лежащему под ней воздуху, а тот, не имея места, подходящего для отступления, собираясь внизу, остается неподвижным, как вода в клепсидре (в водяных часах). А что воздух, запертый и неподвижный, может поддерживать большую тяжесть, — свидетельств тому, — говорят они, — много.

(11) Итак, во-первых, если очертания земли и неплоские (широкие), то по этой причине она еще не будет пребывать в покое. Однако причина ее неподвижности не в ширине, а скорее в величине, если следовать их толкованиям. Дело в том, что воздух, не находя выхода из тесного места, остается неподвижным, так как его скапливается множество, а много его постольку, поскольку задерживается он большой массой земли. Поэтому будет то же самое, даже если земля будет шаровидна, лишь бы ее величина была той же, ибо по их толкованиям он все равно будет неподвижным.

(12) Вообще же у тех, кто так рассуждает о движении, спор идет не о частях, но обо всем в целом. Ведь с самого начала следует разграничить, есть ли для этих тел какое-либо движение по естеству или нет никакого, или же по естеству нет движения, зато есть по принуждению. Когда же эти разграничения уже сделаны в меру наших возможностей, то следует воспользоваться ими как чем-то данным. А если для них нет никакого движения по естеству, то не будет и принудительного, а если не будет движения ни по естеству, ни по принуждению, то вообще они не будут двигаться, поскольку что так необходимо должно получаться, мы определили раньше (13) и к тому же недопустимо оставаться без движения (чему бы то ни было), поскольку как движение бывает либо по естеству, либо по принуждению, так же и покой. Однако, если существует какое-то движение по естеству, то непринужденным будет только перемещение, но не пребывание в покое.

(14) Поэтому если сейчас земля покоится по принуждению, то и приближаться к середине она будет вращаясь по принуждению, ибо такую причину называют все, рассуждая о том, что происходит с влагой и с воздухом, ибо у них всегда самое большое и тяжелое устремляется к середине вращения. Вот почему все те, кто считает небо некогда возникшим, то же относят и к земле и считают, что она приближается к середине. Исследуя же причину того, что она пребывает в покое, одни рассуждают названным способом, а именно, что ширина и величина ее служат тому причиной, другие же, как Эмпедокл,

утверждают, что движение неба, обегающего круг и движущегося быстрее земли, препятствует движению земли, как это бывает с водой в киафе. Ведь часто при движении киафа по окружности вода, оказываясь ниже меди, не устремляется, однако, вниз, хотя и рождена устремляться вниз, а причина здесь та же самая.

(15) Но если не будут препятствовать ни вращение, ни ширина, а воздух рассеется, то куда она устремится? Ведь подле середины пребывает и к середине идет она по принуждению, а какое-то движение по естеству необходимо должно у нее быть. Итак, будет ли это движение вверх или вниз, или куда-то еще? Ведь какому-то быть необходимо. А поскольку ничуть не больше вниз, чем вверх и верхний воздух не мешает движению вверх, то и нижний воздух не будет препятствовать движению вниз, ибо причины к этому необходимо должны быть одни и те же.

(16) И еще вот что, пожалуй, можно сказать Эмпедоклу: ведь когда сами элементы расходятся врозь из-за вражды, какая причина заставляет землю оставаться неподвижной? Ведь называть причиной вращение тогда уже нельзя. Неразумно так же упускать из виду то, что раньше из-за вращения частицы земли устремлялись к середине. А теперь по какой же причине устремляется к ней все, имеющее тяжесть? Ведь, по крайней мере, это вращение не приближается к нам.

(17) Кроме того, и огонь движется вверх по какой причине? — Ведь здесь вращение не при чем. Если же у огня это стремление врожденное, то следует полагать, очевидно, что таково же и движение земли. Однако не вращение причина, определяющая тяжесть и легкость, но из существовавшего ранее тяжелого и легкого одно направляется к середине, другое же — всплывает наверх благодаря движению. Итак, и прежде, чем возникло вращение, уже было тяжелое и легкое, которые определяются тем, для кого, как и куда рождены они двигаться. Дело в том, что если сущее беспредельно, то невозможно существовать ни верху, ни низу, а тяжелое и легкое определяется как раз ими.

(19) Итак, большинство обсуждает именно эти причины. Но есть некоторые, кто говорит, что земля остается неподвиж-

ной благодаря равенству расстояний, как утверждал из древних Анаксимандр. Дело в том, что водруженному посередине и одинаково расположенному по отношению к любому краю ничуть не больше подобает устремляться вверх, чем вниз или вбок. К тому же невозможно ему производить движение в противоположное, следовательно, оно по необходимости остается неподвижным.

(20) Это рассуждение остроумно, да только далеко от истины. Ведь по этому толкованию все, что ни окажется в середине, необходимо должно покояться, а следовательно будет оставаться в покое и огонь, поскольку сказанное не есть особое свойство земли.

(21) Однако в этом нет необходимости, ибо земля не только пребывает, по-видимому, в середине, но и движется к середине. Дело в том, что куда устремляется ее часть, туда же необходимо двигаться и всей земле в целом, а куда она устремляется по естеству, там же и пребывает по естеству. Следовательно, причина не в одинаковом отстоянии от краев, поскольку это — общее для всех, а стремление к середине — особое свойство земли.

(22) Нелепо также, исследуя, отчего земля пребывает в середине, не задаваться вопросом, почему огонь пребывает возле края. Ведь если для него край — естественное место пребывания, то ясно, что и у земли необходимо должно быть естественное местопребывание. Если же для нее это место не таково и пребывать в покое ее вынуждает равное расстояние от краев, то это напоминает рассуждения о волосе, который очень сильно, но с одинаковой силой тянут во все стороны (и который при этом не разрывается) или же о голодающем и жаждущем с одинаковой силой и находящемся вдали от питья (ибо и он вынужден оставаться неподвижным), — в таком случае им следует спросить, почему огонь пребывает возле края. Вызывает недоумение и то, что они исследуют, почему земля пребывает в покое, а движение не исследуют, по какой причине одно устремляется вверх, а другое — к середине, когда ничто не препятствует.

(23) Однако то, что они говорят, далеко от истины. Но случается, что и это бывает истинным, а именно, что необходи-

мо оставаться без движения всему тому, что находится в середине, если ему не более подобает двигаться сюда, чем туда. Однако по этому рассуждению оно не будет покойиться, но будет двигаться, причем не целиком, но разорванное на части.

(24) То же рассуждение подходит и к огню: ибо и он, помещенный в середину, необходимо оставался бы в покое, как и земля, ведь и он одинаковым образом отстоял бы от любого из светил крайней окружности (от любой точки), но вместе с тем он будет устремляться от середины, так как, по-видимому, он устремляется к краю, если ничто не мешает, однако не весь огонь к одной точке, (только в этом оказывается право рассуждение об одинаковом отстоянии), но пропорциональная часть огня — к пропорциональной части окружности, я разумею, скажем, четвертая часть огня к четвертой части окружности, поскольку ни одно из тел не есть точка. То же происходит, когда из большего помещения уплотненное переходит в меньшее, и когда разреженное из меньшего переходит в большее. Поэтому и земля двигалась бы этим способом от середины, согласно рассуждению об одинаковых расстояниях, если бы это место посередине не было бы для нее естественным. Итак, вот почти все, что можно установить относительно ее очертаний, местоположения, покоя и движения.

Глава XIV

Мы же прежде всего поговорим о том, имеет ли она движение или пребывает в покое. Дело в том, что, как мы уже говорили, некоторые считают ее одной из звезд, а другие, помещая ее в середину, утверждают, что она крутится и движется вокруг (средней) оси. Что это невозможно, ясно, если мы примем следующее начало: коль скоро она движется, будь то вне середины, будь то посередине, то необходимо ей двигаться по принуждению этим движением, поскольку оно не свойственно самой земле. Дело в том, что и каждой ее части было бы свой-

ственno такое движение, на самом же деле, всякая часть ее устремляется по прямой к середине. Вот почему (такое движение) не может быть вечным, будучи насильственным и противным естеству, а строй мироряда вечен.

Кроме того, все движущееся круговым движением, очевидно, остается позади и движется более, чем одним движением вне первой сферы, вот почему и земля, будь то вокруг середины, будь то посередине, необходимо должна двигаться двумя движениями. Если бы это происходило, то необходимо должны возникать пути и повороты звезд, укрепленных на своих окружностях. Но этого, очевидно, не происходит, но одни и те же звезды восходят и заходят на тех же самых на своих местах.

(2) Кроме того, устремление как ее частиц, так и всей земли в целом, ведет к середине вселенной. Поскольку и по этой причине земля оказывается ныне лежащей в центре, (3) то может возникнуть затруднение; если у обоих середина одна и та же, то к которой устремляется и все, имеющее тяжесть и частицы земли по естеству — к середине вселенной или же к середине земли? Необходимо, чтобы к центру вселенной, поскольку и легкое и огонь, благодаря тяжести устремляющиеся в противоположные стороны, устремляются к самому краю места, объемлющего середину.

(4) Однако так случилось, что середина земли и середина вселенной — одно и то же, и поэтому они устремляются к середине земли, но по совпадению, поскольку там и вселенная имеет свою середину, также и к середине вселенной. А так как они устремляются к середине земли, то это значит, что движущиеся части к тому же самому месту устремляются не параллельно, но под одинаковыми углами, вот почему устремляются они к одной середине, которая есть также и середина земли.

(5) Итак, ясно, что земля необходимо должна пребывать в середине и неподвижно по названным причинам и потому, что по принуждению брошенные вверх тяжести отвесно устремляются обратно в то же самое место, даже если бы их бросала беспредельная сила. Итак, отсюда ясно, что земля не движется и не лежит вне середины.

(6) Кроме того, из сказанного можно видеть и причину ее пребывания в покое. Дело в том, что если по естеству все рождено устремляться отовсюду к середине, как это является взору, и если огонь устремляется опять-таки от середины к краю, то невозможно хотя бы одной ее частице устремляться от середины без принуждения: ибо у одного движение одно и у простого простое, но не противоположные движения, а движения от середины и к середине противоположны. Следовательно, если невозможно какой-либо частице устремляться от середины, то ясно, что всей земле устремляться от середины еще невозможнее: ибо к чему рождена устремляться частица, туда же рождено устремляться и целое. Таким образом, если невозможно ей двигаться иначе, чем от превосходящей силы, то необходимо ей пребывать неподвижно в середине.

(7) Свидетельствует в пользу этого и то, что математики говорят об астрологии: то, что можно видеть при изменении очертаний, ограничивающих звездный строй, происходит так, как если бы земля лежала посередине. Итак, вот что можно сказать о местоположении земли, ее покое и движении, и о способе последних.

(8) Очертание же необходимо ей иметь шаровидное. Дело в том, что каждая ее частица имеет тяжесть вплоть до самой середины, и большие частицы, толкая меньшие, не могут их вытеснить, но, скорее, сжимают, и одна уступает другой, пока они не дойдут до середины. Сказанное следует понимать так, как если бы она возникла таким способом, каким толкуют ее возникновение физиологи, за исключением того, что они считают принуждение причиной движения вниз. Лучше принять за истину наше утверждение, что происходит это, потому что имеющее тяжесть по естеству должно устремляться к середине. Ибо, если бы смешение существовало в могуществе, то все разрозненные части отовсюду одинаково устремлялись бы к середине. Следовательно, и если частицы, стекающиеся к середине, будут одинаково распределены по краю, и если каким-то иным способом они будут делать то же самое.

(9) Итак, ясно, что от стечения частиц, одинаковым образом устремляющихся отовсюду со всех краев к одной середине, необходимо должна возникнуть масса, одинаковая со всех сторон, ибо если равное со всех сторон прибавлялось, то необходимо равным будет расстояние от края до середины, а такое очертание есть шар. И не имеет значения для нашего рассуждения, будут ли одинаково со всех сторон ее частицы стекаться к середине. Дело в том, что большая частица всегда непременно будет толкать идущую перед ней меньшую, поскольку обе имеют тяготение (?) к середине и более тяжелое будет подталкивать до самой середины менее тяжелое.

(10) Дело в том, что возможные здесь затруднения имеют то же самое разрешение. Ведь если земля шаровидна и помещается в середине и если ее многосложная тяжесть прибавляется к любому ее полушарию, то не будет у земли и у всецелого середина одна и та же.

А поэтому либо земля не пребывает в середине, либо пребывает и покоятся в середине, но не имеет той середины, куда она и теперь рождена двигаться.

(11) Итак, вот в чем затруднение. Однако и при малейшем напряжении внимания нетрудно увидеть, почему мы считаем, что любая величина, имея тяжесть, устремляется к середине. Дело в том, очевидно, что они стремятся захватить центр не своим краем только, но преобладание большей частицы должно простираться до тех пор, пока она не займет середины своей серединой, поскольку именно до этого предела простирается и ее побуждение.

Таким образом, безразлично, будем ли мы утверждать это относительно комка и случайной частицы земли или относительно всей земли в целом, поскольку мы объясняем происходящее не большей или меньшей величиной, а тем, что все имеет побуждение, направленное к середине.

Вот почему, вся ли земля в целом движется по частям, необходимо двигаться ей до тех пор, пока она не обступит середину одинаково от всех сторон, причем большие частицы будут подталкивать меньшие, уравнивая таким образом их побуждения.

(12) Итак, если бы земля некогда возникла, то непременно этим способом, отсюда ясно, что происхождение ее шарообразно, и если она пребывает вечно без возникновения, то тем же способом, каким она прежде всего возникла бы, если бы имела возникновение. Итак, из этого рассуждения необходимо следует, что земля имеет шаровидное очертание и что всякие тяжести устремляются под одинаковыми углами, но не параллельно, — для шаровидного по естеству это естественно. Таким образом, либо земля есть шар, либо она шарообразна по естеству. Так и каждое сущее следует истолковывать на основании того, что оно есть по естеству своему или как оно существует, но не на основании того, как оно ведет себя по принуждению или вопреки естеству.

(13) Кроме того, и на основании являющегося нашим ощущениям (выходит то же самое). Так, вид неполной луны не имел бы такой кривизны, — ведь на самом деле в течение месяца ее очертания являются собой всяческие части круга и полу кругом она становится и двурогой и выдолбленной, а ущербная сторона всегда ограничивается кривой линией, следовательно, коль скоро причина ее ущерба — загораживающая ее земля, то и причина этой кривизны — шаровидная поверхность земли.

(14) Также и созерцание звезд показывает не только, что земля округлая, но и что она небольшая по величине. Дело в том, что если мы хотя бы немного передвинемся по направлению к меридиану и медведице, то очевидным образом изменится ограниченный горизонтом круг, так что звезды над головой совершают большой переход и будут выглядеть совершенно иначе для тех, кто передвинется по отношению к медведице и меридиану. Ведь некоторые звезды видны в Египте и около Кипра, но не видны в тех странах, что ближе к медведице, а те звезды, что постоянно видны в странах медведицы, в тех местах могут заходить. Вот почему отсюда яствует не только то, что очертания земли круглые, но и то, что шар этот невелик; иначе не были бы так скоро заметны столь короткие передвижения.

(15) Вот почему предположения тех, кто полагает, что местность вокруг Геракловых столпов соседствует с Индией и

что море таким образом одно единственное, нам кажется не слишком невероятными. Они говорят, что в их пользу свидетельствуют слоны, которые водятся в каждом из этих двух окраинных мест, не иначе, как через соседство подвергшихся этому (одинаковому бедствию).

(16) Также и математики, пытающиеся вычислить величину ее окружности, говорят, будто она имеет около сорока тысяч стадиев, из чего можно заключить, что масса земли не только шаровидна, но по сравнению с другими звездами, еще и не очень велика по объему.

Книга Третья

Глава I

Итак, до сих пор мы рассуждали о первом небе и его частях, а так же о различимых в нем звездах, из чего они состоят и где пребывают по естеству, а кроме того, о том, что они не знают ни рождения, ни гибели. Мы говорили, однако, что среди так называемого естественно существующего одно есть сущности, а другое — их деяния и претерпевания. Сущности же я разумею как простые тела, например, огонь, земля и прочее из этого ряда и все, что составляется из них, например, все целое небо и его части, затем животные и растения. Что же касается претерпеваний и деяний, то это суть движения названных здесь сущностей и прочих, для которых они способны быть причиной, а так же изменения и переходы их друг в друга. Ясно поэому, что наибольшая часть естественной истории приходится на тела, поскольку все естественные сущности либо суть тела, либо происходят с телами или достоинствами тел. А видно это из разграничения того, что есть сущее по естеству, так и благодаря рассмотрению каждого в отдельности.

Итак, мы уже сказали о первом из элементов, каков он по естеству своему и отчего таков, а также, что он не знает рождения и гибели. Остается, однако, сказать о двух других. И получается вместе с тем, что, рассуждая об этом, приходится рассматривать рождение и гибель. (2) Дело в том, что рождения либо вовсе нет, либо оно существует только для этих элементов и составленного из них. И прежде всего, пожалуй, следует рассмотреть как раз

то, что существует оно или нет. Так, прежние философы, рассуждая об истине, расходились в своих толкованиях и с нами и друг с другом. Дело в том, что одни из них вообще устранили рождение и гибель, поскольку, — говорили они, — ничто из сущего не рождается и не гибнет, а нам это лишь только кажется, например, последователи Мелисса и Парменида, которые, впрочем, обо всем рассуждают прекрасно, но, — следует заметить, — не согласуясь с естеством. Так, рассматривать какую-то часть существующего как лишенную рождения и какого бы то ни было движения вообще свойственно скорее какой-то иной и более изначальной, но не естественной науке. Они же переносят сюда рассуждения относительно того, что ничто не может быть воспринято, помимо сущности чувственных вещей и что первые естества можно так или иначе помыслить, поскольку поскольку будет существовать некое познание (*γνῶσις*) или разумение (*φρόντις*).

(3) Другие же некоторые имели мнение, как бы нарочито противоположное этому. Так, некоторые утверждают, будто среди вещей нет ничего такого, что не имело бы рождения, но все когда-то возникло, однако из возникшего одно пребывает несокрушимо, другое же — сокрушаются вновь, — особенно настаивают на этом последователи Гесиода, а кроме того — самые первые философы. Они утверждали, что все прочее возникает и течет, никогда не пребывая устойчивым, и за всем этим пребывает в покое, только одно, из него — то все остальное рождено преобразовываться (а рождение всего прочего суть преобразования этого единственного). Это же, — по-видимому, хочет сказать кроме всех остальных еще и Гераклит Эфесский. Есть же и такие, которые всякое тело наделяют рождением, составляя из его плоскостей и разлагая на плоскости.

(4) Итак, об остальном мы поговорим в другой раз, что же касается других подобных толкований, составляющих все тела из плоскостей, то чрезвычайно легко убедиться в том, насколько эти рассуждения оказываются противны наукам. Однако справедливость требует, чтобы мы или не трогали этих утверждений, или же попытались противопоставить им утверждения, более достоверные, чем начальные установления тех философов.

(5) Далее, ясно, что по одним и тем же соображениям объемные тела составляются из плоскостей, плоскости из линий, а линии из точек, а в этом случае нет необходимости, чтобы часть линии непременно была линией. Мы уже рассмотрели это раньше, говоря о движении, что нет неразложимой длины.

(6) Сейчас же мы рассмотрим сколько несообразностей происходит с естественными телами у тех, кто считает линии неделимыми. Дело в том, что происходящие у них несообразности сопутствуют и естественным телам, тогда как несообразное естеству не всегда будет таковым для них, поскольку в научных занятиях рассуждение ведется, исходя из отвлечения ($\alpha\varphi\alpha\tau\rho\epsilon\sigma\omega\varsigma$), а в естественных — из приложения ($\pi\rho\sigma\theta\epsilon\sigma\omega\varsigma$).

(7) Много есть такого, что не может существовать для неразложимого, но необходимо существует для естественно, (например, вопрос, есть ли нечто неразложимое). Дело в том, что в неразложимом разложимое не может существовать, а все претерпевания разложимы двояко, а именно, либо по виду ($\epsilon\bar{\iota}\delta\omega\varsigma$), либо по привходящему ($\sigma\mu\psi\epsilon\bar{\iota}\kappa\omega\varsigma$); так, по виду — это белый или черный цвет, а по привходящему — если разложимо то, в чем она существует, — вот почему сколько ни есть простых претерпеваний — все они разложимы таким способом.

(8) Таким образом, следует рассмотреть невозможное среди подобных вещей. Так, относится к невозможному, чтобы когда любая часть не имеет тяжести, обе вместе ее имели, тогда как чувственные тела либо все, либо некоторые имеют тяжесть, например, земля и вода, ясно поэтому, что если бы они сказали, что точка не имеет никакой тяжести, то не будут ее иметь линии, а если не будут иметь тяжести линии, то не будут иметь ее и плоскости и таким образом — ни одно тело не будет иметь тяжести.

(9) Однако, что точка не может иметь тяжести, это очевидно. Дело в том, что тяжелому допустимо быть тяжелее чего-то и легкому — легче чего-то. Однако более тяжелому или более легкому не обязательно быть тяжелым или легким, подобно тому как большое бывает больше чего-то, но большее не всегда

(πάντως) большое, поскольку многое такого, что, будучи попросту малым, все же бывает больше чего-то другого. Таким образом, если тяжелое бывает тяжелее чего-то, то оно необходимо будет больше по тяжести, и всякое тяжелое будет разложимым. Мы же установили заранее, что точка неразложима.

(10) Кроме того, поскольку тяжелое есть нечто плотное, а легкое — нечто редкое, плотное же отличается от редкого тем, что в равном объеме заключается более многочисленное, тогда как, будь точка тяжелой или легкой, она будет плотна или редка. Однако плотное разложимо, а точка неразложима.

(11) Если же все тяжелое непременно мягко или твердо, то еще легче вывести отсюда невозможность. Дело в том, что мягкое — податливо, а твердое — неподатливо. А податливое — разложимо.

(12) Однако из частей, не имеющих тяжести, не получится тяжесть. Ибо если мы не желаем ничего сочинять, то как мы разграничим, на скольких и на каких частях это произойдет? И коль скоро всякая тяжесть больше иной тяжести на какуюто тяжесть, то получится, что имеет даже и каждое из того, что не имеет частей. Дело в том, что если четыре точки имеют тяжесть, а то, что состоит из большего числа точек, чем эта тяжесть, будет тяжелее, то нечто более тяжелое, чем какая-то тяжесть, непременно будет тяжестью, подобно тому как белейшее белого бело (бывает белым), то большее на одну точку будет больше, если вычесть равное. Вот почему даже и одна точка имеет тяжесть

(13) Кроме того, если плоскости могут составляться только линия за линией, то и тогда получается нелепость.

Дело в том, что поскольку линию к линии допустимо прикладывать с обеих сторон, то есть и в длину и в ширину, то и плоскость к плоскости следует прикладывать таким же образом. Однако линия к линии может прикладываться лишь подходя одна к другой в одной точке, но не соприкасаясь всеми точками и не продолжая одна другую. Однако если и плоскости будут так же подходить друг к другу, то составленное из них тело не будет ни элементом, ни состоящим из элементов.

(14) Если же множественность делает тела плоскостей более тяжелыми, как это определено в «Тимее», то ясно, что и линия и точка будут иметь тяжесть. Дело в том, что между ними удерживается та пропорция, о которой мы говорили раньше. Если же различаются они не таким способом, но потому, почему земля тяжела, огонь же — легок, то и среди плоскостей будут одна легкой, а другая — тяжелой, и точно также среди линий и среди точек, поскольку плоскость земли будет тяжелее, чем плоскость огня. Вообще же получается, что либо вообще нет тяжести, либо она может устраниться ($\alpha\nu\alpha\tau\theta\eta\alpha\iota$), коль скоро подобным образом точка относится к линии, линия к плоскости, а та — к телу, поскольку все это разрешаясь одно в другое разрешается первейшее. Вот почему допустимо существовать одним лишь точкам, но никак не телу.

(15) Кроме того, если так же обстоит дело со временем, то и его можно устраниТЬ или допустить возможность устрани-
ния, поскольку наше «теперь» неделимо ($\ddot{\alpha}\tau\mu\sigma\tau$), как точка некоторой линии.

(16) То же самое получается и у тех, кто составляет небо из чисел. Дело в том, что иные философы составляют естество из чисел, например, некоторые Пифагорейцы.

(17) Ибо естественные тела очевидно имеют тяжесть и легкость, тогда как единицы при сложении неспособны ни со-
здавать тело, ни иметь тяжесть.

Глава II

Что для всех простых тел непременно должно существовать некоторое движение по естеству, ясно из следующего. Ведь поскольку они очевидным образом движутся, то движутся они с необходимостью по принуждению, если не имеют собственного движения. Однако по принуждению и против естества — то же самое. Но коль скоро есть какое-то движение против естества, то необходимо должно существовать и какое-то дви-

жение по естеству, против которого было бы то первое, и хотя движения против естества многочисленны, движение по естеству — единственное, ибо каждая вещь имеет лишь одно движение по естеству и многочисленные движения против естества.

(2) Можно уяснить это также исходя из неподвижности. Ведь и покоиться тоже необходимо либо по принуждению, либо по естеству, поскольку по принуждению тело пребывает там, где оно движется по принуждению, а по естеству пребывает там, где и движется по естеству. Поэтому, если что-то очевидным образом пребывает посередине, и если это происходит по естеству, то ясно, что и движение там будет для него по естеству, а если оно пребывает по принуждению, то что мешает ему двигаться? Если ему мешает нечто покоящееся, то и к нему обратим те же рассуждения. Ведь самое первое (изначальное?) необходимо будет либо покоящимся по естеству, либо по естеству же идущим в беспределное, что невозможно. А если то, что препятствует движению, само движется, например, как говорит Эмпедокл, что земля покоится благодаря вращению, — то куда оно будет передвигаться, если невозможно идти в беспределное? Дело в том, что ничего невозможного не происходит, а пройти беспределное — невозможно. Таким образом, движущемуся необходимо где-то остановиться и там пребывать не по принуждению, но по естеству. Если же оно будет покоиться здесь по естеству, то и движением его по естеству будет движение в это место. (3) Вот почему и Левкипп и Демокрит, утверждая, что первейшие тела перемещаются в пустом беспределном, должны были бы разъяснить, каким те движутся движением и каково их движение по естеству. Ведь если элементы движутся благодаря взаимному принуждению, то должно быть, однако, у каждого из них еще и движение по естеству, против которого было бы принудительное движение и первое движущее должно быть непринудительным, но по естеству, ибо оно уйдет в беспределное, если не будет чего-то изначально движущегося по естеству, но всякий раз более начальное движущее будет сообщать принудительное движение.

(4) То же самое необходимо должно произойти и в том случае, если, как это написано в «Тимее», до возникновения

мироряда элементы двигались беспорядочно. Дело в том, что и это движение непременно должно быть либо принудительным, либо естественным (по естеству). Если же они двигались по естеству, то непременно был бы мироряд, если уж разбираться в этом досконально. Дело в том, что первое движущее должно двигать себя само и двигаться по естеству, да и прочее движимое без принужденья, покоясь в собственных своих местах, должно удерживать тот строй, который оно имеет теперь, то есть имеющее тяжесть должно двигаться к середине, а имеющее легкость — от середины, — а наш мироряд удерживает как раз такое построение.

(5) Вот какой еще вопрос может кто-то поставить: возможно или невозможно было тому, что двигалось неупорядоченно, соединяться в те же смещения, из которых состоят естественно существующие тела. Я имею в виду кости и мясо, которые по утверждению Эмпедокла, возникают благодаря дружеству. Вот его слова:

выросло много голов, затылков лишенных и шеи.

У тех же, кто считает, что беспределное число элементов движется в беспределном, получается: если движущее одно, то элементы необходимо должны двигаться единым движением, а следовательно не будет неустроенных движений; если же движущие беспределны, то и движения необходимо будут беспределны, если же они определены, то будет и некий строй, ибо тогда не получится неустроенности оттого, что не все движется в то же самое место. Дело в том, что и теперь не все устремляется в одно и то же место, но лишь родственные вещи.

(7) Кроме того, неустроенно двигаться есть не что иное как двигаться против естества, поскольку естество ощущимых вещей и есть их собственный строй. Нелепо и невозможно также и то, что беспределное имеет неустроенное движение, поскольку естество вещей есть то, что имеет большинство их и в наибольшее время. У них же получается обратное: что неустроенность будет по естеству, а строй и мироряд — против естества, но ведь по естеству ничто не происходит как придется.

(8) Повидимому, это хорошо сознавал Анаксагор, когда он считал, что мироряд производился из неподвижных начал. Пытались и другие истолковать движение тем или иным стечением или распадением. Однако неблагоразумно производить производить возникновение мироряда из рассеянных (разбросанных) и движущихся элементов. Вот почему и Эмпедокл опускает движение в дружестве. Дело в том, что тогда он не смог бы составить небо, используя разрозненные элементы и заставляя их срастаться посредством некоторого содружества, — ведь (у него) мироряд состоит из разрозненных элементов. Вот почему необходимо, чтобы он возник из единого и неразрозненного.

(9) Итак, отсюда ясно, что у каждого из тел есть некоторое естественное движение, которым оно движется без принуждения и не вопреки естеству. Некоторые же из них неизбежно имеют побуждение к движению, происходящее от тяжести или легкости, что можно уяснить из следующего. Дело в том, что, как мы говорили, двигаться телу необходимо, но если бы движущееся не имело побуждения по естеству своему, то оно не способно было бы двигаться ни к середине, ни от середины. Так, пусть будет А лишено тяжести, а В пусть имеет тяжесть, и пусть лишенное тяжести пройдет путь ГД, а В в равное время пройдет путь ГЕ, поскольку имеющее тяжесть пройдет больший путь. Далее, если тело, имеющее тяжесть, поделить так, как ГЕ относится к ГД (ведь и оно может так относиться к некоторой своей части) то коль скоро целое проходит путь ГЕ, то часть непременно в то же время пройдет путь ГД, то есть равный путь пройдут лишенное тяжести и имеющее тяжесть, что невозможно. То же самое рассуждение и для легкости.

(10) А кроме того, если будет двигаться некоторое тело, не имеющее ни тяжести, ни легкости, то ему необходимо будет двигаться по принуждению, и, двигаясь по принуждению, совершать беспредельное движение. Дело в том, что когда движет его какая-то сила, то меньшее и более легкое тело та же самая сила продвинет дальше. Так, пусть лишенное тяжести А будет продвинуто на длину ГЕ, а имеющее тяжесть В в равное время будет продвинуто на длину ГД. Если разделить тело, имеющее

тяжесть, так, как ГЕ относится к ГД, то получится, что часть, взятая от имеющего тяжесть, продвинется на длину ГЕ в равное время, коль скоро целое продвигается на длину ГД. Дело в том, что быстрота продвижения меньшего так относится к быстроте меньшего, как большее тело к меньшему. Таким образом, лишенное тяжести тело и тело, имеющее тяжесть, в одно и то же время пройдут равный путь, а это невозможно.

Таким образом, сколько бы мы ни прибавляли, лишенное тяжести продвинется на большее расстояние, а следовательно, и на беспределное. Итак, ясно, что всякому ограниченному телу необходимо иметь или тяжесть или легкость.

(11) А поскольку естество есть существующее в самом теле начало движения, а могущество — начало движения, существующее в ином (или) как нечто иное, движение же всякое бывает либо по естеству, либо по принуждению, то естественное движение могущество убыстряет, например, падение камня вниз, против же естества тело движется только могуществом. И для обоих движений как оружие используется воздух, ибо по естеству он бывает и легким и тяжелым. Так, движение вверх производит он, будучи легким, тем, что подталкивает и принимает то начало, которое дает могущество, а движение вниз — будучи в другом случае тяжелым, поскольку, как бы впечатываясь в воздух, могущество передает движение и тому и другому. Вот почему движимое принуждением движется и без сопровождения движущего. Дело в том, что если бы не существовало некоторого такого тела, то не было бы и принудительного движения. Также и движению каждого тела по естеству оно помогает тем же самым способом. Итак, отсюда явствует, что всякое тело либо легкое, либо тяжелое, а кроме того, каковы бывают движения против естества.

(12) Из сказанного раньше ясно, что возникновение существует не для всех тел, но для некоторых все же существует. Дело в том, что возникновение всякого тела невозможно, если невозможна разграниченная простота, которая могла бы быть местом для возникающего, а если нечто возникло, то в этом месте необходимо была пустота, пока еще не было никакого

тела. Дело в том, что одно тело может возникать из другого, например, огонь из воздуха, но если бы не существовало прежде никакой иной величины, то не могло бы возникнуть и никакое тело, поскольку тело, вероятно, возникает в действительности из некоторого тела, существующего в могуществе. Однако, если бы тело, существующее в могуществе, не было бы прежде телом, существовавшим в действительности, то была бы лишь пустота без тела.

Глава III

Остается сказать, какие тела имеют возникновение и как оно происходит. Итак, поскольку всякое познание исходит из первого, а первое для существующих тел есть элементы, то следует посмотреть, которые из тел такого рода суть элементы и почему они, а после этого уже сколько их и каковы они. (2) Уясним же это мы лишь установив заранее, каково естество самого элемента. Пусть будет элементом тел то, на что разлагаются прочие тела, существующие в могуществе или в действительности. Дело в том, что относительно самого элемента трудно решить, существует ли он в действительности или в могуществе. Этот элемент уже не разлагается на части иного вида. Вот нечто подобное все и во всех вещах, по-видимому, считают элементом. (3) Если элемент есть то, что мы назвали, то что-то такое у тел непременно есть. Ведь и во плоти и в дереве и в каждой из таких вещей заключается могущественно и огонь и земля, ибо они явным образом суть их смешения. Во огне же плоть или дерево не существуют ни могущественно ни действительно, иначе бы они могли выделяться из них. Подобным же образом и если бы такой элемент был лишь один, то и в нем они не существовали бы, поскольку если бы это была плоть или кость или что угодно другое, то не следовало бы утверждать, что этот элемент существует во всем могущественно, но следовало бы посмотреть, каким способом он возникает.

Анаксагор же, в противоположность Эмпедоклу, дает свое толкование элементов. Эмпедокл говорит, что огонь, земля и другие тела этого ряда суть элементы тел и все сложено из них. Анаксагор же, наоборот, считает элементами подобомеры (я имею в виду подобомерные частицы плоти или крови, или всякого такого тела), а воздух и огонь суть смешение этих и всех иных семян, ибо каждое из тел есть собрание невидимых подобомерных частиц всякого рода. Вот почему все возникает из них, поэтому он и огонь и эфир считает именем одного и того же. А поскольку у всякого естественного тела есть свойственное ему движение, из них же одни простые, а другие — смешанные, и смешанные движения — у смешанных тел, простые же — у простых, то ясно, что элементы будут простыми телами, поскольку существуют простые движения. Таким образом явствует и то, что существуют элементы, и то, почему они существуют.

Глава IV

Далее следует рассмотреть, определены ли элементы или беспределны, и, если определены, то каково их число. Во-первых, нужно увидеть, что элементы не беспределны, как полагают некоторые, и прежде всего те, кто делает элементами все подобомерные (частицы), например, Анаксагор. Дело в том, что на этот вопрос об элементах никто еще не ответил првильно. Ведь мы видим, что и многие смешанные тела разлагаются на подобомерные части, — я разумею, например, плоть, кость, дерево и камень. Следовательно, коль скоро ничто сложное не может быть элементом, то (всякое) подобомерное (вовсе) не будет элементом, но элементом будет нечто неразложимое на части иного вида, как было сказано раньше.

(2) Кроме того, тем, кто понимает элемент таким образом, нет необходимости делать элементы беспределными, ибо все так же вещи будут разлагаться на те же самые элементы, даже если считать их ограниченными. Дело в том, что получит

то же самое и тот, кто примет два или только три элемента, как пытался сделать Эмпедокл.

(3) Ведь даже и таким образом им не удается все сделать из подобомерного (поскольку лицо они делают не из лиц, как и все прочее, имеющее от естества свои очертания). Ясно поэтому, что гораздо лучше сделать начала определенными и как можно более малочисленными, лишь бы только из них допустимо было произвести все то же самое, подобно тому, как этого требует математика, которая всегда принимает начала либо определенного вида, либо ограниченного количества.

(4) Кроме того, поскольку мы одно тело отличаем от другого, принимая в расчет их отличительные свойства, а различия тел ограничены (поскольку различия эти чувственные, чувства же ограничены, что следует показать), то ясно, что элементы также необходимо будут ограничены.

(5) Однако то, что получается, согласно толкованиям некоторых других, например, Левкиппа и Демокрита из Абдеры, нельзя признать разумным. Дело в том, что они утверждают, будто первейшие величины беспределны числом, но неразложимы по величине, и будто ни из одного не возникает многое, ни из многих — одно, но все возникает в сплетении и взаимо-переплетении этих элементов. Некоторым образом и они все сущее делают числом и производят из чисел. Дело в том, что при всей неясности их высказываний, разумеют они, по-видимому, это. И кроме того, поскольку тела различаются очертаниями, очертания же беспределны, то и простые тела, — утверждают они, — беспределны. Каков же каждый элемент и что за очертания у него, — этого они не определили, но лишь огню приписали очертания шара, воздух же и воду и все прочее распределили по величине или малости, как если бы их естество заключало семена всех элементов.

(6) Итак, и у них прежде всего та же самая ошибка — начала они принимают беспределными, — тогда как можно считать, что все есть то же самое. Кроме того, если различия тел не беспределны, то ясно, что и элементы не будут беспределны. К тому же, кто считает тела неделимыми, тот неизбеж-

но вступает в бой с математическими науками, а также устраивает многое из того, что бесспорно для всех и открыто непосредственному ощущению, — об этом мы говорили раньше, рассуждая и о времени и о движении.

(7) Вместе с тем, они неизбежно противоречат самим себе, ибо при неделимости элементов невозможно, чтобы воздух, вода и земля различались по величине и малости; ведь они не могли бы возникать друг из друга, поскольку в самых крупных элементах всегда будет недостаток, если они будут отделяться, что ведет, по их утверждениям, к возникновению воды, воздуха и земли друг из друга.

(8) Кроме того, по их предположениям, не могут оказаться элементы беспредельными, если тела различаются по очертаниям, очертания же все складываются из пирамид, причем прямолинейные очертания — из прямолинейных (пирамид), а шар — из восьми частей. Дело в том, что и для очертаний необходимо должны быть какие-то начала. Вот почему, будто то одно или два, или три, или больше, — число простых тел будет то же.

(9) Кроме того, если у каждого элемента есть собственное движение, а движение простого тела просто, и если простые движения не будут беспредельны, поскольку простых движений может быть не больше двух, да и мест не беспредельное число, то и по этой причине элементы не будут беспредельны.

Глава V

Коль скоро элементы необходимо должны быть небеспредельны, то остается рассмотреть, многочисленны они или же элемент всего лишь один. Дело в том, что некоторые предполагают лишь один элемент и называют им одни — воду, другие — воздух, третьи — огонь, иные же — нечто более мягкое, чем вода и более густое, чем воздух, объемлющее, как они утверждают, все небеса и беспредельное. Так вот, кто этот единственный элемент делает водой или воздухом или чем-то таким, что мягче

воды и гуще воздуха, а потом из этой густоты или разреженности производят все прочее, те забывают, что сами в то же время создают нечто иное, стоящее еще раньше элемента. Ведь по их утверждениям рождение из элементов есть их сложение, а разрушение происходит обратно в элементы; следовательно, по естеству необходимо должно быть еще раньше нечто состоящее из более тонких частиц. Таким образом, коль скоро из всех тел тончайшее, как утверждают они, — есть огонь, то огонь и будет самым первым по естеству. И разницы никакой нет, поскольку необходимо, чтобы из прочих один элемент был самым первым, и, вероятно, это должен быть не тот элемент, что стоит посредине других.

(2) А кроме того, производить все прочее из густоты и разреженности ничем не отличается от того, чтобы производить все из тонкости или толщины, ибо тонкое — редко, а толстое, по-видимому, густое. Опять-таки производить все из тонкости и толщины — то же самое, что из величины или малости, поскольку у тонкого — мелкие частицы, а у толстого — крупные, ведь тонкое — это широко растянутое, то есть состоящее из мелких частей. Таким образом, получается, что и они разлагают сущность прочих вещей сообразно величине или малости. Следовательно, получается, что они распределяют все, сообразуясь с чем-то, и не будет у них просто что-то — огонь, а что-то вода или что-то — воздух, но одно и то же будет по отношению к чему-то — огнем, к чему-то другому — водой, а к чему-то третьему — воздухом. То же самое происходит и с теми, кто говорит, что элементов много, но различаются они величиной или малостью, ибо коль скоро малое определяется количеством (*τῷ ποσῷ*), то будет у величин относительно друг друга некая пропорция, так чтобы из имеющихся подобную пропорцию относительно друг друга одно необходимо было воздухом, другое — огнем, иное — землей, иное — водой, поскольку в больших содержатся пропорции меньших.

(3) Этого избегают те, кто полагает элементом огонь, но нелепость необходимо получается и у них, поскольку одни из них приписывают огню некоторое очертание, например, те, что делают огонь пирамидой, а кто из них рассуждает попроще, те

вообще говорят, что-де из очертаний самое острое — пирамида, из тел — огонь.

(4) Другие же развивают это толкование более изысканно, добавляя, будто все тела складываются из того, что имеет самые мелкие части, а следовательно, объемные очертания складываются из пирамид. А поэтому, коль скоро из тел огонь — самое тонкое, а из очертаний — пирамида имеет самые малые части и есть самое первое, первейшее же очертание — у первейшего тела, то огонь будет пирамидой.

(5) Другие же ничего не говорят относительно очертаний, но делают элементом лишь то, что имеет самые тонкие части, из которого — говорят они дальше, — возникает все прочее, как из нагромождения медной пыли. И те и другие сталкиваются с теми же самыми неудобствами: ибо если они делают первое тело неделимым, то ранее разнообразные суждения пойдут опять-таки и к этому предположению.

(6) Кроме того, такое толкование неприемлемо для тех, кто хотел бы рассматривать вещи с точки зрения естества. Ведь если всякое тело сопоставимо с телом по количеству, а величины подобомерных частиц, как и величины элементов, пропорциональны друг другу, например величины всей воды всему воздуху, а одного элемента — элементу, и подобным же образом во всех прочих случаях, далее, если воздух полнее воды, и вообще имеющее мелкие части полнее имеющего толстые части, то ясно, что и элемент воды будет меньше, чем элемент воздуха. Таким образом, если меньшая величина содержится в большей, то элемент воздуха окажется разложимым. То же относится и к огню и вообще ко всему, имеющему мелкие части.

(7) А если элемент окажется разложимым, то у тех, кто придает огню очертание пирамиды, получится, что частью огня не будет огонь, поскольку пирамида не складывается из пирамид. А кроме того, не всякое тело окажется либо элементом, либо состоящим из элементов (поскольку часть огня не есть ни огонь, ни какой-либо другой элемент).

(8) У тех же, кто определяет все величиной, получается, что есть еще прежде элемента некий элемент, а это уводит нас

в беспредельное, коль скоро разложимо всякое тело и даже элемент, состоящий из самых мелких частиц.

(9) Кроме того, им тоже приходится утверждать, что то же самое относительно чего-то есть огонь, а по отношению к другому — воздух, а в других случаях — вода и земля.

(10) У всех же, предполагающих единственный элемент, одна общая ошибка — та, что естественным они делают лишь одно движение, у всех тел то же самое. Ведь мы видим, что всякое естественное тело имеет начало движения. Таким образом, если все тела суть нечто одно, то и движение у них одно единственное, и чем больше в теле элементов, тем сильнее по необходимости будет оно двигаться этим движением, то есть, чем больше будет огня, тем быстрее оно будет двигаться своим движением вверх. Получается также, что и вниз более множественное будет двигаться быстрее. Следовательно, и на этом основании в добавление к прежним, когда было определено, что естественные движения многочисленны, — ясно, что элемент не может быть единственным.

(11) А коль скоро элементы не беспредельны и не ограничиваются одним, то необходимо им быть многочисленными и определенными.

Глава VI

Следует посмотреть прежде всего, вечны ли элементы или же, будучи некогда рождены, могут и сокрушаться. Дело в том, что когда будет показано это, станет ясно также, сколько их и каковы они.

Итак, быть вечными им невозможно, поскольку мы видим, что и огонь и вода и каждое простое тело могут разрушаться. Это разрушение должно быть либо беспредельным, либо остановиться. Таким образом, если оно беспредельно, то и время этого разрушения будет беспредельным, а следовательно, и время восстановления, поскольку каждое в иное время разрушается и в

иное складывается обратно из своих частей. Получается поэтому, что вне этого беспредельного времени есть еще иное беспредельное время, коль скоро время сложения беспредельно, а еще прежде его было беспредельное время разрушения. А следовательно, вне беспредельного возникает беспредельное же, что невозможно.

Если разрушение где-то остановится, то это будет либо неделимое тело, на котором остановится разрушение, либо разложимое, которое, впрочем, никогда не бывает разрушено, как, по-видимому, хочет представить это Эмпедокл.

Итак, неделимым оно не будет по высказанным прежде соображениям. Однако и разложимым оно не будет, даже и таким, которое никогда не бывает разобрано. Дело в том, что меньшее тело всегда легче сокрушить, чем большее. А следовательно, если некое множество сокрушается тем же сокрушением, которое разрушает его на меньшие части, то благоразумно предположить, что еще в большей мере претерпевает это меньшее. А мы видим, что огонь сокрушается двумя способами: так, либо его гасит противный, либо он гаснет сам по себе. Это же сокрушение претерпевает меньший огонь от большего и тем скорее, чем он меньше. Таким образом, элементы тел необходимо должны быть сокрушимы и некогда рождены.

(2) А коль скоро они некогда рождены, то рождение их может быть либо из бестелесного, либо из тела, а если из тела, то либо из какого-то иного, либо друг из друга.

(3) Итак, если мы решим, что они рождаются из бестелесного, то рожденное мы сделаем пустым. Дело в том, что все рожденное рождается в чем-то, которое будет либо бестелесным, либо имеющим тело, а если оно будет иметь тело, то в одном и том же месте окажется два тела, рожденное и существовавшее заранее. Если же то, в чем происходит рождение, бесполезно, то оно необходимо будет пустым и ограниченным, что невозможно, как было показано раньше.

(4) Однако, не выходит и так, чтобы элементы возникли из какого-то (иного) тела, поскольку получится, что какое-то тело было прежде элементов. Тело же это, если оно имеет тяжесть или легкость, будет одним из элементов, а, не имея ни ка-

кого побуждения к движению, будет неподвижным не математическим, а будучи таковым, не будет ни в каком месте. Дело в том, что, где тело покоится, там может оно и двигаться, причем, если по принуждению, то против естества, а если без принуждения, то по естеству.

Итак, если оно будет где-либо в каком-то месте, то это будет какой-либо элемент, если же не будет ни в каком месте, то ничто не будет состоять из этого, поскольку рожденное и то, из чего рождается, необходимо бывают вместе. А коль скоро не могут элементы возникнуть из бестелесного или из какого-то иного тела, то остается им возникать друг из друга.

Глава VII

Итак, следует еще раз посмотреть, каков способ возникновения их друг из друга, — таков ли он, как толкуют его Эмпедокл и Демокрит, или таков, как толкуют его те, что разлагают тела на плоскости, или же есть какой-то иной способ помимо этих.

Итак, последователи Эмпедокла и Демокрита забывают, что не возникают у них элементы друг из друга, но лишь кажется, что возникают. Ведь каждое, — говорят они, — существует внутри и как бы исходит из некоторого сосуда, а не возникает из какой-то материи, а перепады также не есть возникновение.

(2) Даже если возникновение происходит таким образом, тем не менее и здесь не обходится без нелепостей. Дело в том, что одна и та же величина при сгущении не становится, очевидно, тяжелее. Но это необходимо приходится утверждать тем, кто говорит, будто вода истекает из воздуха, существуя внутри него, поскольку, возникшая из воздуха, вода тяжелеет.

(3) Кроме того, одному из смешанных тел нет необходимости отдельно занимать всегда большее место, воздух же, возникшая из воды, захватывает большее место, становясь на большем месте более тонким.

Можно видеть это и в переходах, ибо при воспарении и кипении влаги лопаются охватывающие этот объем сосуды, поскольку ей становится тесно. Таким образом, если вообще нет пустоты и тела не растягиваются, как утверждают толкующие возникновение таким образом, то ясно, что это невозможно; если же есть пустота и растяжение, то и тогда нелепо, чтобы отделяющееся необходимо занимало бы всегда большее место.

(4) Необходимо, однако, отвергнуть и возникновение элементов друг из друга, коль скоро внутри определенной величины не существует беспределное число определенных величин. Дело в том, что когда из земли возникает вода, что-то отнимается у земли, коль скоро возникновение есть выделение одного из другого. И опять, когда из оставшейся земли возникает вода, все повторяется таким же образом. Следовательно, если это будет происходить всегда, получится, что внутри определенного существует беспределное, а коль скоро это невозможно, то элементы не возникают постоянно друг из друга. Итак, что элементы переходят друг в друга не путем отделения, доказано.

(5) Остается же им возникать, перепадая друг в друга. А это может быть двояко: то есть либо изменяются очертания, как из того же самого воска возникают шар или куб, — либо элементы распадаются на плоскости, как утверждают некоторые.

Итак, если при возникновении изменяются очертания, то неизбежно придется считать тела (элементов) неделимыми, поскольку, хотя тела и разложимы, частью огня не будет огонь, а частью земли — земля, по той причине, что и частью пирамиды будет вовсе не пирамида, а частью куба — вовсе не куб.

(6) Если же элементы возникают друг из друга путем распадения на плоскости, то прежде всего представляется нелепым, что не все возникает друг из друга, ведь им необходимо приходится утверждать это, что они и делают. Ведь трудно предположить, чтобы одно лишь было непричастно переходу, да и чувствам представляется иное, но все одинаково перепадает друг в друга. Вот и получается, что толкование явлений не согласуется с явлениями. А причина этого в том, что нехорошо взяты первые начала и все подгоняется намеренно под какие-то

ограниченные мнения. Дело в том, что следует, вероятно, чтобы у чувственных вещей были чувственные начала, у вечных — вечные, у сокрушимых — сокрушимые, и вообще начала были бы однородны своим подлежащим.

Они же в своей привязанности к этим элементам похожи на тех ораторов, что в речах защищают свои утверждения наперекор всякой очевидности, как если бы они имели истинные начала, позволяющие судить о некоторых вещах не из происходящего, но прежде всего исходя из конечной цели. Конечная цель творческих наук — произведение, тогда как цель естественного знания — то, что главным образом постоянно является нашему ощущению.

(7) А получается у них, что земля есть самый подлинный элемент и одна лишь она несокрушима, поскольку неразложимое несокрушимо и есть элемент, а земля есть единственное неразложимое на что-либо иное тело.

(8) Однако и в разложимых вещах этот избыток треугольников не слишком разумен. А происходит он от того, что в переходах элементов друг в друга треугольники составляются из неравных величин(ой).

(9) Кроме того, при таком толковании необходимо, чтобы возникновение происходило не из тела, поскольку когда все возникает из плоскостей, то оно уже не будет возникать из тела.

(10) К тому же им неизбежно приходится считать не всякое тело разложимым и вступать в спор с точнейшими из наук, которые даже и мыслимое считают разложимым, например, математические науки, а эти философы и чувственные вещи не все соглашаются признать разложимыми, желая спасти свои утверждения. Дело в том, что придавая каждому элементу очертания и тем самым разграничивая их сущности, необходимо делать элементы неразложимыми, ибо при том или ином разложении пирамиды или шара оставшееся не будет ни шаром, ни пирамидой. А следовательно, либо одна часть огня не есть огонь, но нечто, стоящее прежде этого элемента, поскольку все есть или элемент или состоящее из элементов, либо не всякое тело разложимо.

Глава VIII

Вообще же неразумны попытки придать простым телам определенные очертания. Во-первых, в этом случае получается, что целое не заполняется (элементами). Дело в том, что на плоскости три очертания, по-видимому, заполняют место: треугольник, четырехугольник и шестиугольник, а в объемных телах — только два: пирамида и куб, необходимо же, чтобы их было принято больше, поскольку элементов они делают больше.

(2) Далее, все простые тела очевидным образом принимают очертания охватывающего их места, особенно же вода и воздух. А следовательно, у элементов не может быть постоянных очертаний, ибо целое не охватывалось бы отовсюду тем, что заключает его в себе. Однако, если вода перестроится, то уже не будет больше водой, коль скоро различаются элементы очертаниями. Ясно, таким образом, что очертания элементов не определены. Однако это естество знаменует нам, по-видимому то же, что отвечает разуму. Ибо как и во всем прочем, подлежащему следует быть невидимым и бесформенным (поскольку тогда оно легче всего сможет принимать всякое устройство, как описано в «Тимее»), так и в элементах следует видеть как бы материю для сложных тел. Вот почему элементы могут перепадать друг в друга, поскольку различия выделяются соответственно их претерпеваниям.

(3) К тому же, как допустимо возникновение плоти, костей или иного какого-то сплошного тела? Ведь нельзя согласиться, что они возникают из этих элементов, поскольку путем сложения не возникает сплошное тело, равно как и путем сложения плоскостей, ибо из такого сложения производятся сами элементы, но не состоящее из элементов. Таким образом, если кто захочет четкого толкования и не примет с ходу подобного рода утверждений, он увидит, что те устраниют из существующего.

(4) Однако и претерпеваниям и могуществам и движениям не соответствуют очертания этих тел, что, собственно, и преследовали они, проводя такое разделение. Например, коль

скоро огонь легко движется, разогревается и загорается, то одни делают его шаром, а другие пирамидой. Дело в том, что эти очертания наиболее подвижны, поскольку захватывают меньше других и менее других устойчивы, а разогреваются и зажигаются легче других они потому, что одно из них целиком есть угол, а другое — наиболее остроугольно, а жжение и разогревание, — утверждают они, — происходит благодаря углам.

(5) Итак, и те и другие прежде всего заблуждались на счет движения. Дело в том, что хотя эти очертания наиболее подвижны, однако движение огня не так уж легко, поскольку огонь движется вверх и по прямой, те же очертания легко движутся по кругу так называемым движением качения.

(6) Далее, если земля из-за своей устойчивости и покоя есть куб, однако покоится она не в любом случайному, но лишь в своем собственном месте, а из чужого устремляется в свое, если не встречает препятствий, как и огонь и все прочее, то ясно, что и огонь и каждый из элементов в чужом месте будет шар и пирамида, а в своем собственном — куб.

(7) Кроме того, если огонь греет и жжет благодаря углам, то все элементы будут греть, один сильнее другого, поскольку все имеют углы, например, восьмигранник или двенадцатигранник. А по Демокриту даже шар пронизывает тела, будучи своего рода углом легко подвижным. Поэтому разница будет в том, больше или меньше, а что это ложно, не приходится объяснять. Вместе с тем, получится, что и математические тела будут жечь и греть, поскольку углы есть и у них и в них есть неделимые части и шары и пирамиды, особенно же если внутри их существуют неделимые величины, как утверждают эти философы: дело в том, что если одни жгут, а другие — нет, то следует поговорить о разнице, а не просто сказать так, как говорят они.

(8) Если же все горячее превращается в огонь, а огонь есть шар или пирамида, то все горячее непременно должно становиться шаром или пирамидой. Таким образом, вполне разумно, чтобы пронизывать нечто и так или иначе раскладываться сопутствовало очертанию, но чтобы пирамида производила пирамиды или шар производил бы шары — это

совершенная нелепость, подобная тому, как если бы кто считал, что меч должен раскладываться на мечи или пила на пилы.

(9) Кроме того, смешно придавать огню очертание, сообразуясь лишь с его способностью пронизывать вещи. Ведь огонь, как можно видеть, гораздо чаще заставляет вещи сжиматься и сворачиваться, чем разламываться. Дело в том, что распадаться он заставляет неоднородное, однородное же заставляет его сплачиваться, причем сплочение происходит само по себе (огонь лишь заставляет тело сворачиваться и собираться воедино), а разложение — дело случая (дело в том, что однородное, сплотившись, вытесняет чуждое). А поэтому огню следовало бы придавать очертания сообразно этим обоим свойствам или, что более справедливо, сообразно его способности сплачивать тела.

(10) К тому же, коль скоро теплое и холодное противоположны по могуществу, то невозможно придать холодному какое-либо очертание, поскольку это очертание должно быть противоположным шару, а для шара нет противоположного очертания. Вот почему все обходят это молчанием, однако полагается либо все определять очертаниями, либо ничто.

(11) Некоторые, пытаясь рассуждать о могуществе огня, противоречат сами себе. Ведь они утверждают, что холодное состоит из крупных частиц, поскольку оно сжимает тело и не проникает через поры. Ясно, однако, что и теплое определяется способностью пронизывать тела, а оно всегда состоит из мелких частиц. Получается, таким образом, что теплое и холодное различаются по величине и по малости, а не по очертаниям. А кроме того, если пирамиды бывают неравными, то большие пирамиды были бы не огнем и причиной горения, а чем-то противоположным. Итак, что элементы различаются не очертаниями, из сказанного ясно.

(12) А коль скоро главные различия тел суть различия претерпеваний, деяний и могуществ (ибо у каждого естественного тела, — утверждаем мы, — есть и деяния и претерпевания и могущества, то прежде всего следует поговорить о них, чтобы, рассмотрев это, мы усвоили отличие каждого от каждого.

Книга Четвертая

Глава I

Следует рассмотреть тяжесть и легкость, что есть каждая и каково их естество, а так же по какой причине имеют они такие могущества.

(2) Относительно них есть толкование, отвечающее нашим рассуждениям о движении. Дело в том, что мы говорили о тяжелом и легком как способном двигаться по естеству тем или иным образом. Их деятельностям не установлены названия, если не считать таковым побуждение. Поскольку исследование движения есть дело естественных наук, а тяжесть и легкость несут в себе как бы живое дыхание движения, то все используют (в своих рассуждениях) могущества тяжести и легкости, определяют же их только некоторые. Итак, познакомившись прежде всего с высказываниями других и будучи не в силах их решить, сколько и каких предметов необходимо разобрать для подобного рассмотрения, мы, пожалуй, выскажем о них лишь самое очевидное.

(3) Под тяжелым и легким подразумевается просто тяжелое и просто легкое или же тяжелое и легкое относительно чего-то другого, поскольку из имеющих тяжесть одно, мы говорим, легче, другое — тяжелее, например, медь тяжелее дерева.

Итак, о так называемом просто тяжелом и просто легком у прежних философов ничего не говорится, но говорится лишь о тяжелом и легком относительно чего-то другого. Ведь они говорят не о том, что есть тяжелое, а что есть легкое, но о том, что тяжелее, а что легче среди имеющего тяжесть.

(4) Вот откуда станет более ясно, что подразумевается. Дело в том, что одно рождено постоянно двигаться от середины, а другое — постоянно двигаться к середине. Я же говорю, что одно из них, движущееся от середины, движется вверх, а другое, движущееся к середине, — движется вниз, поскольку нелепо требование некоторых философов не считать в небе ничего верхом и низом. Дело в том, что они утверждают, будто тут нет ни верха, ни низа, коль скоро со всех сторон небо одинаково и откуда бы кто ни шел, каждый будет своим собственным антиподом.

(5) Мы же считаем верхом край всесущего, который и по установлению есть верх и по естеству стоит прежде.

Коль скоро небо имеет край и середину, то ясно, что у него будут и верх и низ, что, собственно, утверждает большинство философов, однако не слишком достоверно. А причина этого в том, что они не считают небо (шаром), подобным со всех сторон, но полагают, что вокруг нас есть только одно единственное полушарие. А если принять, что небо кругом таково и середина его приходится на середину вселенной (всесущего), то край придется называть верхом, а середину — низом.

(6) Итак, именуемое просто легким движется вверх и к краю, а простое тяжелое — вниз и к середине. Легкое же по отношению к другому и еще более легкое, при условии, что оба имеют тяжесть и равный объем, вниз будут двигаться быстрее, будучи быстрыми по естеству.

Глава II

Из тех, кто прежде нас подходил к рассмотрению этих вещей, пожалуй, большинство говорили только о такой тяжести и легкости, когда из двух тел, имеющих тяжесть, одно легче другого. Подходя таким образом они надеялись определить также и просто легкое или просто тяжелое, однако толкования их не отвечают делу.

(2) А выяснить это можно, если пройти несколько вперед. Дело в том, что более тяжелое и более легкое одни толкуют так, как это написано в «Тимее»: более тяжелое состоит из большего числа тех же самых частей, а более легкое — из меньшего числа, подобно тому, как больший кусок свинца тяжелее меньшего куска свинца же, а куска меди тяжелее больший кусок той же меди. Подобным образом и в каждом прочем виде тяжелее то, в чем преобладают равные части этого вида. Тем же самым способом объясняют они и почему свинец тяжелее дерева, — поскольку, говорят они, все тела состоят из каких-то тех же самых частиц или из одной материи, но это все скрыто от глаз.

(3) В таких же своих определениях они ничего не говорят о просто легком и просто тяжелом. А дело в том, что огонь всегда легок и устремляется вниз и к середине. А следовательно, не из-за малочисленности тех треугольников, из которых, по их словам, состоит каждое тело, огонь рожден двигаться вверх, — поскольку тогда состоящее из большего числа треугольников двигалось бы медленнее и было бы тяжелее. На самом же деле мы видим обратное: ибо чем больше огня, тем он легче и быстрее устремляется вверх. Так же и сверху вниз малый огонь будет двигаться быстрее, а большой — медленнее.

(4) Кроме того, коль скоро имеющее меньшее однородных частей, — говорят они, — легче, а имеющее большее таких же частей — тяжелее, воздух же и вода и огонь состоят из одних и тех же треугольников, различаясь лишь большим или меньшим числом их, почему и бывает одно из них легче, другое же — тяжелее, — то в таком случае будет некоторое множество воздуха, которое будет тяжелее воды. Происходит же как раз обратно: ибо всегда чем больше воздуха, тем сильнее он устремляется вверх, и вообще любая часть воздуха из воды устремляется вверх. Итак, одни философы разграничивают легкое и тяжелое таким образом.

(5) Другим же такой разбор показался недостаточным и, хотя они по возрасту и древнее теперешних, мыслили они новее о теперь толкуемых вещах. Ведь можно видеть, что некоторые тела, меньшие по объему, бывают тяжелее. Ясно поэтому, что

недостаточно сказать, будто одинаково тяжелые тела складываются из равных первоначал, ибо тогда они были бы равны и по объему.

(6) Тем, кто считает первейшими и неделимыми (частями) плоскости, из которых состоят тела, имеющие тяжесть, тем говорить об этом нелепо, скорее, это подобает тем, кто считает неделимые части объемными, — говорить, что большее из них есть тяжелейшее. А поскольку для каждого из сложных тел этот способ (толкования), очевидно, не походит, но меньшие по объему тела, как мы видим, зачастую бывают тяжелее, например, меньшего объема медь тяжелее шерсти большего объема, — то некоторые высказывают предположения об иной причине.

(7) Дело в том, — говорят они, — что тела облегчает содержащаяся в них пустота и тем самым большее (по объему) бывает легче, поскольку благодаря ей большая по объему часть бывает сложна из того же числа объемных частиц или даже из меньшего. И вообще, — говорят они, — всякий раз причиной легкости бывает содержание большей пустоты. Итак, их толкование таково.

(8) Тем же, кто разграничивает тяжелое и легкое таким способом, необходимо добавить, что в более легком не только больше пустоты, но и меньше объема, ибо если оно выступит из этой пропорции, то не будет легче. Ведь именно поэтому говорят, что огонь будет тем легче, чем больше содержит пустоты. Итак, получится, что много золота будет легче, чем мало огня, если только оно не содержит большего числа объемных частиц. Вот почему об этом следовало бы сказать.

(9) Итак, некоторые утверждают, что дело не в пустоте, причем одни из них никак не разграничивают легкого и тяжелого, например, Анаксагор и Эмпедокл. У тех же, кто разграничивает тяжелое и легкое, но отрицает существование пустоты, ничего не сказано о том, почему одни тела просто легкие, а другие — просто тяжелые, и одни устремляются вверх, а другие — вниз. Кроме того, там ничего не упоминается о том, что иногда большие по объему тела легче тел, меньших по объему, а также неясно, как им удается согласовать эти утверждения с тем, что (вполне) очевидно.

(10) Также и для тех, кто утверждает, что причина легкости огня — обилие пустоты в нем, — необходимо возникают те же затруднения. Дело в том, что объемных частей огонь имеет меньше, а пустоты — больше. Но вместе с тем будет некое множество огня, в котором объем и полнота превзойдут объем и полноту, заключенные в некотором малом множестве земли. Если же они и утверждают, что дело здесь в пустоте, то как определяют они просто тяжелое? Или как имеющее больший объем или как содержащее меньше пустоты. Таким образом, если они будут это утверждать, то будет некоторая величина земли, столь малая, что в ней будет меньше объемных частей, чем во множестве огня. Подобным же образом и если они определяют тяжелое и легкое по содержащейся в них пустоте, то всегда будет нечто, само по себе всегда устремляющееся вниз, более легкое, однако, чем нечто просто легкое и устремляющееся всегда вверх, а это невозможно, поскольку просто легкое всегда легче того, что имеет тяжесть и устремляется всегда вниз. К тому же, нечто более легкое не всегда бывает просто легким, потому как и среди тяжелых тел одно считается легче другого, например, вода легче земли. Однако и то, что пустота пропорциональна полноте, не разрушает затруднения, которое мы пытаемся объяснить здесь, поскольку и при таком толковании получаются столь же невозможные вещи. Дело в том, что будет ли много огня или мало, его объемные частицы сохранят одну и ту же пропорцию по отношению к пустоте. А вверх тем скорее устремляется огонь, чем его больше, а не чем его меньше, равно как и вниз устремляются золото и свинец чем быстрее, чем их больше, и так все прочее, имеющее тяжесть. Однако, если бы этим разграничивалось тяжелое и легкое, то ничего подобного не происходило бы.

(11) Нелепо также и то, что из-за пустоты тела устремляются вверх, тогда как сама пустота — вверх не устремляется. Но если пустое рождено устремляться вверх, а полное — вниз, и тем самым они суть причины и того и другого устремления для прочих тел, то не следовало бы рассуждать, почему из сложных тел одни легкие, а другие — тяжелые, но осталось бы

сказать только о полном и пустом, почему одно легкое, а другое имеет тяжесть, а кроме того, по какой причине полное и пустое не разделяются.

(12) Неразумно также делать для пустого какое-то место, как будто оно само не есть как раз место, — ведь если пустое движется, то необходимо должно быть какое-то место; из которого и в которое оно передвигалось бы.

(13) Что же, наконец, есть причина движения? Не пустота же, по крайней мере, поскольку движется не только она, но и объемное тело. То же самое получается и тогда, когда разграничивают иначе, например, делают одно тяжелее или легче другого благодаря величине или малости, или же выдвигают какую иную причину, приписывая всем телам только одну и ту же материю, или же несколько, но непременно противоположных друг другу. Дело в том, что если материя одна единственная, то не будет просто тяжелого и просто легкого, например, если составлять все из треугольников, а если существуют противоположные материи, например, пустое и полное, то нельзя будет указать причину, по которой тела, стоящие между просто тяжелым и просто легким, бывают тяжелее или легче друг друга или даже просто тяжелого и просто легкого.

(14) Определять же тяжелое и легкое величиной или малостью еще больше похоже на вымысел, чем прежние толкования. Тем же, кто выделяет каждый из четырех различных элементов, скорее удается избежать указанных ранее затруднений. Если делать одно естество у тел, различающихся величиной, то неизбежно получится то же самое, как если бы делали у тел одну единственную материю, то есть не будет просто легкого и устремляющегося вверх, но все будет либо плестись сзади, либо выталкиваться (вытесняться) вперед, и многих тел будет тяжелее, чем мало больших. А если это будет так, то получится, что много воздуха и много огня будет тяжелее, чем немного воды или немного земли, что невозможно. Итак, вот что говорят другие и вот каков способ их толкований.

Глава III

Мы же определим прежде всего то, что больше всего вызывает затруднений у некоторых, а именно, почему одни тела по естеству своему всегда устремляются вверх, а другие — вниз, иные же и вверх и вниз, а после этого поговорим о тяжелом и легком, а также о выпадающих им претерпеваниях, от какой причины происходит каждое из них.

(2) Итак, относительно того, что каждое тело устремляется в свое место, следует принять то же, что мы приняли относительно прочих возникновений и перепадов. Ведь поскольку существующих движений три, — одно по величине, другое по виду, третье по месту, то в каждом из них, как мы видим, перепад происходит из противоположного в противоположное или промежуточное (среднее между противоположностями), но не из случайного в случайное. Подобным же образом и двигательное не бывает случайным и действующим на случайное, но как различаются изменчивое и растущее, так переменное и прибыльное. То же следует принять и относительно двигательного и подвижного по месту, а именно, что оно не случайно и не обращается к случайному. Итак, если движется двигательно вверх и вниз имеющее тяжесть или легкое, а движимое бывает (подвижно) тяжелое или легкое по могуществу, то устремление каждого в свое место есть устремление в свой вид. А в таком случае скорее можно принять толкование древних о том, что подобное устремляется к подобному: ведь вообще — то этого не бывает. Дело в том, что если переставить землю туда, где теперь пребывает луна, то каждая из частей устремится к земле, но туда, где она находится сейчас. А следовательно, для всех подобных тел, не различающихся по свойственным им движениям, получается неизбежно то же самое, а именно, куда рождена устремляться одна частица, туда же устремляется и все.

(3) А коль скоро место есть предел объемлемого, а все движущееся объемляется верхом, низом, краем и серединой, и это становится в известном смысле видом ($\epsilon\acute{\iota}\delta\acute{o}\varsigma$) объемлемого, то устремление в свое место есть устремление к подобному.

Дело в том, что следующее по очереди подобно друг другу, а именно, вода — воздуху, а воздух — огню. Наоборот же толковать для средних можно, а для крайних — нет, то есть воздух подобен воде, а вода — земле, поскольку всегда верхнее так относится к тому, что под ним, как вид к материи.

(4) Исследовать же, почему огонь устремляется вверх, а земля — вниз, это все равно, что выискивать, почему оздоровительное, двигаясь и перепадая как оздоровительное, идет к здоровью, а не к белизне. То же относится и ко всему изменчивому. Но и увеличительное, перепадая как увеличительное, идет не к здоровью, но к преобладанию величины. Подобным же образом и каждое из этих тел перепадает одно в качестве, другое — в количестве, или в месте легкое движется вверх, а тяжелое — вниз, кроме тех тел, что имеют начало перепада в самих себе, — я разумею тяжелое и легкое, и тех, что имеют начало перепада вне себя, например, оздоровительное и увеличительное. Причем и они иногда перепадают сами из себя, и при малейшем движении извне идут одно к здоровью, другое — к увеличению. А поскольку одно и то же — оздоровительное и восприимчивое к болезни, то когда оно движимо как оздоровительное, то оно идет к здоровью, а когда как болезненное, то к болезни. А скорее тяжелое и легкое имеют, очевидно, начало этих движений само в себе, поскольку их материя ближе всего к сущности (субстанции), а знаменуется это тем, что устремление (перемещение) бывает у несвязанных тел и по рождению оно последнее из движений, а, следовательно, первым будет это движение по сущности.

(5) Итак, когда возникает из воды воздух, а из тяжелого — легкое, то происходит движение вверх. А вместе с тем, существует легкое, которое не возникает, но пребывает там. Ясно, что существующее в могуществе, идя в энтелехию, приходит там и в такое количество и качество, чего, сколького, какого и где есть эта энтелехия.

Та же самая причина и для того, чтобы уже существующие и сущие земля и огонь двигались в свое место, если нет препятствий. Так же и питание, когда нет помех, и здорови-

тельное, когда ничто не удерживает, устремляются прямо, а движет их то, что дало начало движению и то, что его возобновило, или его исток, как сказано в наших прежних рассуждениях: когда мы определили, что ни одно из этих тел не движет себя само.

Итак, мы сказали о том, по какой причине устремляется куда-либо каждое движущееся тело, а также что значит устремляться в свое место.

Глава IV

Теперь поговорим о различии тяжелого и легкого и о том, что с ними происходит. Итак, прежде всего определим так, как для всех представляется очевидным, а именно, что просто тяжелое — это стоящее ниже всего, а просто легкое — всплывающее надо всем. Говоря «просто», я имею в виду род и те тела, для которых не существует одновременно и тяжесть и легкость, а именно, любой величины огонь очевидным образом устремляется вверх, если не случается никаких препятствий, а любой величины земля устремляется вниз, и чем больше они, тем быстрее устремляются они тем же самым способом. Иначе приходится определить тяжелое и легкое для тех тел, которым присущи одновременно тяжесть и легкость. Дело в том, что и они всплывают над чем-то и стоят ниже чего-то, например, воздух и вода, (2) поскольку ни одно из них не есть просто легкое или просто тяжелое, ибо и то и другое легче земли (ведь любая их часть всплывает над землей), но тяжелее огня (ведь сколь угодно малая часть их стоит ниже огня), а по отношению друг к другу одно из них просто тяжелое, другое же — просто легкое. Дело в том, что сколь угодно много воздуха всплывает над водой, а сколь угодно мало воды стоит ниже воздуха.

(3) А коль скоро среди всех прочих тел одни имеют тяжесть, а другие — легкость, то ясно, что причина всего этого есть различие несложных тел: ибо смотря по тому, больше или

меньше их (простых частей) достанется какому-то телу, будет одно тело легким, а другое — тяжелым. Таким образом, следует рассуждать о простых телах, поскольку прочее сопутствует первоначальным телам, — что, как мы говорили, следовало делать и тем, кто объясняет тяжесть через полноту, а через пустоту — легкость.

(4) Получается, однако, что не везде одно и то же, как кажется, бывает легким или тяжелым благодаря различию первоначал. Я разумею, что в воздухе, например, кусок дерева в сто фунтов тяжелее, чем кусок свинца в один фунт, а в воде — легче. А причина этого в том, что все имеет тяжесть, кроме огня, и все имеет легкость, кроме земли. Земля же и то, что имеет земли как можно больше, неизбежно будут иметь тяжесть везде, вода же будет иметь тяжесть везде, но не в земле, а воздух будет иметь тяжесть везде, но не в воде и в земле.

(5) В своей же области все имеет тяжесть, кроме огня, то есть даже и воздух. А знаменуется это тем, что надутый пузырь весит больше, чем пустой, поэтому, если что-то имеет больше воздуха, чем земли и воды, тому в воде допустимо быть легче чего-то другого, а в воздухе — тяжелее, поскольку в воздухе оно не будет всплывать, а в воде всплывает.

(6) Что же есть просто легкое и просто тяжелое, ясно вот откуда. Я разумею просто легкое как то, что рождено всегда устремляться вверх, если нет препятствий, а тяжелое — как то, что рождено всегда устремляться вниз. Дело в том, что некоторые тела бывают и легкими и тяжелыми и не все, как полагают иные, имеет тяжесть, — ведь существование тяжелого признают многие другие философы, как и его постоянное устремление к середине. Но точно таким же образом существует и легкое; ибо мы видим, как сказано прежде, что состоящее из земли стоит ниже всего и устремляется к середине. Но середина есть нечто определенное. Итак, коль скоро есть что-то всплывающее надо всем, например, огонь, который даже и в воздухе очевидным образом устремляется кверху, тогда как воздух остается без движения, то ясно, что он (огонь) устремляется к краю. А следовательно, он не может иметь тяжести, ибо в таком случае

он стоял бы ниже чего-то иного, но тогда было бы что-то иное, устремляющееся к краю и всплывающее надо всем, что движется (туда же). На самом же деле ничего такого мы не видим. Итак, огонь не имеет никакой тяжести, а земля не имеет никакой легкости, коль скоро она стоит ниже всех и тем самым устремляется к середине.

(8) А что есть середина, к которой устремляется имеющее тяжесть и от которой устремляется легкое, — это ясно из многих (причин) и прежде всего из того, что ни одному телу недопустимо устремляться в беспредельное. Дело в том, что из невозможного ничто не существует и не возникает, а устремление происходит откуда-то куда-то. Наконец, мы видим, что под одинаковым углом огонь устремляется вверх, а земля и все, имеющее тяжесть, — вниз. Поэтому необходимо быть устремлению к середине. А получается ли это к середине земли или к середине вселенной (всесущего), если это одно и то же, — об этом будет другой разговор.

(9) А коль скоро стоящее ниже всего устремляется к середине, тои всплывающее надо всем неизбежно будет устремляться к краю той области, в которой оно совершает движение, поскольку середина противоположна краю, а стоящее ниже всего противоположно постоянно всплывающему. Вот почему разумно предположить, что существует два начала: тяжелое и легкое, ибо и мест существует два — середина и край. Существует также и нечто между ними, которое по отношению к каждому из двух будет считаться противоположным из них же: ведь промежуток есть как бы край (для середины) и середина (для края). Вот почему существует еще нечто иное, и тяжелое и легкое сразу, а именно, вода и воздух.

(10) Мы же утверждаем, что объемлющее принадлежит к виду (эйдосу), а объемлемое — к материи. И это различие есть во всех родах (во всяком роде), ибо и в количестве и в качестве одно есть как бы вид (эйдос), а другое — как бы материя. Так же и в том, что касается места, — верх принадлежит к определенному, а низ — к материи. Поэтому и в самой этой материи тяжелого и легкого: где по мощности одно — там материя тя-

желого, а где другое — там легкого. И материя одна и та же, бытие же не то же самое, подобно тому, как у болезненного и здоровительного одна материя, а бытие не то же самое, поскольку не то же самое быть больным или здоровым.

Глава V

Итак, имеющее такую-то материю — легкое и всегда устремляющееся вверх, а имеющее противоположную материю — тяжелое и всегда устремляющееся вниз, то же, что имеет отличные от этих материи, но относящиеся друг к другу так же, как первые, устремляется и вверх и вниз. Вот почему и воздух и вода имеют в свою очередь и легкость и тяжесть, к тому же вода стоит ниже всех, не считая земли, а воздух всплывает над всем, не считая огня.

(2) А коль скоро существует только одно, всплывающее над всем, и только одно, стоящее ниже всего, то необходимо должно быть еще два других тела, которые и стояли бы ниже чего-то, а над чем-то и всплывали. Таким образом и материй должно быть столько же, сколько их: то есть четыре, но четыре таких, чтобы одна была для всех общей, в особенности же, если они возникают друг из друга, но бытие (у всех четырех) должно быть разное.

(3) Так, ничто не мешает, чтобы в промежутке между противоположными (элементами) были и одни и больше, подобно тому, как в цветах. Дело в том, что «между» и «середина» могут иметь много значений.

(4) Итак, в своей области каждое из тел, имеющих и тяжесть и легкость, имеет тяжесть, земля же имеет тяжесть во всех областях и не имеет легкости, коль скоро нет ничего такого, над чем бы она всплывала. Вот почему стоит устраниТЬ лежащее ниже, как тело устремляется в ближайшую по очереди нижнюю область: воздух — в сторону воды, а вода — в сторону земли. Вверх же, в область огня, даже если устраниТЬ огонь, воздух

устремляться не будет, разве что по принуждению, подобно тому как вода увлекается вверх, когда ее поверхность сливается с поверхностью воздуха и засасывается вверх быстрее, чем устремляется обычным для воды устремлением вниз. Также и вода не устремляется в область воздуха никогда, за исключением описанного только что случая. Земля этого не претерпевает, поскольку поверхность ее не бывает единой плоскостью. Вот почему вода втягивается в раскаленный сосуд, а земля — нет.

И как земля не устремляется вверх, так и огонь не идет вниз, даже если устраниТЬ воздух, ибо он не имеет никакой тяжести, даже и в своей собственной области, равно как земля не имеет никакой легкости.

Вниз же устремляются, если устраниТЬ нижние два тела, поскольку дно из них просто тяжелое, стоящее ниже всего, а другое — тяжелое относительно чего-то другого, устремляющееся в свою область или в область того, над чем оно всплывает, благодаря подобию материи.

(5) Что различия необходимо делать для них равные, это ясно. Дело в том, что если бы у всех тел материя была одна, например, или пустое, или полное, или величина, или треугольники, то либо все устремлялось бы вверх, либо все устремлялось бы вниз, а другого движения не было бы; а следовательно, не было бы и просто легкого, коль скоро все предпочитало бы состоять из больших тел, нежели из более многочисленных, или быть возможно более полным. Это мы можем видеть и уже доказано, что устремление вниз всегда и повсюду одинаково, то же можно сказать и об устремлении вверх. Если бы пустое или нечто подобное устремлялось всегда вверх, то не было бы того, что устремляется всегда вниз. И некоторые из промежуточных тел устремлялись бы вниз быстрее, чем земля, поскольку во множестве воздуха было бы больше треугольников, или объемных или малых частиц. Однако ни одна часть воздуха очевидным образом не устремляется вниз. То же относится и к легкому, если кто-то заставит его изobilовать материи.

(6) Если же промежуточных тел два, то как они будут делать то, что свойственно делать воздуху и воде? Например,

если утверждать, что существуют пустое и полное. Итак, огонь есть пустое, поэтому и устремляется вверх, а земля — полное, поэтому и устремляется вниз, воздух же имеет больше огня, а вода — имеет больше земли. Дело в том, что тогда какое-то количество воды будет иметь больше огня, чем имеет его немного воздуха, а много воздуха будет иметь больше земли, чем немного воды, и тем самым какое-то множество воздуха быстрее устремится вниз, чем немного воды, а этого никогда и нигде очевидным образом не происходит. Итак, необходимо, чтобы как огонь устремляется вверх, имея то-то и то-то, например, пустоту, и не имея ничего иного, так и земля устремлялась бы вниз, имея полноту, а воздух устремлялся бы в свое место выше воды, имея то-то и то-то, вода же устремлялась бы вниз, имея это-то и это. Если же оба были бы из одной материи или из двух, а тогда и то и другое существовало бы для каждого из двух, то будет для каждого из двух такое количество, когда вода превзойдет немного воздуха в устремлении кверху, а воздух превзойдет воду в устремлении книзу, как мы уже не раз говорили.

Глава VI

Очертания бывают причиной не того, чтобы устремляться просто вниз или просто вверх, но того, чтобы устремляться скорее или медленнее. А по каким причинам, это нетрудно видеть. Дело в том, что теперь встает вопрос, благодаря чему плоские листы железа и свинца плавают на воде, тогда как более мелкие и менее тяжелые, если они круглые или длинные, например, иголка, устремляются вниз, а также почему некоторые предметы, благодаря своей малости, например, крупинки металла, земли или пыли, плавают по воздуху. Размышления обо всем этом не позволяют нам признать правоту Демокрита. Ведь он утверждает, что устремляющиеся вверх из воды теплые частицы удерживают распластанные тяжелые тела, а сжатые тела

тонут, поскольку удары, противодействующие им, немногочисленны. Однако еще более необходимо было бы утверждать это для воздуха, что он (Эмпедокл) и делает. Однако, выдвинув такое положение, разъясняет он его слабо. Так, он говорит, что «воспарение» движется (όρμāν) не в одном направлении, разумея это воспарение как движение устремляющихся вверх тел. А коль скоро из сплошных тел одни легко разлагаются, а другие — хуже, да и одним и тем же способом одно разлагается легче, а другие — хуже, то следует считать, что причины заключаются здесь. Дело в том, что легко разложимое легко меняет очертания и чем более одно разложимо, тем более оно податливо, воздух же более воды таков, а вода — более земли. Также и меньшее в каждом роде легче всего разлагается и раскалывается. Таким образом, распластанное задерживается потому, что оно охватывает много, а большее не так легко расколоть. То же, что имеет противоположные очертания, устремляется вниз, поскольку охватывает мало и легче разлагается. И к воздуху это относится еще больше, поскольку он легче разлагается, чем вода. А коль скоро тяжесть имеет некоторую силу, благодаря которой устремляется вниз, и сплошное имеет силу, благодаря которой не раскалывается, то они должны сталкиваться друг с другом. Так, если сила тяжести возьмет верх над силой, удерживающей сплошное тело от раскалывания и разложения, то принудит тело быстрее устремляться вниз, а если она окажется слабее, то тело всплынет кверху.

Итак, тяжелое и легкое и то, что с ним происходит, пусть будет определено у нас таким образом.

Библиография научных трудов Т.В. Васильевой

Концепция природы у Лукреция // «Вопросы философии», 1969, № 7.

Философия и поэзия Лукреция как выражение единого мироощущения (к вопросу об аутентичности рукописного текста поэмы «О природе вещей») // «Филологические науки», 1969, № 4.

Об отступлениях у Лукреция // «Вестник древней истории», 1969, № 4.

Эстетические принципы творчества Лукреция. (К вопросу об аутентичности рукописного текста поэмы «О природе вещей»). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1969.

Lucretiani carminis proemium duplex an non? (На лат. яз.) / Acta conventus XI «Eirene», Варшава, 1969; Античность и современность. М., «Наука», 1972.

О жанре поэмы Лукреция / «Вопросы античной культуры». Тбилиси, 1975.

Комментарий в изд. Секст Эмпирик. Соч. в 2 тт. / Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1975. Т. 2. М., «Мысль», 1976.

Неписаная философия Платона / «Вопросы философии», 1977, № 11.

Неписаная философия Платона (обзор) / Современные зарубежные исследования по античной философии. Реф. сборник. М., ИНИОН АН СССР, 1978.

Об одной неумирающей традиции классического образования. / Традиция в истории культуры., М., «Наука», 1978.

Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» (201с-210d) / Платон и его эпоха. М., 1979.

Дельфийский оракул о мудрости Сократа / Культура и искусство античного мира. М., ГМИИ им. А.С. Пушкина, 1980.

Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера / Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981.

Божественность «под игом» бытия. М. Хайдеггер о понятии ФУΣΙΣ / Философия. Религия. Культура. М., «Наука», 1982.

Комментарии к поэме Лукреция «О природе вещей» / Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983.

Философия и поэзия перед загадкой природы / Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983.

Афинская школа философии. (Философский язык Платона и Аристотеля). М., «Наука», 1985.

Символы человека у Платона / Античная культура и современная наука. Сб. К 90-летию А.Ф. Лосева. М., «Наука», 1985.

Стоическая концепция природы и поэма Лукреция «О природе вещей» / Эллинистическая философия. Современные проблемы и дискуссии. М., 1986.

Об «идеях» аристотелевской «Метафизики» / Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986.

Елена Прекрасная Истина и призрак / Историко-философский ежегодник 1987. М., «Наука», 1987.

Стихослагающая герменевтика М. Хайдеггера / Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., «Наука», 1987.

Рациональное и иррациональное перед лицом истины и совести (рецензия) // «Философские науки», 1988, № 5.

Критерии эпикурейской «каноники» в интерпретации Лукреция и Цицерона / Из истории философского наследия древнего средиземноморья. Ч. 1. М., 1989.

Писаная и неписаная философия Платона / Материалы к историографии античной и средневековой философии. М., 1990.

Востребовать невостребованное наследство (рецензия) // «Вопросы философии» 1990, № 10.

Платоновский вопрос сегодня и завтра // «Вопросы философии» 1993, № 9.

М.К. Мамардашвили. Лекции по античной философии. М., 1997.
М.К. Петров. Античная культура. М., 1997 (рецензия) // «Вопросы философии» 1998, № 7.

А.В. Михайлов. Языки культуры. М., 1997 (рецензия) // «Вопросы философии» 1998, № 11.

Путь к Платону. М., Изд-во «Логос», «Прогресс-Традиция», 1990.

Платоновский корпус и система философии Платона (Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук). Москва, 1999.

П.П. Гайденко. Прорыв к трансцендентному. М., 1998 (рецензия) // «Вопросы философии», 1999, № 10.

Комментарии к курсу истории античной философии. Пособие для студентов. М., Издатель Савин С.А., 2002.

Васильева Т.В.

Семь встреч с М. Хайдеггером

редактор-составитель *Трубникова Н.Н.*
оригинал-макет *Бугай А.Н.*

Изд. лиц. ИД № 01832 от 22.05.2000 г.

Подписано в печать 11.12.2003
Формат 60x90¹/₁₆. Печать офсетная
Бум. офсетная. Печ. л. 21.
Тираж 1000 экз. Заказ № 9247

Издатель Савин С.А.
Москва, Руновский пер., д. 11/13
т. 939-20-44

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



Научная библиотека НГУ



1800192152



Только раз бывает в жизни встреча, которая завязывает нить судьбы, открывает человеку свое дело на земле, помогает познать самого себя. Такой встречей стало для автора знакомство в 1964 г. с произведениями тогда еще здравствовавшего немецкого философа М. Хайдеггера.

Предлагая читателю свои семь встреч с М. Хайдеггером, автор-переводчик, герменевт, надеется показать ему Хайдеггера и знакомого, и уникального. Это персональный Хайдеггер, причем в основном еще прижизненный. Вернее он других или нет? В герменевтике вопрос так не стоит. Он был таким еще тридцать-двадцать лет назад. Он и есть такой. Это его судьба.

ISBN 5-902121-06-X

9 785902 121060