

Новая методология прочтения Аристотеля в контексте исследований Алексея Чернякова

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

Аннотация: Особенность аристотелева философского текста такова, что он в определенный момент неприметно переводит понятия метафизического дискурса в онтологический. Превентивное восстановление исходного метафизического сценария тех или иных понятий позволяет обнаружить место/момент, где происходит их спонтанное перетолкование. Выявление порога смыслового «пересчета», как некая герменевтическая процедура, является своего рода новой методологией прочтения Аристотеля. В соответствии с ней необходимо рассматривать понятия и категории философии Стагирита, особенно авторские, не как представительства значений, раскрывающие свое содержание в основном тексте (данная стратегия в случае Аристотеля не работает), но как самостоятельные метатексты, толкование которых поначалу может показаться тематически отвлеченным мероприятием. Применение сценариев метатекста в философии Аристотеля позволяет открыть новые перспективы ее понимания.

Ключевые слова: Аристотель, Черняков, сущее первой категории, субстрат, душа, движение, энергия, энтелехия, восприятие, чувство, форма без материи, непосредственно данная дифференция, сличение дифференций, различающая инстанция, не-сущее, сущее как сущее.

Памяти
Алексея Григорьевича
Чернякова

Повышенное внимание к философии Аристотеля сегодня не случайно, как представляется, именно там нас ждут ответы на вопросы, которые пугают своей злой безответностью. Одним из таких является вопрос об основании — основании всего сущего, в т. ч. нашего существования, наших мыслей, поступков, выбора, решений. Сегодня, как никогда прежде, мы оказались в поиске такого основания. Почему сегодня и почему именно основания, а не чего-либо иного? Потому что в отношении основания хочется окончательно и бесповоротно что-то понять, в чем-то разобраться, заручиться гарантиями и обязательствами. Заручиться в том, чтобы более не было неопределенности в делах и намерениях, чтобы более не случалось так, чтобы мы не знали, что нам делать и как быть.

Но вот как раз с неопределенностью сегодня все обстоит прямо противоположным образом. Она беспрепятственно проникает во все сферы жизни: частную, общественную, научную, политическую, международную. Отсюда такое неодолимое стремление к истокам человеческой мысли. С какими намерениями мы туда направляемся? Ведь так уже было,

когда мы пытались самостоятельно, без специальной подготовки прикоснуться к древним истокам знания. Правда, этот порыв быстро остывал, и тому сопутствовали следующие причины. Первая — переводы. Довольно обстоятельно это объясняет Евгений Викторович Орлов: «Современные читатели в большинстве случаев знакомятся с философией Аристотеля в переводах его сочинений на русский, английский, немецкий и другие языки. Эти переводы могут как помогать, так и затруднять понимание философии Аристотеля. Проблема философского перевода многогранна. Одна из важнейших составляющих этой проблемы — представление на языке перевода словаря ключевых философских терминов философа»¹. Вторая причина связана с тем, что Аристотель — автор многих собственных понятий, при этом некоторые из них имеют «грамматически необычайный склад»², и тогда задача переводчика усложняется: контекст переведенного понятийного предложения должен коррелировать с базовым авторским текстом, что, к сожалению, не во всех переводах было соблюдено. Наконец, третья причина связана с тем, что без проводника-профессионала и одновременно наставника мы, будучи обывателями в мире философии, едва ли смогли бы сколько-нибудь продвинуться в понимании текстов Стагирита.

Проделав соответствующую работу над ошибками, мы предпринимаем очередную попытку прочтения Аристотеля, ставя перед собой задачу выявления некоего интерпретативного метода. В отношении перевода, как основного текста, так и авторской аристотелевой терминологии, мы будем придерживаться неоконченного перевода Розанова В.В. «Метафизики» Аристотеля. Относительно иных текстов Стагирита мы доверяем переводам Алексея Чернякова и, соответственно, его редакции других переводов. Теперь по поводу спутника и одновременно наставника в нашем любительском путешествии по Аристотелю. В этой роли мы также видим Алексея Григорьевича Чернякова — выдающегося советского и российского философа, безвременно ушедшего от нас в 2010 г. в возрасте 55 лет...

Докторская диссертация Алексея Григорьевича, защищенная в 2001 г. в Амстердамском свободном университете, носит, между прочим, следующее название: «Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера»³. Заявленный масштаб исследования говорит сам за себя. Как нам видится, профессиональной академической философии еще предстоит дать оценку столь уникальному по своему охвату и аналитической глубине исследованию. Но сегодня нас интересует Аристотель, поскольку, повторимся, с практической повседневной точки зрения степень внимания к проблеме основания, в т. ч. основания современного уклада жизни, как выражаются на англоязычных территориях, *it's not up to scratch* — оставляет желать лучшего.

По поводу философских текстов Алексея Чернякова. Они предельно смыслонагружены. Здесь минимальны атрибуты, присущие стандартам научного текста, как то: элементы полемики и научной публицистики, обзоры идей, школ, традиций и т. д. В случае авторского текста Чернякова мы имеем дело преимущественно с мыслительными

¹ Орлов Е.В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля. <https://transcendental.ucoz.ru/Vox-2-orlov.pdf>

² Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (I. III. 1). С. 37–38.

³ Информация из Википедии.

генерациями высокой интенсивности. Но чтобы подобраться к мысли Алексея Григорьевича, найти к ней ключ, необходимо принять определенную исходную ситуацию мышления, суть которой состоит в следующем: когда мы что-то чувствуем, мыслим, чем-то руководствуемся и затем как-то действуем, то это возможно лишь в единстве с тем, что одновременно чувствуется, мыслится, действует. Одно невозможно без другого, как бы это тавтологично не звучало. Так вот основная мысль Чернякова берет свое начало в том, что не будь этого чувствования, мышления, действия, сбывающихся определенным образом самостоятельно в некоем субстратном измерении, мы сами едва ли могли бы что-то конкретное чувствовать, мыслить, действовать, ко всему прочему вообще быть. Черняков различает эти темпоральные сценарии, попутно заметим, что именно в их различении черпается неиссякаемое богатство его мысли.

Однако не следует думать, будто мы нашли некий универсальный ключ к трактовке сложнейших текстов Чернякова. Возможно, даже наоборот, мы ступаем на крайне шаткую почву, упраздняющую ориентиры и зацепы, надежду на то, что когда-то в сознании наступит момент устойчивости и упорядоченности.

Изначальный предмет видения: неименуемое в видимом

За простым и малозаметным примером из области повседневного бытия «видит и заодно уже увидел» скрывается метафизический корень философии Аристотеля, «выдающий на-гора» зачастую весьма запутанные логические конструкции. Но именно такие «запутанные конструкции» представляют для нас неподдельный интерес⁴. «Рассмотрим подробнее... пример: $\acute{\omicron}\rho\alpha \acute{\alpha}\mu\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\epsilon$ («видит и заодно уже увидел»)...

Спрашивают: «Можно ли одно и то же одновременно ($\acute{\alpha}\mu\alpha$) делать (инфинитив настоящего времени) и уже сделать (по-гречески — инфинитив перфекта)?» Неискушенный собеседник отвечает «нет» и попадает впросак, поскольку на это возражают: «Но ведь можно

⁴ Чтобы развернуть в достаточной мере аналитическую панораму аристотелева выражения, Алексей Григорьевич цитирует Стагирита, ссылаясь на «свой (откровенно «толкующий») перевод этого фрагмента». Со своей стороны добавим, что качественный перевод Аристотеля на русский язык — событие редкое и уникальное: «Поскольку среди действий ($\pi\rho\acute{\omicron}\xi\tau\iota\varsigma$), у которых имеется предел, ни одно не есть само по себе цель, но все они относятся к средствам, направленным на достижение цели (подобно тому как лечение похуданием направлено на то, чтобы вызвать худобу), и поскольку, когда некто заставляет [пациента] похудеть, он участвует в движении таким образом, что само то, ради чего происходит движение, здесь еще не имеется в наличии, такие промежуточные действия нельзя отнести к действиям в строгом смысле слова, по крайней мере — к совершенным действиям: ведь каждое из них не есть само по себе цель. Однако в совершенном действии цель должна быть уже налицо, и при этом оно должно оставаться действием. Так, например, некто видит и заодно уже увидел, понимает и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. Но неверно, что некто учится и уже выучился или лечится и уже вылечился. Некто живет хорошо и заодно уже обрел хорошую жизнь, испытывает счастье и уже счастлив. А если бы это было не так, то действие должно было бы когда-то прекратиться, как в случае, когда врач вызывает у пациента худобу, а в наших примерах так не происходит, но, напротив, некто живет и уже жив. Так что одно следует называть движениями, а другое — энергиями. Всякое движение не закончено (не завершено): лечение похуданием, обучение, ходьба, строительство. Все это — движения, и именно незаконченные. Ведь неверно, что некто идет и уже пришел, или строит и уже построил, или рождается и уже родился, словом, неверно, что нечто движется и уже совершило движение, это разные вещи. Но одновременно некто видит и увидел одно и то же, и точно так же — усматривает умом и уже усмотрел. Так что, такое действие я называю энергией, а те, что были упомянуты выше, движениями». Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 61–64.

одно и то же в одном и том же отношении видеть и заодно уже увидеть». В тексте «Метафизики» формула «видит и одновременно увидел» — не просто эристический троп, но (в числе других примеров) важнейший способ артикулировать различие между совершенными и несовершенными действиями...

Может быть, дело здесь в том, что «предметом видения» не следует считать пространственную вещь?..

Видение есть всегда видение чего-то, но это «что-то», сам исходный предмет видения, строго говоря, не именуем. На него можно только указать в речи, используя имя как жест указывания...

«Еще не рассмотрел» выражает отношение к определенному предмету. При этом рассматривание предполагает заранее выбранный способ соотноситься с предметом, а значит, заранее установленный смысл предметности...

Но «вижу» всегда означает «вижу и уже увидел нечто». Изначальный предмет зрения так же неустраним, как и не именуем. *Что* он есть, собственно говоря, не имеет значения. Я вижу и уже нахожусь в действительности, полноте видения как видения. Появившиеся позже аспекты видимого (увиденного) могут «завершить» форму вещи, но не форму видения или видение-как-форму»⁵.

В приведенных выше аналитических текстах сконцентрирована основная проблематика, причем не только данного параграфа, но и всего исследования в целом. Итак, «видит и заодно уже увидел». Можем ли мы при этих словах спохватиться, почувствовав какую-то лично нас затрагивающую проблему, и начать размышлять, пусть второпях, опасаясь запутаться и не успеть? Спросим на манер того, как спрашивает Аристотель: что видит и заодно уже увидел? Сам вопрос словно подсказывает, что спрашивается о двух разных вещах. Но даже если мы спрашиваем об одном: «что видит?», *то ответ всегда будет не о том, о чем вопрос*. На вопрос: что есть то, что видит, приходит ответ: вот оно некое сущее, которое не просто есть («видит»), но и было («уже увидел»). Очевидно, спрашиваемое и отвеченное находятся в некотором отношении друг к другу. То, что видит, отклонено тем, что уже увидено, причем попутно утверждается, что увидено нечто такое, что и прежде было. Таким образом, то, что 1) есть в качестве того, что есть и заодно уже было, обнаруживает себя в противостоянии тому, что 2) есть в качестве некоего непреходящего и, соответственно, никогда не отходящего в прошлое «теперь». Если мы сможем удержать модус вопрошания неизменным, то получим квазиответ, в то время как само вопрошаемое останется *неименуемым исходным предметом*.

Черняков замечает: *исходный предмет видения неименуем*. Но он не только неименуем, продолжаем мы, он не виден, оставаясь в поле зрения как незримое (неразличенное) присутствие. Почему изначально предмет невозможно именовать и различать? Потому что он ко всему прочему неуловим. Стало быть, когда речь заходит о неименуемом, подразумевается какое-то движение. Какое? Аристотель говорит о движении, которое «происходит «из подлежащего в подлежащее»»⁶ (ύποκειμένου). Как следует понимать движение исходного предмета «из подлежащего в подлежащее», о чем

⁵ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 64–66.

⁶ Там же. С. 68.

Аристотель говорит, как о само собой разумеющемся? Особенность *исходного предмета* состоит в том, что он виден только в момент схождения из одного своего не различенного, но видимого, места — в другое.

Пусть наши размышления не покажутся излишне громоздкими, но, во-первых, такой уровень рассмотрения задает Черняков, во-вторых, речь идет о метафизических конструкциях (метатекстах), призванных выступить объяснительными сценариями по отношению к текстам Стагирита, хотя это пока не столь очевидно.

Мы говорим о присутствии неразличенного. Насколько возможно различить неразличенное? «...*Может быть, дело здесь в том, что «предметом видения» не следует считать пространственную вещь?»* — спрашивает Черняков. Наверное, странно слышать нечто подобное в век одержимости точными исчислениями и т. н. высокими технологиями. Необходимо постоянно иметь в виду, что у Аристотеля мы сталкиваемся с особым, не вполне поддающимся экспликации, способом данности. О чем идет речь?

Присутствие неразличенного дает понять, что нечто не видно. Не видно не потому, что оно удалено, загорожено, отодвинуто за преграду, упрятано, напротив, оно находится на виду, среди вещей, — просто способ их различения не дает увидеть данное нечто, что оставляет его в неразличенном. Но вот что важно: неразличенное, будучи несхватываемым и именуемым, «пробегая» через явь, скрывается в ней *тем же* движением. Вопрос: это движение — действие совершенное или несовершенное? Судя по всему, разговор идет о движении, которое, согласно логике Аристотеля-Чернякова, представляет собой несовершенное действие (бесконечное пред-действие). — «Несовершенные действия, пока они действительно совершаются, еще не достигли цели. Цель им внеположна, достижение цели, ее исполненность, энтелехия, полагает предел действию»⁷. Более того, несовершенное действие — это еще не энергия, хотя, возможно, ее исток.

Мы еще не успели толком ступить на поле аристотелевой проблематики, как повседневная бытовая ситуация: *ὄρα ἄρα καὶ εἶώρακε* («видит и заодно уже увидел») начинает «перегружаться» разными сомнительными словоупотреблениями: неразличенное, несхватываемое, именуемое, исходный предмет видения и т. д. А тут еще движение и энергия... Почему мы уверены, что движение и энергия — это то, что нам хорошо знакомо и понятно? Внимательное прочтение Аристотеля развеивает подобного рода заблуждения. Даже простое событие чувственного восприятия представляется Стагиритом как сложнейшая философская драма, и человек в ней отнюдь не главный актер. Но об этом позднее.

Откуда и как появляется в аристотелевом «несовершенном действии» энергия? Она возникает, как бы парадоксально это ни звучало, из тотальной внеположности несовершенному действию. Что ему внеположно? Ему внеположно оно само, но только в том случае, когда оно перестает быть несовершенным и обретает направление, причину, цель. Алексей Григорьевич замечает: «Когда речь идет о движениях, действия, выраженные настоящим временем и перфектом, различаются»⁸. Ведь в движении, не опосредованном причиной и целью, различие настоящего времени и перфекта также ничем не опосредовано. Это значит, что в несовершенном действии перфект и презенс даны одним простым актом, одним движением, они отличны, но в то же время равны. Нет связи, опосредующей

⁷ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 63.

⁸ Там же.

равенство, соответственно, нет и опосредствования их отличия. Насколько возможно познание столь странного вида единства различий, в котором равенства и различия есть сразу, непосредственно, как простое одно?

Необходимо признать: в аристотелевых текстах мы имеем дело со специфической данностью, любая попытка постижения которой вступает с ней в тотальное противоречие. Либо под сомнение ставится возможность ее постижения, либо сама данность. В какой бы форме ни совершалось постижение, оно актуализуется при ином метафизическом алгоритме, нежели постигаемый объект, так и оставшийся неразличимым, неизменным. Одно и другое возможны как разные аспекты. Познание, с одной стороны, преследует *исходный предмет*, чтобы идентифицировать его, попутно обретая собственную мотивационную энергичную полноту, с другой стороны, одновременно отталкивается от него, становясь внеположной ему формой (различие), дабы не утратить собственное (едва уловленное) бытие.

Итак, несовершенному действию (или движению «из подлежащего в подлежащее») неизбежно и перманентно что-то внеположно. Ему внеположен протест против способа бытия несовершенного действия. Спросим себя: против чего протестует восприятие того и тогда, что и когда оно воспринимает? Очевидно, то, как есть различительное видение, принципиально не согласуется с тем, как есть его предмет (*исходный предмет*, движение). «Помимо того, что заключается в отрицании, присоединяется различие»⁹, — говорит Аристотель. Это значит, что отрицание и противостояние, будучи элементами различительного акта, не должны рассматриваться как разделы формальной логики. Чему, в таком случае, противопоставит само визуальное действие? Оно противопоставит тому непреложному факту, что изначальный предмет *есть и одновременно не есть*. Но тогда активность зримого должна показать иной (свой) способ бытия. Простому ничем не опосредованному движению, способ бытия которого определяется формулой *есть и одновременно не есть*, противопоставит энергия, обретающая выражение (также не опосредованное): *было и одновременно быть снова*.

Скажем то же самое, но в понятиях темпорального тезауруса: времени неустойчивых величин исходного, неизменного и неразличенного противопоставит общезначимое (хронологическое) время его постижения.

Как данное противостояние вырастает в действие, тем более в энергично наполненное? Оно таково, когда оно уже сразу ($\acute{\alpha}\mu\alpha$) и действие, и его цель, и причина, — действие-деятельность, объединяющая в одно *есть и быть*. Насколько возможно объединить два сценария, самостоятельно разыгрываемых каждый на свой лад, не разбив их на элементы? Между настоящим временем и перфектом, говорит Алексей Григорьевич, ставится знак равенства. Но поставить знак равенства, особенно когда между его частями нет никаких признаков равенства, еще не означает понять, как это равенство возможно. Очевидно, мы имеем дело с актом энергичного (принудительного) равенства во имя бытия.

Из каких темпорально-топологических элементов состоит аристотелева формула: $\acute{\alpha}\mu\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\omega\rho\alpha\kappa\epsilon$ («видит и заодно уже увидел»)? *Было/быть*, преследуя *есть/не есть*, настигая, вклиниваясь, останавливаясь на полпути к *не есть*, принуждая повернуть вспять,

⁹ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (IV. II. 8). С. 123.

чтобы на месте *не есть* — оказалось *было*, само в итоге оказывается анонимным (бессубъектным), одновременно теряя субъекта преследования. В процессе отбрасывания неактивных сегментов *быть/не есть* в конечном счете остается искомое свидетельство «видит и заодно уже увидел». Мы наблюдаем здесь два смысловых меморандума: 1) то, о чем сказано, что оно *Есть*, есть потому, что оно *было*, и 2) *то*, что есть (*ὄλοκεῖμενον*), — есть как нечто не именуемое, не рассматриваемое, *всеобъемлющее видящее*, «изначальный предмет», «жест указывания», подлежащее. Алексей Григорьевич говорит: «Изначальный предмет... так же неустраним, как и не именуем», поэтому образованное свидетельство «видит и заодно уже увидел» отсылает к чему-то отсутствующему и в то же время подразумеваемому, не именуемому и одновременно неустранимому.

Отныне то, что *есть* (сущее), удостоверено и подтверждено тем, что было (род, вид, традиция, преемственность, память, история и т. д.). А всякая иная форма *есть* уже одним понятием (именем) сущего перенаправлена в сторону незримой пред-субъектности и одновременно неименуемости последней. «Еще не рассмотрел» выражает отношение к определенному предмету. При этом рассматривание предполагает заранее выбранный способ соотноситься с предметом, а значит, заранее установленный смысл предметности...»¹⁰. Т. е. рассматривание предполагает принципиально иной предмет, иной модус отношений, в котором обращаются *заранее установленные* признаки предметности. Поставив знак равенства между «еще не рассмотрел» и «рассматриванием», получим *грамматически необычайный склад* (Розанов В.В.): *вижу и уже увидел нечто*. «Но „вижу“ всегда означает „вижу и уже увидел“». Изначальный предмет зрения так же неустраним, как и не именуем. *Что* он есть, собственно говоря, не имеет значения. Я вижу и уже нахожусь в действительности, полноте видения как видения. Появившиеся позже аспекты видимого (увиденного) могут „завершить“ форму вещи, но не форму видения или видение-как-форму»¹¹, — говорит Черняков.

Как выяснится в дальнейшем, при определенных обстоятельствах, когда проблема основания сущего, проблема истока и первопричины, постоянности и устойчивости в пространстве непрерывной изменчивости становится центральной, вопрос: *что* есть изначальный предмет, или $\delta \text{ ποτε } \delta \nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \text{ } \tau\acute{o} \text{ } X / \text{ } \tau\acute{o} \text{ } \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota \text{ } \tau\omega \text{ } X$ — «будучи чем некое X есть то, что оно есть?», не просто обретает особое значение, но принимает на себя статус единственно существенного.

Логика воспринимающего подлежащего (*ὄλοκεῖμενον*)

Как бы экстравагантно это ни выглядело, но в аристотелевом сущем, о котором сказано «видит и заодно уже увидел», участвует несколько метафизических проектов восприятия (соответственно, несколько сущих). Само действие смотрения структурно состоит из разных сценариев созерцания, в которых свои предметы, свои различительные инстанции. Но все же базовой является ситуация, когда видящий и видимое опираются на некое общее суверенное восприятие, а именно, *всецело воспринимающее* (*ὄλοκεῖμενον*). Вне

¹⁰ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 66.

¹¹ Там же.

этого воспринимающего взор, видящий множества множеств, никогда не сможет сосредоточиться на чем-то одном.

Алексей Черняков высказывается по этому поводу следующим образом: «Перед нами такая дилемма: либо 1) будет два разных чувства, воспринимающих зримое (цвет), — само зрение и это второе чувство, воспринимающее зрение и, как следствие, воспринимающее зримое, либо 2) зрение будет воспринимать само себя. Если мы примем первую возможность, то должны будем продолжить рассуждение следующим образом. Упомянутое второе чувство должно нами восприниматься, когда мы действительно чувствуем. И тогда необходимо либо ввести третье чувство — чувство второго чувства — и продолжать так до бесконечности, либо принять, что существует такое чувство, которое воспринимает само себя. Но в этом случае непонятно, на каком именно этапе чувства чувства чувства... мы должны остановиться. И почему бы не сделать этого с самого начала? Т. е. почему бы не допустить, что зрение способно некоторым образом воспринимать само себя, раз уж какое-то чувство обладает такой способностью?»¹²

Попутно отметим, что *зрение, способное некоторым образом воспринимать само себя*, у Аристотеля так или иначе связано с понятием энергии. Восприятие как различие общего непосредственного и частных/опосредованных восприятий берет свое начало в понятии энергии. Как известно, энергия в ее аристотелевской интерпретации являет собой единство (равенство) действия, цели, причины, — т. е. единство действия-деятельности, объединяющей в одно *есть* и *быть*. Причем, когда Черняков говорит, что «энергия-деятельность чувства и энергия-действительность-действенность предмета есть одна и та же энергия»¹³, то нужно поставить вопрос об истоке данного вида единства: какова сущность, осуществляемая самим этим единством? «Перед нами совместно, одновременно, сразу (без временного промежутка) — совершающееся в настоящем времени (*tempus praesens*) действие-деятельность и, с другой стороны, «состояние, последовавшее за действием и имеющееся в наличии в настоящее время»¹⁴, — говорит Алексей Черняков.

Мы вынуждены возразить, поскольку опираемся на методологическое положение, согласно которому всякая зримая форма сущего черпает свой исток в некоем противостоянии способу, каким есть несовершенное действие. Напомним: несовершенное действие, будучи не схватываемым, не идентифицируемым, не именуемым, уже всегда «проскочило» через явь и скрылось в ней же *тем же* профилем. Такое движение описывается формулой *есть и одновременно не есть*.

Как столь загадочную бытийную формулу «переписывает» энергия? Она *пронзает* простую данность: *есть / не есть* границей, по ту сторону которой, как замечает Аристотель, «развертываются» измененные определения сущего. Каковы последствия такого пронзания? «Аристотель говорит (*Phys. V 1*), что движение — *один из видов* изменения (*μεταβολή*) наряду с возникновением и уничтожением. Как всякое изменение, движение *с о в е р ш а е т* с я „из чего-то“ (*terminus a quo*) „во что-то“ (*terminus ad quem*), но при этом в отличие от возникновения/уничтожения движение происходит „из подлежащего в подлежащее“.

¹² Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 115.

¹³ Там же. С. 75.

¹⁴ Там же. С. 64.

Подлежащим (ὕποκειμενον) называется здесь все то, что может быть явлено посредством утверждения (225 a 6 f.), т. е. некоторый положительный термин. Такое определение подразумевает, что в случае движения мы всегда можем указать некое неизменное сущее первой категории (сущность), в котором происходит изменение. Изменяется некоторое определение такого сущего. При этом в самой „категории сущности нет движения, поскольку ничто из существующего ей не противоположно“ (225 b 10 f.)»¹⁵.

Вышеприведенный текст мы относим к разряду «говорящих», когда смысловая интенсивность настолько высока, что превышает возможности самого текстового сообщения. Как мы слышим здесь Аристотеля в интерпретации Чернякова? А слышим мы следующее: движение различения с о в е р ш а е т с я «из чего-то» (terminus a quo) «во что-то» (terminus ad quem), а именно, из различения различного в одном к различению различного в другом. И одно, и другое в своей сущности (сущности первой категории) то же самое, неизменное, потому что и одно, и другое — ὕποκειμενον. «„Из-чего“ и „во-что“ (исходное и конечное определения подлежащего) — неотъемлемые формальные моменты движения»¹⁶. Но в то же время одно, оставаясь тем же самым, видит себя, видящего что-то иное. Смотри на самое себя, оно посредством измененного определения себя видит уже нечто иное. В чем выражается изменение определения? В том, что в сущее привнесен признак (причина).

Чтобы попытаться понять аристотелево «видящее» и «видимое» и при этом не впасть в заблуждение, полагая, что перед нами «субъект» и «объект», приведем отрывок из «Метафизики». Аристотель, дабы объяснить нечто многообразное, что *лежит в природе*, предлагает не просто внести соответствующие понятия: «влечение» и «раздор», но внести их в качестве причин существующего: «Так как и противоположное доброму оказывалось лежащим в природе, то есть не только порядок и прекрасное, но также и беспорядок и безобразное... то поэтому пришлось внести взаимное влечение и раздор как две соответствующие причины двух указанных сторон существующего»¹⁷.

О чем говорит данный фрагмент, где здесь скрывается суть? Аристотель словно сетует на то, что слишком много всего (сущего) оказалось *лежащим в природе*, и чтобы со всем этим неоформленным множеством как-то разобраться, нужно *внести* причины. Вопрос покажется странным: *чему* «пришлось внести» указанные причины? Ответим: причину (признак) необходимо внести *тому*, что *есть и не есть* одновременно, дабы вопреки ему более не случалось так, чтобы порядок, безобразное, доброе, беспорядок, прекрасное и т. д. были сразу и неразличенно. Поставим опять нетипичный и неблагозвучный для нас, но вполне характерный для аристотелевой философии вопрос: что есть нечто, для понимания чего необходимо наличие причины?

Как учит Аристотель, а вслед за ним и Алексей Черняков: вопрос, относящийся к сущему первой категории, необходимо ставить должным образом. Чтобы было понятно, что спрашивается не о субъекте (как есть спрашивающий?), не о предмете (как есть предмет?), а о подлежащем (что есть спрашиваемое?), следует поставить вопрос так: *чем* есть сущее, например, в статусе ὕποκειμενον? По ходу дела отметим: подлежащее-

¹⁵ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 68.

¹⁶ Там же. С. 69.

¹⁷ *Аристотель. Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (I. IV. 2). С. 43–44.

спрашивающее — вовсе не субъект, и тем более не субъект суждения, как это имеет место в более поздней традиции философствования¹⁸. Здесь и само вопрошание иное: *чем сущее, будучи подлежащим, различает и, соответственно, видит?* Типовой, традиционный, непритязательный ответ обычно так и звучит: *тем*, собственно, и различает, что отличает различенное предметное от самого себя. Чтобы не попасть в ловушку логических или лингвистических дефиниций и не трактовать $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ из *subjectum*, повторим вопрос, имея в виду, что в акте различения, как его понимает Аристотель, так или иначе сопоставляются два разных концепта различий (сличение двух дифференций): 1) различия, лежащие в основании, и 2) различия, привнесенные признаком (причиной). В чем отличие различий в подлежащем от различий в вещи? Отличие состоит в том, что подлежащее ($\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) в противовес противостоящей ему вещи *держит* все различия вместе (сразу) и не дает им быть отличными по тому или иному признаку (способу, принципу, причине). Но то, *что* и *как* усмотрено в вещи посредством принципа отличия, противостоит способу данности, когда различия есть сразу и не опосредованно. Т. е. присутствующий в пространстве предмет, являясь следствием привнесенных признаков, теперь есть сам по себе, отдельный, единичный, уникальный. В конечном счете мы имеем дело с различием, дающим воспринимать сущее как сущее ($\omicron\nu \acute{\eta} \delta\nu$) посредством причин, признаков, форм, величин.

Если философствование, будучи имплементированным в картезианский способ мышления, не улавливает аристотелеву логику $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, то достаточно поставить обратный вопрос: *как мы отличаем различенное по признаку от различенного в субстрате (т. е. от различенного, данного непосредственно)?* Ведь в этом базовом различии берут свое начало все прочие частные различия: различия одних вещей и иных, различие нас и других людей, сообществ, природы, мира, истории и т. д. Странно, что, когда мы различаем ту или иную вещь, нас почему-то совсем не интересует, почему нам дан именно этот горизонт различения, этот масштаб, в конце концов, именно это содержание различения.

¹⁸ Мы наблюдаем здесь весьма любопытную ситуацию, когда в высказывании подразумеваемое лицо (подлежащее) отсутствует. Конечно, в таком случае будет сказано: тот, кто... и в этом смысле можно было бы согласиться с Черняковым. Но как сказать, когда «тот, кто...» не имел лица, его присутствие близко, не именуемо и т. д.? Черняков признается, что заменил средний род мужским: «*тот, кто...*». При этом Алексей Григорьевич соглашается, что в варианте Карпова («читающее» вместо «тот, кто будет считать») «сказано нечто иное», но тут же добавляет: «и притом совершеннейший трюизм». Мы вынуждены принять позицию Карпова, потому что не-именуемое сущее, перманентно пребывающее в некоем пред-субъектном состоянии, держит всегда открытой возможность *привхождения* признаков различения той или иной единичной вещи. В связи с этим и аристотелево понятие возможности $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ (способность, возможность, мочь), как нам представляется, нуждается в перетолковании. «Ведь, когда отсутствует возможность бытия того, кто будет считать, не может быть и исчислимого, а стало быть, ясно, что в этом случае не может быть и числа». «Это звучит крайне тяжеловесно и запутанно по-русски, но я стремлюсь подражать Аристотелю в предельной аккуратности формулировок. Аристотель использует здесь активное причастие будущего времени среднего рода (я перевожу, заменяя средний род мужским: «*тот, кто будет считать*»). В переводе Карпова (*Сочинения Аристотеля в четырех томах*. Т. 3, с. 157) сказано: «ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого» и, тем самым, сказано нечто иное (и притом совершеннейший трюизм). Аристотель же говорит: если нет такой возможности, чтобы в будущем существовал некто, кто действительно станет считать, ничто из настоящего не может быть определено как исчислимое, т. е. считаемое-в-возможности». Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 88.

Логика аристотелева субстрата (ὕλοκεῖμενον) словно переворачивает все знакомые и привычные вещи, и нам приходится ее уловлять, идя от обратного. «Как всякое изменение... в отличие от возникновения/уничтожения движение происходит „из подлежащего в подлежащее“»¹⁹. Переформулируем сказанное: *несмотря на то, что вещь, присутствующая на основе отличий, может как возникнуть, так и подвергнуться уничтожению, все равно ее движущее начало так или иначе покоится в ὕλοκεῖμενον*. «В случае движения мы всегда можем указать некое неизменное сущее первой категории (сущность), в котором происходит изменение. Изменяется некоторое определение такого сущего. При этом в самой „категории сущности нет движения, поскольку ничто из существующего ей не противоположно“ (225 b 10 f.)»²⁰. Нам не следует торопиться толковать ὕλοκεῖμενον в значении substantia, subjectum и тому подобное, иначе мы рискуем «проглядеть», как ὕλοκεῖμενον, будучи подлежащим, *видит* сущее первой категории, которое всегда *одно и то же* независимо от качественного состояния вещи (возникновение, уничтожение, изменение и т. д.).

Вопрос напрашивается сам собой: каким образом ὕλοκεῖμενον *видит* сущее первой категории, т. е. самое себя? Это происходит, когда различия, данные посредством признаков (причин), т. е. собственных форм чувств, попросту «немы», потенцированы, неактивны, словно погружены в сон, дремлют. Пока *непосредственно данная дифференция* (ὕλοκεῖμενον) не начнет (продолжит) свое движение из себя в самое себя, никакие частные отличия не будут пробуждены, поскольку у них нет ни своего предмета чувств, ни самого чувства.

Так вот стремиться различить вещь непосредственно, т. е. вне признака ее различия, значит высвободить ее энергию... Мы уже отмечали выше, что визуальное действие, особенно в значении энергии, противостоит тому непреложному факту, что изначальный предмет *есть и одновременно не есть*, что побуждает активность зримого выказать иной (свой) способ бытия. Сейчас пришло время взглянуть на проблему с другой стороны: как только бытийная формула *есть и одновременно не есть*, описывающая *непосредственно данную дифференцию*, «прочитывается» («проглядывает») *в полноте своей сути*, различие, основанное на противостоянии бытийной формуле, исчезает в своем противостоянии. Именно в запрете на различие частных предметов чувств начинается свое энергичное движение что-то в глубинах тектонического устройства бытия (ἐντελεχεία). Теперь тезис: «движение происходит „из подлежащего в подлежащее“ (225 a 6 f.)»²¹ обретает иное смысловое «звучание».

Аристотелево движение, следовательно, также следует понимать в логике субстрата. Но, как видно, эта логика крайне противоречива. На первый взгляд, все выглядит просто, с другой стороны, непонятно, почему Аристотель столь скрупулезно разбирает очевидные истины. Дело в том, что Аристотель отнюдь не всегда отделяет друг от друга разные метафизические толкования сущего. В частности, движение Стагирит описывает как с позиции движения как такового (ὕλοκεῖμενον), так и с позиции движения вот этого конкретного сущего, а это разные умопостигаемые сценарии. Нам для начала необходимо

¹⁹ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 68.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

развести в стороны две метафизические логики. Но как только это удастся, сразу обратит на себя внимание тот факт, что в подлежащем сущее может быть «прочитано» как его противоположность, например, движение «видится» как некое утверждение, что в сущем первой категории нет никакого движения. Причем это становится ясно не тогда, когда движение началось («из-чего»), но когда оно завершено («то-во-что»). И наоборот, пока движение «из-чего-во-что» не завершено, речь будет идти о движении, как о непрерывном изменении определения одного и того же неизменного (неподвижного) сущего. «Чтобы указать форму движения, необходимо (но, конечно, не достаточно) указать: 1) то сущее, которое порождает движение (движущее), 2) то сущее, в котором (с которым) происходит движение (движимое), 3) то, откуда начинается, исходит движение (то ἐξ οὗ) и 4) то, куда оно приходит (то εἰς δ)»²². „Из-чего“ и „во-что“ (исходное и конечное определения подлежащего) — неотъемлемые формальные моменты движения. Покуда не явлено „то-во-что“, форма движения не завершена»²².

Вышеприведенные тезисы требуют более развернутого толкования. То, откуда движение начинается, и то, где оно завершается, — это, как уже говорилось, ὑλοκείμενον. Но вот что любопытно: пока движение в подлежащем не завершено, т. е. пока оно не изошло «из-чего» и не проследовало «во-что», оно не дает тому или иному движимому сущему *быть явленным*. Тот факт, что мы видим движимую вещь, говорит о том, что «формальные моменты движения» уже завершены. *Что* сообщает нам своей явью движимая вещь? Сообщает, что уже имеется некое «утверждение (225 a 6 f.), т. е. некоторый положительный термин»²³. Иными словами, через посредство явления сущего *что-то* положительно «утверждается». Что именно? Во-первых, сущее своей явью свидетельствует о произошедших в нем изменениях, *иначе оно не было бы замечено*. Во-вторых, в явленном сущем про-явлено утверждение о том, что «в самой «категории сущности нет движения, поскольку ничто из существующего ей не противоположно» (225 b 10 f.)»²⁴, *иначе изменение не касалось бы этого сущего*. Причем само утверждение *читается* в явлении сущего, «в котором (с которым) происходит движение (движимое)». Т. е. в произошедшем посредством явленного сущего изменении (движении) присутствует нечто такое (исходное и конечное определения подлежащего), в чем изменения (движения) нет. Повторим: будучи неким частным изменением (будучи движимым), явленное сущее само есть способ утверждения неизменности *сущего первой категории (сущность)*. Но изменение, явленное в сущем, равно как и утверждение о неизменности его сущности, явленное тем же сущим, возможны, когда движение «из-чего» и «во-что» завершено. Хотя мы и видим сначала изменение, выраженное в движимом сущем, тем не менее движущее, т. е. то, *что* порождает движение, более раннее (изначальный предмет).

Мы должны постоянно помнить, что аристотелева логика субстрата разворачивается одновременно в двух различных метафизических сценариях, связи между которыми не всегда очевидны.

²² Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 69.

²³ Там же. С. 68.

²⁴ Там же.

Дальнейшее развитие логики *ύλοκείμενον* ставит вопросы, касающиеся некоторых особенностей толкования текстов Стагирита. Что имеется в виду? Когда та или иная истина очевидна настолько, что о ней нет надобности говорить специально, ее, казалось бы, незыблемое положение может оказаться шатким. Как тогда следует читать основанный на ней текст, не опасаясь привлечения постороннего по отношению к нему толкования? Никто не застрахован от безутешных скитаний в поисках скрытой истины, но отсюда вовсе не следует, что эти поиски напрасны и не оправданны. Где располагается та методологическая установка, позволяющая понимать тексты Стагирита в конфигурации значений, определенных самим автором? Алексей Черняков, тонко чувствующий грань, отделяющую то, что говорит автор, от того, что хочет сказать комментатор, сам откровенно признается, из какой позиции толкователя ему продуктивнее выстраивать собственную логику. Вот один из таких примеров: «Место тождества энергии и формы должно стать отправной точкой всякого феноменологического анализа, а именно к такому анализу тяготеет эта книга. Но несмотря на то, что мы обнаружили это „место“ неразличности, анализируя тексты Аристотеля, у *первой философии в аристотелевом понимании* — иной центр. В „Метафизике“ выстроена универсальная онтологическая схема начал и оснований, центром которой служит *сущее первой категории* — сущность, субстанция»²⁵.

Мы признательны Алексею Григорьевичу за столь искреннее разъяснение, нам все-таки принципиально важно видеть место, где высока вероятность расхождения толкования и самой логики Аристотеля, поскольку в итоге без должного внимания могут остаться некоторые весьма существенные элементы философии Стагирита, особенно что касается сущего первой категории. В этом смысле довольно любопытен комментарий Алексея Чернякова к одному фрагменту из «Никомаховой этики». «Ср. Eth. Nie. I 9, 1170 a 29- b 1: „... видящий чувствует, что видит, а идущий, что идет, и в других случаях есть нечто чувствующее, что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем и усматриваем умом, что усматриваем умом, а чувствовать, что чувствуем и усматривать умом, что усматриваем умом, и означает чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь "быть" означало чувствовать и усматривать умом“. (Здесь, как и в других местах этой книги, цитируя „Никомахову этику“, я воспроизвожу, иногда с несущественными изменениями, перевод Н.В. Брагинской.) В этом по-картезиански звучащем фрагменте Аристотель вовсе не выводит бытие из мышления, а говорит, что для живого существа „быть“ значит „жить“, для человека же чувство и мышление (ноэсис) — главные энергии жизни, наряду с питанием и ростом, определяющие живое как живое (одушевленное)»²⁶.

Здесь, собственно, наиболее контрастно видна демаркационная линия, отделяющая содержание авторского текста от его толкования. Позволим себе не вполне согласиться с Алексеем Григорьевичем, мысль Стагирита, как нам представляется, несколько о другом. «Усматривать умом, что усматриваем умом» вовсе не означает здесь, что речь идет о некоем усмотрении усмотрения по способу, каким выполняется рефлексия. Мы снова возвращаемся к понятию *ύλοκείμενον* — положительному термину, который, как говорится, столь же не именуем, сколь и неустрашим. Выше уже отмечалось, что в акте различения вещи так или иначе сопоставляются два разных концепта дифференции: 1) различия, *лежащие*

²⁵ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 77–78.

²⁶ Там же. Ссылка 105. С. 115.

в основании, и 2) различия привходящего признака (причины). В чем отличие различий в подлежащем от различий в вещи? Отличие состоит в том, что подлежащее (*ὑποκειμένον*) в противовес противостоящей ему вещи *держит* все различия вместе и не дает им быть отличными по тому или иному признаку (способу, принципу, причине). Но то, *что* и *как* усмотрено в вещи посредством принципа отличия, противостоит способу данности, когда различия есть сразу и не опосредованно. Расположенный во времени и пространстве предмет, являясь следствием привнесенных признаков, теперь есть сам по себе, отдельный, единичный, уникальный. В конечном счете мы имеем дело с различием, дающим воспринимать посредством причин, качеств и признаков сущее как сущее (*οὐ ἢ δὲν*).

Но важно отметить вот что: в этом самом месте, которому Черняков дает имена: «топос неразличенности, место встречи, место чистой энергийности, место тождества энергии и формы», метафизическая логика устремляется в сторону иных горизонтов, а именно, в направлении изыскания условий возможности бытия *сущего как сущего* исключительно из *него* самого, оставляя в дальнейшем без должного исследовательского внимания сущее первой категории. Естественно, у Аристотеля ничего подобного мы не находим.

В связи с этим снова поставим вопрос: *чем* сущее, будучи подлежащим, различает и, соответственно, видит? В духе Стагирита было бы ответить так: *то, что держит все различия вместе и не дает им быть отличными по тому или иному признаку (способу, принципу, причине), видит то, что, являясь следствием привходящих признаков, воспринимает нечто само по себе, отдельное, единичное, уникальное*. Т. н. движение из *ὑποκειμένον* в *ὑποκειμένον* сущего первой категории как раз означает, что различение пространственного предмета сопровождается тем, что его предметно-понятийный образ уже включен в состав лежащих в основании непосредственно данных различий.

Мы теперь готовы принять некоторый список дефиниций подлежащего.

Так вот *ὑποκειμένον* (подлежащее) — это:

— некая под-стратная структура взора,

— неявная идея вещи,

— скрытая истина подразумевания,

— несказанная (неименуемая) очевидность видимого,

— общезначимое, но не высказанное (лишенное своего собственного выражения)

положение,

— движение некоего термина внутри положения, утверждающего, что в сути нет никакого движения,

— утверждение, не имеющее своего субъекта высказывания,

— говорящее, но не именуемое лицо (анонимный говорящий, пред-субъект),

— всеобъемлющее видящее (говорящее/слышащее) —

иными словами, *то, из чего* исходит движение *внемлющего* (утверждающего) взора, дабы он имел возможность отличать/различать что-то из противостоящего ему концепта различения. Если нечто различенное в своей противостоящей противоположности само становится *ὑποκειμένον*, *внемлющее* и *внемлемое* меняются местами.

Мы только сейчас относительно готовы к толкованию фрагмента из «Никомаховой этики»: «... видящий чувствует, что видит, а идущий, что идет, и в других случаях есть нечто

чувствующее, что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем, и усматриваем умом, что усматриваем умом, а чувствовать, что чувствуем, и усматривать умом, что усматриваем умом, и означает чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь „быть“ означало чувствовать и усматривать умом». *Нечто чувствующее есть подлежащее, оно чувствует «общим» чувством, у которого нет отдельного органа чувств и, соответственно, предмета, потому что у него все предметы имеются сразу (форма без материи или форма всех форм)*. Так вот когда говорят, что нечто «видит» и различает, то говорят уже о другом чувстве — чувстве того или иного предметного (пространственного) видения. Иными словами, когда говорится: *чувствует, что видит*, то это означает, что *общее чувство, в котором все предметы даны непосредственно, «видит» свою противоположность (или свое иное) — частное чувство, которому тем или иным способом дан отдельный предмет*. В результате *чувствует, что видит*, соединяется с чувством-видением как «*то же самое*». Аналогичные рассуждения применимы и к другим примерам: идущий чувствует, что идет, и т. д.

Может показаться, что аристотелева логика подлежащего избыточна, малопонятна и вообще сомнительна. Чтобы убедиться в несостоятельности подобного рода воззрений, достаточно поставить ее под вопрос, т. е. представить, что будет, если между *чувствует* и *видит* нет связи. Например, мы что-то чувствуем, но мы об этом не знаем, — не знаем, даже когда что-то видим, потому что чувствовать и видеть теперь не то же самое. Мы не понимаем, чувствуем ли мы то, что видим, или нет, поскольку нет того, что связывает чувствующее и видимое в одно, чтобы мы чувствовали, что видим. Дальше хуже: не чувствуя то, что видим, мы вдруг озадачиваемся: а мы сами есть?..

Тема бытия, которую после Хайдеггера с особым тщанием стали выискивать у Аристотеля, неожиданно приоткрывает свое содержание. Спросим себя еще раз: что слышится в словах Аристотеля, когда он говорит: «чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь „быть“ означало чувствовать и усматривать умом», и еще: «есть нечто чувствующее, что мы действуем»? Пусть ответ не покажется неуклюжим, но задача состоит в том, чтобы он соответствовал аристотелевой логике *ὑποκείμενον*. *То, что держит все чувства и усмотрения вместе и не дает им быть отличными тем или иным способом, чувствует и усматривает, что есть нечто — видящее отдельное, единичное, уникальное. — Следовательно, кто-то чувствует, что он есть, потому что есть нечто чувствующее (видящее, усматривающее)*.

Подлежащее (*ὑποκείμενον*) — «шкатулка» с энергиями, или Симфония неизбывной потенциации

Мы уже отмечали то место, где толкование Чернякова расходится с логикой сущего первой категории Аристотеля. В полной версии это место выглядит следующим образом:

«Присутствие чувственной или умопостигаемой формы вещи в душе (в чувстве или, соответственно, уме) есть и энергия предмета, и энергия чувства — некое „разрешение присутствовать“. Этот топос неразличенности, место встречи, место чистой энергийности, место тождества энергии и формы должно стать отправной точкой всякого феноменологического анализа, а именно к такому анализу тяготеет эта книга. Но несмотря на то, что мы обнаружили это „место“ неразличенности, анализируя тексты Аристотеля,

у первой философии в аристотелевом понимании — иной центр. В „Метафизике“ выстроена универсальная онтологическая схема начал и оснований, центром которой служит *сущее первой категории* — сущность, субстанция. По отношению к такому сущему действие и претерпевание выступают как его определения (акциденции). Стало быть, *в рамках этой схемы* мы можем и должны различить энергию чувства, т. е. действие живого, обладающего органами чувств тела (*De anima* II 1), и энергию (воздействие) предмета. Первое следует относить к акциденциям живого тела как субстанции, второе — к акциденциям вещи как субстанции и по-разному называть»²⁷.

Здесь Черняков в аспекте поставленной им задачи рассматривает проблему лишь в общих чертах, но на самом деле ее значение более весомое, чем это может показаться. Тождество энергии и формы в качестве отправной точки оставляет позади немало вопросов, постановка которых, будучи переведенной в онтологическую экспозицию, уже тематически неактуальна. В частности, за скобками остается вопрос о том, на каких основаниях возможно само тождество энергии и формы. Посему названное тождество не следует торопиться рассматривать в качестве отправной точки. В противном случае мы рискуем проглядеть, каким способом есть исток энергии в сущем первой категории, распознавая энергийную проблематику только в призме двух сценариев: 1) потенциация частей единства (в возможности) и 2) их непостижимое единство. При данном формате логического построения вне поля зрения остаются такие элементы единства, как *ἐντελεχία, ἐνέργεια, δύναμις*.

Как видны названные понятия сквозь линзу *тождества энергии и формы* как отправной точки?

Черняков говорит: «Когда то, что способно строиться, поскольку мы говорим, что оно таково (sc. способно строиться), есть в своей энтелехии, [именно тогда] оно строится, а это и есть строительство. [...] Т. е. движение происходит тогда, когда имеет место сама энтелехия — не прежде и не после. Так что движение есть именно сущее в возможности, когда оно действует в своей завершенности, не как таковое (sc. просто как такое-то и такое-то сущее), а как носитель движения (*ἢ δὴ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχία ὀν ἐνεργή, οὐχ ἢ αὐτό ἀλλ' ἢ κινήτου, κίνησις ἐστίν* (ст. 21–23) (*Metaph.*, 1065 b 17 — 23). Это удивительное замечание позволяет, по крайней мере, понять, что „завершенность“, „энтелехия“ вовсе не означает здесь законченность, исполненность дела (строительства, обучения и т. д.), т. е. законченность формы сделанного (построенного, обученного). Энтелехия в определении движения есть полнота возможности возможного»²⁸.

И еще: «*Δύναμις* и *ἐνέργεια* только поначалу, только предварительно обсуждаются в терминах движения и действия (действия). Это их „физическое рассмотрение“, относящееся к тому, что „для нас более понятно“. Отталкиваясь от понятного и привычного для нас, следует восходить к тому, что понятнее *само по себе или в силу своей природы*, т. е. к пониманию *δύναμις* и *ἐνέργεια* как универсальных онтологических терминов. Как универсальный онтологический термин *δύναμις* отсылает к одному из смыслов бытия в аристотелевом реестре смыслов — к *δυνάμει δν*, т. е. к тому, что может быть или не быть

²⁷ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 77–78.

²⁸ Там же. С. 52–53.

таким-то и таким-то определенным, о-формленным сущим. Это значение „возможного“ (когда отсутствуют какие бы то ни было дальнейшие оговорки) совпадает со значением другого важнейшего онтологического термина — „материя“. „Все возникающее, — говорит Аристотель, — будь то по природе или в силу искусства, имеет материю („то-из-чего“ — А. Ч.). И каждое такое сущее может быть и не быть, а это и есть в каждой материя“ (*Metaph.* VII 7, 1032 a 20 ff.). Материя как „неопределенное определяемое“ может стать таким-то и таким-то сущим, т. е. явить (воплотить) тот или иной вид, но равным образом может и не стать этим сущим, а стать иным, позволить присутствовать (иметься в наличии) иной форме. Когда „выбрана“ и осуществлена, исполнена одна из многих возможностей, мы имеем дело с полнотой явленности (сущего = одного). Это и есть энергия как энтелехия, энергия в метафизическом смысле — не деятельность, но присутствие формы (недаром в определенном контексте понятия $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ и $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ становятся фактически тождественными (ср. *Metaph.* VIII 3, 1043 b 1 f.)). Только так термины „энергия“ (действие, деятельность) и „энтелехия“ ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\eta}\varsigma + \epsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$, исполненность цели, осуществленность, звершенность), сами по себе (в силу своей морфологии) передающие совершенно разные смыслы, становятся у Аристотеля в „метафизическом“ обиходе полными синонимами²⁹.

И все-таки аристотелевы $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, с тем чтобы они не выглядели «полными синонимами», следует рассматривать в ином свете, даже если выбор возможностей подобного рассмотрения окажется крайне ограниченным. Для этого у нас имеется центральное понятие метафизики Стагирита — $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Мы не раз отмечали, что пока движение в подлежащем не завершено, т. е. пока оно формально не изошло «из-чего» и не проследовало «во-что», оно не дает тому или иному предмету быть явленным. Правда, и сама «сущность есть и то, во что переходит она время от времени»³⁰. Стало быть, сейчас основной вопрос справляется вот о чем: *каково это*, когда движение «из-чего и во-что», отмеченное в сущности некоторым положительным термином, не завершено? Каковы последствия и перспективы столь, на первый взгляд, незатейливого логического хода?

Нам важно выяснить тут вот что: как выглядит логическая оптика $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ в контексте незавершенного движения в $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, учитывая прежде всего то обстоятельство, что всякая попытка именованья и, соответственно, тематизации будет также неотвратимо уводить в сторону чего-то иного. Каждое из перечисленных сущих относится к таким предметам, которые, пользуясь определением Чернякова, так же неустранимы, как и не именуемы. Рискнем «замкнуть» их в некий динамический смысловой контур, чтобы при попытке экспликации одного указывание на другой происходило в ожидаемом направлении.

Итак, будучи разомкнутым и незавершенным движением, положительный термин подлежащего оказывается «положительным» лишь в возможности. Что это значит? Это значит, что метафизический сценарий сущего и сущности, вещи и ее основания, явленности и подлежащего «ставится на паузу», открывая тем самым доступ к совершенно иной, а именно: энергийно-динамической мозаике, упрятанной в субстрате. Вместе с тем отложенным оказывается и весь комплекс вопросов, связанных с неизменностью сущности ($\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) и изменчивостью сущего ($\tau\omicron\ \delta\acute{\nu}$). К тому же незавершенность движения внутри

²⁹ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 60–61.

³⁰ *Аристотель. Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (III. IV. 6). С. 106.

ὕλοκεῖμενον (или из ὕλοκεῖμενον в ὑλοκεῖμενον) порождает движения иного измерения и порядка.

С чем же мы сталкиваемся в сценарии отложенного движения в подлежащем? Алексей Черняков исследует понятийное выражение Аристотеля — *зримая (чувственная, умопостигаемая) форма без материи*. «„Чувство же есть нечто такое, что способно вместить в себя (воспринять) чувственную форму без материи“ (*De anima* II 12, 424 a 17)»³¹. «В определенном смысле умопостигаемая форма (без материи) есть нечто „несоставное“ (ἀσύνθετον), а мышление несоставного или простого не есть ни утверждение (κατάφασις), ни отрицание одного о другом (ἀπόφασις) — ведь в простом событии схватывания формы („касания“ ума) еще нет одного и другого, но — „сказывание“ (φάσις)»³². Первое, что обращает на себя внимание, так это то, что для умопостигаемой формы без материи характерно нечто «несоставное», ни утверждение, ни отрицание. Как это следует понимать? А так, что всякое сущее, которое само только и возможно, как со-ставленность сущего и его признака (качества), будучи формой без материи, *разомкнуто*. В чем берет свое начало несоставная умопостигаемая форма (без материи)? Она берет свое начало в ἐντελεχεῖα.

Поскольку вопрос завершенности движения в подлежащем бессрочно вынесен за скобки, разомкнутое подлежащее высвобождает целый пантеон смысловых сценариев, общий знаменатель которых — энергичность и потенциальность. Граница, за пределами которой начинается формообразование, воплощение, явление той или иной вещи, видение как форма, собственно бытие, постоянно приближается, но не достигается. В этой логике проблема не-именуемости подлежащего становится до такой степени значительной, что вырастает в проблему выбора между бытием и небытием. Чтобы небытие было истолковано как отсроченное бытие (пустая дифференция), т. е. бытие, которое уже вот-вот, или почти, есть, необходимо до поры *не видеть* подлежащее как конечную цель движения. Оно еще не есть «то-во-что», но вполне обнаружено как неотвратимое движение к своей границе: полноте, оформленности, завершенности. Не-видение подлежащего в купе с неотвратимостью указанного движения пробуждают глубинную под-стратную энергию ἐντελεχεῖα, имеющую свое выражение в форме отрицательного утверждения «не то». Аристотель приводит пример со строителем, но для полноты понимания мы позволим себе другую аналогию. В частности художник, изображающий тот или иной образ, как он его создает? Ведь творческий процесс мастера сопровождается достаточно четкая внутренняя интуитивная убежденность (отсроченный потенциальный положительный термин): «это не то», «еще не то», еще что-то не доведено до конца, еще что-то надо додумать, доделать, завершить и т. д. «Это становление формы в таком-то и таком-то подлежащем имеет начало и конец, а кроме того, — то, что между ними, — живое движение-в-направлении-творения»³³.

Так вот в умении *держат* интуицию/убежденность в измерении «не-то», т. е. в пространстве энергичной потенциации, способствуя тем самым пробуждению (которое

³¹ Аристотель. *De anima* II 12, 424 a 17. Цит. по Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 74.

³² *Metaph.* 1X10,1051b 24 f. Цит. по: Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 124.

³³ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 70.

в случае явления той или иной вещи, видения как формы не может стать окончательным) бытийно-тектонической силы (волны) *ἐντελεχεία*, сохраняется некая способность. Какая? «Аристотель специально подчеркивает, что... следует говорить о „сохранении“ (σοοτερία) сущего в возможности... сущим в действительности... Становясь действительной в деятельности (творчестве), способность сохраняется как именно способность»³⁴. Иными словами, в движении из *ὄλοκεῖμενον* в *ὄλοκεῖμενον* *сохраняется* попытка его сдерживания, сопровождения, повторения, подражания.

Насколько вообще открыта возможность дать сколько-нибудь развернутую дефиницию *ἐντελεχεία*? В стремлении видеть вещь вне признака различия, или, как говорит Черняков, зримую форму без материи, высвобождается ее под-стратная энергия *ἐντελεχεία*. Она приходит в движение, пока *непосредственно данная дифференция* (*ὄλοκεῖμενον*) *не продолжит* свое движение из себя в самое себя, «„из-чего“ и „во-что“ (исходное и конечное определения подлежащего)». Мы имеем дело с сочетанием двух разных принципов движения, связанных между собой так, что пока один принцип актуален, другой пребывает в потенции. Правда, Черняков указывает на другой тип связи: «Но, будучи формой без материи, это действительно видимое служит, как мы могли бы сказать, материей по отношению к другой форме — *видению как форме*, форме (эйдосу) всего видимого как видимого („видности видного“»³⁵.

Но вот что важно: *непосредственно данная дифференция* сущего, т. е. дифференция без какого-либо признака различия, представляется (трактруется) как движение (пусть и с замедлениями, остановкой и продолжениями) в подлежащем, т. е. «из-чего и во-что». Почему необходимо, чтобы движение в подлежащем было обязательно понято как «*то-во-что*»? Потому что в промежутке между первым и вторым незримо «живет» другое движение: *ἐντελεχεία*. Именно *ἐντελεχεία*, размыкая сущее и признак его различия/различения, раздвигая в разные стороны «из-чего» и «во-что» подлежащего, образует посредине (встраивает) беспредельно разрастающуюся зону «безвременья» или, как сказал бы Кант, «чистое время», пустое, не именуемое имя, бытие равное небытию, присутствие тотального отсутствия, лишенность критерия того, что что-то есть (или не есть) и т. д. Прерывность движения «из-чего и во-что» не видна, потому что в этом зазоре располагается пустая дифференция, сущее вне признака его бытия, которое не есть ни сущее, ни не-сущее. Беспрепятственно прорывающий всякое сопротивление напор *ἐντελεχεία*, проходя сквозь различные частные чувственные содержания, мгновенно размыкает их причинно-следственные связи. «Пробегая» сквозь множество сценариев различения, представления, понимания, ощущения и т. д., *ἐντελεχεία* одновременно отменяет связь сущего и его признака (качества), в результате чего сущее, собственно, и было как сущее, и создает вневременной теперь-пробел, внепространственный зазор, не дающий движению «из-чего и во-что» продолжиться и завершиться (но не прерваться), не позволяя никакой связи связать в единое одно различия сущих. Никакие частные отличия не пробуждены, поскольку у них нет ни предмета чувств, ни самого чувства. Нет причины уснуть, нет повода пробудиться, сплошное забвение, вспышка тотального беспамятства...

³⁴ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 70–71.

³⁵ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 74.

И только *ενέργεια* подхватывает движение, понятое как непрерывное в *ύλοκείμενον*, и принудительно связывает («вяжет», «плавит») сущее и его качества в новом единстве положительного термина, давая тем самым сущему быть, завершает движение из *ύλοκείμενον* в *ύλοκείμενον* («то-во-что») в новой структуре подлежащего, создает феноменологический сценарий со-ставленности чувственных форм как единственно возможный, выводит умозрение в новые горизонты с новыми принципами различения. Само движение в *ύλοκείμενον*, которое не может быть прерванным, но только либо завершённым, либо не завершённым, способствует тому, чтобы признак бытия сущего уже сразу был связан с сущим неотлично от того, как, когда и сколь продолжительно он был разомкнут безвременным и внепространственным движением *έντελεχεία*.

Глубинное самодвижение *έντελεχεία* — своего рода «живая» до-бытийная полынья, нехватка, пустотность, лишенность внутри видения как формы. Здесь связь между движением и движимым, между действием и тем, что это действие совершает, отсутствует. Именно отсутствующая связь, чистый порыв, *на ходу отбрасывающий*, порывом от чего и вопреки чему он сам есть, т. е. отбрасывающий собственные причины как внешние ему, понимается в качестве некой чистой исходной формы. Каким образом? Алексей Григорьевич говорит: «Энергия и есть форма. Материей по отношению к этой форме выступает „чувственный эйдос без (вещной) материи“, а составное целое мы назвали событием видения»³⁶. Как *έντελεχεία* может соотноситься с материей? Первое, что несет на себе форму сопротивления, терминологического препятствия в отношении *έντελεχεία*, т. е. первое противостояние стихии, несущей распад и расточение связей сущего и, соответственно, признаков его бытия, есть материя, или «то-из-чего» (*το εξ ου*). Материя у Аристотеля не является чем-то нейтральным, бесформенным, индифферентным, присутствующим случайно и по недоразумению, в противном случае она и не понималась бы как таковая, речь идет о некой вещи в потенции, находящейся в начале движения «из-чего» и берущей свое начало в неоформленном. Но тут главное другое: движение, размыкающее причинно-следственные связи, отсоединяющее от себя всякое тождество с движущимся, с целью, направлением и причиной движения *έντελεχεία*, разворачивается обратным потоком, собирающим разъединенные элементы сущего («то, из чего»), и впадает в общее русло «во-что» *ενέργεια*. Иными словами, движение (*δύναμις*) неизбывной потенциации (*έντελεχεία*) подхватывается обратным порывом из потенциального к актуальному (*ενέργεια*), соединяясь в едином потоке формообразования (движение из подлежащего в подлежащее).

Действие *έντελεχεία* совершается, таким образом, в пред-действии (паузе-действии) *ύλοκείμενον*. «Пробегаая» через «то, из чего» феноменологических сценариев, бесконечно потенцированное действие *έντελεχεία* словно не дает движению в подлежащем продолжиться и тем более завершиться. Однажды неодолимому желанию (*ύλοκείμενον*) чувствовать, мыслить, говорить, поступать так-то и так-то необъяснимо противостоит решительный запрет (*έντελεχεία*). Очевидно, в нем, останавливающим *приближение* всяких надежд и предварений (движение «то-во-что»), к нам обращено и начинает свое обратное движение что-то из глубин тектонического устройства бытия (*έντελεχεία*). Внезапно пропали знакомые

³⁶ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 74.

слова, язык, голос, жесты, суэта дней, знаки и образы привычного (размыкание сущего и его признака). Пропал язык сутолоки и предприимчивости, суесловия и социально-ролевого амплуа. Смешавшийся внутри себя людской говор стал говорить что-то свое — едва различимое, постоянно отодвигая (δύναμις) прочь границу, за которой начинается формо-смысло-образование, одновременно разверзая таинственное темное «проглядывание» совсем иных просторов (пустая дифференция), дающих понять, что повседневный уклад жизни и мирская суэта — бесконечно отдаляющаяся перспектива. Бодрствующие каким-то странным образом, захваченные неким нескончаемым пред-действием, мы сами оказались нераздельны с тем, что видим/слышим/говорим/действуем, т. е. со всем, что оказалось слитным в своих отличиях (замедление движения «то-во-что» подлежащего и начало движения ἐντελεχεία).

Мгновенно выскальзывают одни качества, дабы к тому же самому сущему беспрепятственно «прилепились» другие (потенциация-δύναμις). Одни качества и причины «открепляются» от своих предметов, другие обмениваются на следствия, но все, так или иначе, движутся внутри одного и того же подлежащего, не достигая границы «то-во-что». Бесконечно потенцированные сценарии пред-действия, стремительно разворачиваясь в ἐντελεχεία, не дают сущему выйти в явь. И только пронзающее «срастание» вещи и ее свойств (ἐνέργεια) уже сразу *выводит* ее в новое единство с новыми принципами различения. Это вовсе не означает, что мы теперь можем различать, именовать, обозначать сущие первой категории. *Различается и именуется лишь то, что внемлет не-именуемому.* В пронзающем различении внемлющему восприятию открывается непрерывная игра свернуто-развернутых светозвуковых перспектив, по отношению к которым линии сгиба — изнутри звук/луч, извне фон, изнутри бегущая свето/звуко/прорезь (ἐντελεχεία), извне свето/звуко/носная бескрайность (ἐνέργεια).

Возможность присутствия всего знакомого и известного, ожидаемого и привычного, возможность для сказа слов, которые люди говорят друг другу, рассчитывая на понимание, выстраивая отношения, делая свой выбор, избегая просчетов и потерь, — открывается только в резонансе с неслышным и неопределенным, но видимым и слышимым одновременно. Речь идет об исходном предмете — ὑλοκείμενον — неименуемом и анонимном. В ответе его всеобъемлющего «проглядывания» струится, вспыхивая, пресекающийся, но уже различимый свет (ἐνέργεια). В отзвуке его бескрайнего едва слышимого «говора» (ἐντελεχεία) слышится ритмически звучащее, узнаваемое в речи (ἐνέργεια). Его слышание «именно относит, выносит на себе неопределенность, сносит...»³⁷. Намереваясь его означить, мы, так или иначе, означиваем само означивание, вновь обретая слова из знакомой речи в *простирающимся* во все стороны событии смысла (ἐνέργεια). Было бы крайне наивно настаивать на различии *того* (ὑλοκείμενον), в свете «неравновесного приравнивания»³⁸ к чему только и возможны различия, прояснения, означивания, именования, ощущения, самоощущение. Неслышный «голос/говор/слух» ὑλοκείμενον различим только в окликании (ἐνέργεια) знакомых слов, образов, имен. Словно бьющийся об одни неразличимые стены и отбрасываемый от других, оклик (ἐνέργεια) и есть одновременно имя, жест указывания, возвращенная полнота яви, событие смысла.

³⁷ Неретина С., Огурцов А. Реабилитация вещи. И. д. «Мирь». СПб., 2010. С. 224.

³⁸ Там же.

Итак, движение из глубин *ἐντελεχεία* в момент расширения бесконечного горизонта потенциации приостанавливает движение в подлежащем, в результате чего *ὕλοκεῖμενον* словно «роняет» *лежащие* в нем смешанно признаки и качества сущего, но сразу же подхватывает их обратно, правда, уже в измененном порядке, словно с конца в начало, в нарастающей силе противохода (*ἐνέργεια*). Движение *ἐντελεχεία* *размыкает* причинно-следственные связи сущего, но вспышка *ἐνέργεια* *связывает* их новым доселе неизвестным единством того, что «есть» и что может «быть», как того же самого, но не тождественного, различенного, но не отличного. Достаточно было какого-то промежутка времени (не существует *единой* меры измерения, чтобы определить, насколько он мал или велик), чтобы связи сущего и его признаков оказались разомкнутыми и *ἐντελεχεία* свободно «прогуливалась» в иных сценариях разомкнутости, оставляя в под-страте (*ὕλοκεῖμενον*) бесконечно потенцированное не продолженное пред-действие.

Ἐντελεχεία толчком разворачивает различающий взор, причем так, что его предмет тут же опрокидывается под страту (*ὕλοκεῖμενον*), хотя продолжает различаться с не меньшей интенсивностью и полнотой. Но он уже в подлежащем, а это означает, что он уже не отличим по признаку и качеству, а его восприятие теперь воспринимает все сущее в целом. Как только произошел этот «отход-поворот», различающее видение мгновенно утратило свой предмет, одновременно утратив и свою причину. Но то, что тянуло своей безудержной безымянной силой вниз (*ἐντελεχεία*), взаимобразно соотнеслось с лежащими в подлежащем смысло-образами вещи, которая в итоге озарилась вспышкой света-смысла (*ἐνέργεια*). Движение «из-чего» словно что-то отпустило, и тут же под «покровом» обнаружения и видо-распознавания (*ὕλοκεῖμενον*) «передало» это что-то движению «во-что», т. е. как бы «в другие руки», сопровождая вещь в явление, вызволяя ее из пребывания в нескончаемых странствиях *ἐντελεχεία*.

Семантический оператор Торстрика-Чернякова

И вновь напомним проблематику сущего первой категории (сущности): «Так, очевидно, что, когда ничто еще не было разделено, нельзя было дать этой сущности никакого истинно соответствующего ей имени»³⁹. Соответственно, комментарий переводчика: «Под словом „сущность“ Аристотель, очевидно, понимает то, что впоследствии стали называть „субстанцией“. Отрицание в ней какого-либо качества... основывается на том, что в ней все качества хотя и существовали, однако были смешаны каждое с противоположным... Первоначальный субстрат бескачествен, потому что он не может иметь *вообще* качеств... Первоначальный субстрат таков, что к нему не может быть приложено никакое имя и о нем не может быть ничего сказано, ибо всякое высказывание есть приложение к предмету какого-либо определенного предиката и всякое имя есть имя чего-либо определенного... непознаваемость сливается здесь с несказуемостью, невыразимостью субстрата»⁴⁰.

³⁹ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (I. VIII. 10). С. 61–62.

⁴⁰ Там же. Сноска 110.

О чем идет речь? Всякая попытка тематизации *изначального предмета* (сущности) неминуемо уводит в сторону чего-то иного. Каким образом в таком случае возможно познание «изначального предмета»? Одним из способов предметизации сущности являлось стремление «замкнуть» в некий динамический смысловой контур ускользающие в акте наименования понятия. Так была пробуждена описанная выше роза энергий: ἐντελεχεία, δύναμις, ἐνέργεια.

Но попытка *приложения имени* к первоначальному бескачественному субстрату неожиданно выявила проблематику иного уровня. Проводя познавательные мероприятия по отношению к сущему первой категории, мы с нашим предметным восприятием однажды упираемся в некий онтологический тупик. Устремляясь в сторону сокрытия сущности под стратой яви, умозрение «останавливается/наталкивается» на сопротивление субстрата/материи, «теряя» из виду искомое и получая некое видимое сущее. Оно словно свидетельствует, что мы будто бы шли не по тому пути, двигались не в том направлении, ставили не те вопросы. Явленная зримая форма словно отвлекает, сбивает с толку, дезориентирует. «Изначальный предмет» (подлежащее) «отклоняет» от себя всякое обозначение, именование, высказывание, вынуждая обозначать, именовать каждый раз нечто иное — явственное и определенное. И вдруг мы спрашиваем себя: как вообще быть?.. В зоне неразличности и неопределенности оказалась не только сущность (подлежащее) или первоначальный бескачественный субстрат (сущее первой категории), но и собственно бытие. Как правильно поставить вопрос, дабы отвечено было о спрашиваемом, а не о чем-либо ином? Стагирит весьма необычным способом ставит вопрос, дабы попытаться «схватить» неуловимое: «δ ποτε δν ἐστι τό X / τό εἶναι τῷ X»⁴¹ — «будучи чем некое X есть то, что оно есть?»⁴²

Черняков дает ценное пояснение: «Вопрос звучит так: из чего возникает или создается вещь? Пустой и универсальный ответ таков: это то, из чего возникает или создается вещь, это ее (вещи) „то-из-чего“ (το ἐξ οὐ). Так Аристотель обозначает *материю*. Но теперь это уже не просто само по себе ни о чем не говорящее имя или говорящая метафора („лес“, „древесина“), а субстантивированная конструкция, вобравшая в себя форму вопроса»⁴³. Роль данной методологической установки Чернякова нельзя недооценить, главное, чтобы она была реализована в полной мере. В самом деле, «то-из-чего» (το ἐξ οὐ) как *первое формирующее сопротивление* стихии ἐντελεχεία, несущей разъединение связей сущего и признаков его бытия, есть материя. Так вот в вопросе «*чем* есть нечто то, что оно есть?» спрашивается вовсе не о том, *что* есть конкретная вещь и ее материя. А о чем? «Ответ пуст в том отношении, что искомое остается анонимным. И тем не менее, аристотелева формула порождает некоторый семантический оператор, указывающий в направлении искомого смысла. Торстрик, первый серьезный исследователь интересующего нас выражения, предложил называть результат применения этого оператора „субстратом“, что конечно губит детали смысла, но, пожалуй, ухватывает его ядро»⁴⁴.

⁴¹ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 106.

⁴² Там же. С. 107.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

Алексей Григорьевич вслед за Торстриком делает акцент на анонимности искомого спрашиваемого, определяя его как семантический оператор. Возникает вопрос: почему? Почему так важно, чтобы анонимному не было дано имя, пусть временное и условное, ухватывающее ядро и не губящее детали смысла? Мы многократно отвечали на данный вопрос: потому что такое имя так или иначе относилось бы к чему-то иному: к другому предмету, смыслу, существу. Значит, единственно имеющаяся у нас возможность сводится лишь к *указыванию* в направлении искомого смысла? Не только... Что несет на себе данное указывание? Оно несет энергию неизбежного уклонения нареченного. Указывание в направлении *неименоваемого анонимного* способствует извлечению из формирующего акта «то-из-чего» (το ἐξ οὗ) не определенного собственного движения той или иной вещи, но движения, всякий раз устремленного в иное относительно этого вот сущего. В таком случае акт именованного неименоваемого неожиданно обретает вполне обоснованный мотив: настаивать на именовании неименоваемого значит направлять внимание и постоянно всматриваться (*как во что-то одно*) в сторону всякий раз иного по отношению к тому, что есть «это-вот» (τόδε). Выходит, что это *что-то одно* оказывается все время чем-то неизменным. Неизменным в каком смысле? «Что же остается неизменным в многообразных событиях, случающихся теперь? Ответ Аристотеля — „то, будучи чем, теперь всякий раз есть [то, что оно есть]“». (По Торстрику, — *субстрат* „теперь“.) Уже одно то обстоятельство, что Аристотель употребляет здесь свой „семантический оператор“ ο ποτε δν, показывает, что искомое нельзя прямо назвать, а бытие его проблематично»⁴⁵.

Что мы имеем? «То, будучи чем» — не только «остается неизменным в многообразных событиях», но оборачивается необходимостью единства, внутри которого его части относятся друг к другу как модально иное, т. е. чувственно несоотносимы в своих привходящих признаках. «То, будучи чем» способно объединять в единство разнородное сущее, причем так, что само это единство выступает как многообразное «многоликое» *теперь*. «Следовательно, сосчитанное, событийно приуроченное „теперь“ *есть* только как иное в отношении иного. „Как находящееся в ином и ином, "теперь" всегда иное, а ведь это и означает быть (чем) "теперь"“ (219 b 13 f.)»⁴⁶.

Нам непрестанно приходится осмысливать тот, казалось бы, очевидный факт, что единство различий, будь то единство многообразия признаков отдельного частного сущего или единство всего сущего в целом, дается сразу как видение и понимание, умозрение. По сути дела, мы следуем за аристотелевым вопросом: будучи чем некое X есть то, что оно есть? Вопрос, собственно, в том и состоит: каков принцип единства предметов, соответствующих разным органам чувственного различения? Иными словами, вопрос о постоянности одного (δ ποτε δν ἐστι τό X) на деле спрашивает об истоке единства многообразия всего сущего. Как нам представляется, аристотелев философский пафос черпает свою энергию как раз в неименоваемом анонимном субстрате, перед «темным ликом» которого *сплавляется в тотальном единстве* во имя и ради своего собственного бытия (по необходимости) все наименованное, отвеченное в своем запросе, различенное в своей яви, одним словом, познаваемое.

⁴⁵ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 108.

⁴⁶ Там же. С. 91.

Комментируя Парменида, Аристотель делает весьма любопытное замечание: «он думает, что сущее по необходимости едино»⁴⁷.

Вероятно, Черняков смог как-то «затронуть» необычайно чувствительный «философский нерв» Аристотеля. Пусть это не сразу видно, но в некотором смысле исследуемая Стагиритом метафизическая проблематика словно движется по кругу, меняя термины и концепты. Мы уже говорили, какие сценарии имеют место в явлении того или иного сущего. Во-первых, сущее своей явью свидетельствует о произошедших в нем изменениях, *иначе оно не было бы вообще за-мечено (различено)*. Во-вторых, в явленном сущем про-явлено *утверждение*, что «в самой «категории сущности нет движения, поскольку ничто из существующего ей не противоположно» (225 b 10 f.)»⁴⁸, *иначе изменения не касались бы этого неизменного сущего*. Насколько здесь видна постановка проблемы? Предположим обратное: допустим, что не существует единой различающей инстанции (души), позволяющей соотносить те или иные изменения, движения, множества, различия и т. д. с чем-то одним. Что тогда? А тогда случится «страшный сон» Стагирита, «когда ничто... не... разделено, нельзя... дать... никакого истинно соответствующего... имени»⁴⁹. Ведь посредством *постоянности субстрата* как раз различимы всевозможные изменения в рамках неизменного сущего, различимо так воодушевляющее и вдохновляющее нас его многообразие. Проблематика соотношения неименуемой, анонимной сущности (субстрата) и явленного вот этого сущего, проходя через разные тезаурусы, куда-то нас ведет... Она высвобождает свободное движение познающей души, когда в вопросе о постоянности одного (δ ποτε δν ἐστι τό Χ) более не будет подмены ответа об истоке единства многообразия другого.

Одна из темных и экзотических мыслей Аристотеля, которую приводит Алексей Черняков в своем исследовании, звучит так: «В трактате „О душе“ сказано, что благодаря общему чувству душа *воспринимает* величину, но происходит это не непосредственно, а при посредстве движения. Общее чувство воспринимает величину, поскольку оно воспринимает движение (*De anima* III 1, 425 a 17)»⁵⁰.

«В „Физике“ IV 11 говорится, что движение следует за величиной, а время за движением»⁵¹.

Черняков цитирует Аристотеля: «Время следует за движением, говорит Аристотель, а движение следует за (непрерывной) величиной, „теперь“, в свою очередь, сопровождает движущееся тело (219 b 22 f., 220 a 9 f.), отмечая его положения: „теперь — здесь, а теперь — здесь“, расчлняя и сочлняя — артикулируя — „до“ и „после“, прошедшее и будущее, задавая хронологическую структуру. Время непрерывно благодаря непрерывности

⁴⁷ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (I. V. 11). С. 51–52.

⁴⁸ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 68.

⁴⁹ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006 (I. VIII. 10). С. 61–62.

⁵⁰ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 85.

⁵¹ Там же. С. 108.

величины, „теперь“ — граница прошлого и будущего, поскольку оно приурочено к определенному положению движущейся точки, делящей траекторию (линию движения)»⁵².

Какое сообщение несет в себе тот факт, что на вопрос «где *сущее*, именуемое движением?» мы получаем ответ «*вот оно — движущееся сущее*»? Если мы поставим вопрос «*будучи чем есть то, что оно есть?*», то получим *сущее-ответченное* — единое: вот единство многообразия всего сущего. Как только мы заинтересуемся, в чем отличие того, что в ответе, от того, что в вопросе, то выяснится, что в *сущем-ответченном* уже отсутствует запрос на субстрат. «Ответ пуст в том отношении, что искомое остается анонимным»⁵³. В этом случае *сущее-ответченное* уже не является квазиответом на *сущее-запрос*, потому что «*предыдущее и последующее уже имеются „в величине“... Мы распознаем предыдущее и последующее в величине, а не в движении...*»⁵⁴.

Как понять, куда ведет нас мысль Аристотеля? Очевидно, в величине (*μέγεθος*) имеются не только *предыдущее* и *последующее*, но и то, что тут, там, вблизи, поодаль и еще где-то, то, из чего, и то, откуда и куда, — имеются, чтобы свидетельствовать самим бытием величиной о том, что того, *будучи чем есть то, что оно есть*, нигде и ни в чем нет и никогда не было, поскольку *оно* этой данной мерой не может быть измерено. Иными словами, *сущее-ответ* уже сразу пребывает в величине, дабы ни в одном из *сущих* не могло быть различено, *чем есть то, что оно есть*. И наоборот, субстрат, как только речь заходит о его постоянности, отменяет всякое единое с его мерами и величинами, правда, отменяет так, что на *место отмененного* сразу «зовет» иное как единственно возможное единое, — и так до тех пор, пока вопрос «*чем есть то, что оно есть?*» вновь окажется не-ответченным, снова открывая доступ бытию величиной.

Черняков говорит: «Величина непрерывна и служит мерой непрерывного. И в этом одна из загадок аристотелева определения времени: ведь автор „Физики“ настаивает на *непрерывности* времени. Время непрерывно, *поскольку оно* — один из формальных аспектов движения. А движение, говорит Аристотель, „следует за величиной“ (или „сопровождает величину“). И поскольку величина непрерывна, непрерывно и движение (*Phys. IV 11, 219 a 10 — 13*). В силу непрерывности движения непрерывно и время. Через эту цепочку опосредований само время „подражает“ величине, *аналогично ей* (ср. 219 a 17 f.)»⁵⁵.

Мы вынуждены признать, что некоторые постановки проблем все же вызывают вопросы. На наш взгляд, тема *субстрата*, или того, *будучи чем есть то, что оно есть*, Черняковым недостаточно проблематизирована. Когда мы говорим о *непрерывности величины*, то необходимо иметь в виду, что прежде всего имеем дело с понятием. В субстрате понятие не наделено признаками и качествами того, понятием чего оно является. Т. е. *непрерывность* в субстрате может быть истолкована, напротив, как *разрыв непрерывности* или еще как-то. Однако разрыв, «лежащий» в субстрате, столь же пуст и анонимен, как и непрерывность, а это, в свою очередь, означает, что мы не знаем и, соответственно, не можем сказать, разрывом чего он является. Не зная, разрывом чего является разрыв, сам факт

⁵² Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 83.

⁵³ Там же. С. 107.

⁵⁴ Там же. С. 110.

⁵⁵ Там же. С. 84–85.

разрыва по отношению к некоему континууму (τό συνεχές) ставится под сомнение. Поэтому, когда мы говорим, что бытие величиной свидетельствует, что того, *будучи чем есть то, что оно есть*, нигде и ни в чем нет и никогда не было, поскольку оно никакой мерой не может быть измерено, — это означает, что разрыва как такового *понятие* величины не видит. Бытие непрерывной величиной, *воспрывшее* перед «ликом» разрыва (что в субстрате), есть вид (и одновременно принцип) консолидации «сцепленного, в себе связанного множества, которое делится на части лишь в возможности (а не разделено на части в действительности)»⁵⁶.

Поэтому, когда говорится, «что движение следует за величиной, а время за движением»⁵⁷, то возникает закономерный вопрос: за чем следует величина? Вопрос опять возвращает к субстрату — в данном случае в значении подлежащего. Напомним, что «подлежащим (ὑποκείμενον) называется здесь все то, что может быть явлено посредством утверждения (225 a 6 f.)»⁵⁸. Следовательно, величину необходимо рассматривать как некое утверждение, посредством которого что-то из подлежащего может быть явлено. Иными словами, величина явленного и есть утверждение. Утверждение о чем? О том, что явленное нечто есть именно в этой величине, но не в какой-либо иной, — о том, что более *не присутствует* то (субстрат), что могло быть противоположным и, соответственно, противостоящим бытию данной величиной. Т. е. явленное есть вопреки тому, чему дается понять, что своим явлением явленное себя утвердило. Утвердив себя, оно отклонило самой своей величиной так, что отклоняемое в итоге выпало в пустое и анонимное (неответченное).

Величина следует за своим понятием, «лежащим» в субстрате, притом чем более следует, тем решительнее теряет из виду то, за чем следует. Поэтому, когда мы говорим о величине, необходимо не забывать, что у нас еще каким-то образом имеется *понятие* величины.

Однажды отклонение аристотелева вопроса (в пространстве ответа) «*чем есть то, что оно есть?*» прекращается, и сам вопрос обнажается в своей радикальности. В результате в умозрении начинает проступать некий невидимый «лик», лик не вот этого отдельного сущего и не сущего в целом, но сущего, как какого-то изначального повеления, которому каждое частное откликается своим *чем*. Чем единичное может отвечать тому, что более изначально и всегда постоянно в самом себе? Одному принципу постоянности (δ ποτε δυ ἐστι τό Χ) *вторит* другой принцип постоянности (τόδε). — Вторит, и никогда не отвечает окончательно и бесповоротно. Поэтому вторит снова и снова (бесконечно)...⁵⁹

⁵⁶ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 84.

⁵⁷ Там же. С. 108.

⁵⁸ Там же. С. 68.

⁵⁹ Продолжение статьи в следующем номере.

Литература

1. *Аристотель. Метафизика* / Пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
2. *Аристотель. Метафизика* / Пер. и прим. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Гос. соц. -эк. изд-во, 1934. 447 с.
3. *Аристотель. Собр. соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1976 1984.
4. *Богомолов А.В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап).* Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический ун-т им. Козьмы Минина, 2014. [Текст диссертации]. На правах рукописи. URL: https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf. (Дата обращения: 11.03.2024).
5. *Неретина С., Огурцов А. Реабилитация вещи.* СПб.: Издательский дом «Мирь», 2010. 800 с.
6. *Орлов Е.В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля // Вох. Философский журнал. 2007. Вып. 2.*
7. *Прокопенко В.В. Слово о сущем в философии Аристотеля.* URL: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela. (Дата обращения: 11.03.2024).
8. *Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера.* СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

References

1. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics], perevod s grecheskogo P.D. Pervova i V.V. Rozanova, Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi, 2006, p. 229. URL: https://vk.com/doc-141388378_442990214, accessed on 11.03.2024. (In Russian.)
2. Aristotel'. *Metafizika* [Metaphysics], perevod i primechania A.V. Kubitskogo. Gosudarstvennoe social'no-economicheskoe Izdatel'stvo. Moscow — Leningrad, 1934. 447 s. (In Russian.)
3. Aristotel'. *Sochinenija v 4 tomah.* M.: Misl'. 1976 — 1984. (In Russian.)
4. Bogomolov A.V. *Dialekticheskoe reshenie problemy nebitiia v istorii drevnegrecheskoj filosofii (dosocraticeskij i classicheskij etap).* [Dialectical solution to the problem of non-existence in the history of ancient Greek philosophy (pre-Socratic and classical stage)], Nizhegorodskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet imeni Koz'mi Minina. Na pravakh rukopisi. Nijnij Novgorod, 2014. URL: https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf, accessed on 11.03.2024. (In Russian.)

5. Cherniacov A. *Ontologia vremeni. Bytie i vremia v filosofii Aristotelia, Gusserlia i Heideggera*. [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger], URL: http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf, accessed on 11.03.2024. (In Russian.)

6. Neretina S., Ogurcov A. *Reabilitaciya veshchi* [Rehabilitation of Thing], Sankt-Pb., izdatel'skij dom "Mir", 2010, 800 p. (In Russian.)

7. Orlov E.V. *O russkikh perevodakh gnoseologicheskoj terminologii Aristotelia*. [On Russian translations of Aristotle's epistemological terminology]. URL: <https://transcendental.ucoz.ru/Vox-2-orlov.pdf>, accessed on 11.03.2024. (In Russian.)

8. Procopenco V.V. *Slovo o sushchem v filosofii Aristotelia*. [The Word about Being in Aristotle's Philosophy], URL: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotelia, accessed on 11.03.2024. (In Russian.)

A novel approach to interpreting Aristotle within the framework of Alexey Chernyakov's scholarly investigation

Gushchin O.V.,
independent researcher, Moldova, Chisinau,
oleg_gusin@mail.ru

Abstract: The distinctive feature of Aristotle's philosophical discourse lies in its subtle transition, at a particular juncture, from metaphysical to ontological discourse. The proactive restoration of the original metaphysical framework pertaining to specific concepts facilitates the identification of the precise location or moment at which their spontaneous reinterpretation transpires. The recognition of the threshold of semantic "recalculation," employed as a hermeneutic procedure, constitutes a novel methodological approach to the analysis of Aristotle's works. In accordance with this approach, it is imperative to regard the concepts and categories within Aristotelian philosophy, particularly those authored by Aristotle himself, not merely as representations of meanings unfolding within the primary text (a methodology not applicable in Aristotle's case), but rather as autonomous metatexts. The interpretation of these metatexts may initially appear as a thematically abstract exercise. Engaging with metatextual scenarios in Aristotle's philosophy unveils fresh perspectives, thereby enriching the understanding of his philosophical framework.

Keywords: Aristotle, Chernyakov, being of the first category, substrate, soul, movement, energy, entelechy, perception, feeling, form without matter, directly given differentiation, comparison of differentiations, distinguishing authority, non-existent, existing as an existing.