

## Новая методология прочтения Аристотеля в контексте исследований Алексея Чернякова

Гуцин О.В.,  
независимый исследователь, Молдова, Кишинев  
[oleg\\_gusin@mail.ru](mailto:oleg_gusin@mail.ru)

**Аннотация:** В статье продолжается изыскание метода описания сущего первой категории метафизики Аристотеля (ὄλοκεῖμενον) — сложной формулы *неименуемости* анонимного субстрата. Согласно Стагириту, в акте чувственного восприятия участвуют не только пять органов чувств, но и *общее чувство* (душа), воспринимающее сразу и в целом. Оно воспринимает одновременно разными способами, поскольку ему не дан собственный орган чувствования, т. е. воспринимает в некоем видовом горизонте вещи. Но стремление воспринять то, что не имеет собственного органа восприятия, диктуется особой логикой, описывающей сценарии метатекста. Неименуемый анонимный субстрат и наличная пространственная вещь, видимая в соответствии с тем или иным принципом, находятся во взаимо-обуславливающем отношении противостояния, поскольку возможны при разных метафизических алгоритмах. Это взаимо-обуславливающее противостояние реализовано в форме бытия, т. е. не поднимается на уровень субъект-объектной логической конструкции. Противостоящее (субстрат) «показывается» всякий раз так, что не успевает дойти до экспликации того, что — чему противостоит, поскольку «бросает» перед собой иной (отличный от текущего) принцип величины, «прячется» за него, смотря на... и одновременно через то, чему противостоит, дабы снова быть неразличным неименуемым присутствующим. Для его описания используются т. н. метатексты, «зовущие» в тот или иной метафизический сценарий, принимаемый в качестве базового, для дальнейших интерпретаций. При сопоставлении метатекста с оригинальным аристотелевым текстом последний высветляется в собственном смысловом содержании (становится «говорящим»).

Но метафизический сценарий не может быть недвусмысленно истолкован без его одновременного перетолкования в онтологический с неминуемым приданием последнему статуса единственно возможного и, в конечном итоге, необходимого. Для этого Аристотель применяет понятия  $\tau\omicron\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ ,  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ ,  $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . Будучи тем, что есть *так, как оно есть и было* ( $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), сущее уже самим своим присутствием ( $\tau\omicron\ \delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$ ) свидетельствует о том, что оно есть *вопреки и наперекор* чему-то, т. е. тому, чего *нет и не было*. Речь идет о метафизической сущности (субстрате), которая, будучи в промежуточном значении  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  (кажيمое, при/от/сутствующее, шаткая и неопределенная, непроверенная и недостоверная действительность), запирается в неделимую единицу исчисления, одновременно разворачивая горизонт соответствующей величины. Исчисляемое сворачивает в единицу счета все случайное и стихийное, неорганизованное и неявное, причем так, что внутри сомкнутых мер (контракция) и (в соответствии с этими мерами) в пространстве высвобожденных измерений уже нет места никаким иным сценариям сущее-образования. В результате такого онтологического разворота забывается тема происхождения единиц счета, принципов и норм, сама философия метафизических сущностей (метафизика). То, что есть *вопреки*

*и наперекор* метафизической сущности, само становится тем, что единственно, достоверно и с необходимостью есть; стирается память о том, как «открываются» величины и концепты, принципы и понятия, темпорально-топологические и феноменологические сценарии, новые горизонты знания.

**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.

*По мере соучастия с единым,  
виды становятся числами.*

*Аристотель. Метафизика<sup>1</sup>*

Одним из величайших исследовательских достижений Алексея Чернякова является то, что он практически воссоздал аристотелеву метафизическую модель чувственного познания. Когда полагают, что «Декарт и Локк рассуждают на тему отличия ощущений как «непосредственного опыта» и восприятия, которое, по их мнению, есть итог видоизменения ощущения под влиянием суждений»<sup>2</sup>, то забывают, что эту тему развивал еще Стагирит. Но нам важно здесь обратить внимание на тот факт, что т. н. «непосредственный опыт», участвующий в акте чувственного восприятия, это опыт души, который, по Аристотелю, является неотъемлемой частью познания.

Итак, душа есть «общее чувство — одна (единая) способность души»<sup>3</sup>, в другой дефиниции сказано: «душа есть некоторым образом все сущее»<sup>4</sup>. Как объединить столь разные содержания в одно понятие души? Можно было бы сказать так: душа есть общее чувство всего сущего, т. е. объединяет в себе все предметы чувств. «Вот почему в *De somno* сказано: “Ведь есть именно одно чувство и один главный орган, но бытие чувством каждого рода — разное, например [не одно и то же быть чувством] звука и цвета”»<sup>5</sup>. Как возможна связь, соединяющая все сущее?

Рассмотрим структуру связей общего чувства.

«Глава 2 третьей книги трактата „О душе“, продолжая тему общего чувства, неожиданно открывается обсуждением проблемы ощущения ощущения или чувства чувства (*αἴσθησις αἰσθησεως*). Сознание чувства по Аристотелю есть чувство. Мы чувствуем, что чувствуем. В частности, мы чувствуем, что видим. Мы чувствуем это либо при помощи самого зрения, либо при помощи другого чувства. Но тогда это другое чувство, будучи чувством зрения, неизбежно будет и чувством зримого — цвета. В самом деле, по

---

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VI. 4) С. 54.

<sup>2</sup> Кан Чжунхо. Философский взгляд на природу восприятия: традиционный и современный подход. 2015. <https://cyberleninka.ru>

<sup>3</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 118.

<sup>4</sup> Там же. С. 75.

<sup>5</sup> Там же. С. 119.

Аристотелю, энергия зрения и энергия зримого — одна и та же энергия, а именно — действительность зримой формы без материи зримой вещи»<sup>6</sup>. Что здесь хочет сказать Черняков? Прежде всего мы должны «разобрать» ситуацию «чувствуем, что видим», как составную, состоящую из двух метафизических сценариев: 1) видим, и 2) чувствуем, что видим. Если представить обратное, а именно, что здесь нет никакой связи между двумя формами видения, то мы никак не почувствуем и, соответственно, никогда не узнаем о том, что в данный момент мы что-то видим. Как мы можем знать, что что-то видим? Мы об этом знаем посредством того, что, видя, одновременно чувствуем, что видим. Иными словами, только в составности двух метафизических сценариев: 1) видим, и 2) чувствуем, что видим, возможен осознаваемый акт видения.

Но каковы принципы видения, делающие акт видения возможным?

Черняков предоставляет нашему вниманию замечательный перевод оригинального текста Аристотеля: «Я приведу перевод фрагмента *De somno*, 2 455 а 12-23: „Итак, с одной стороны, каждому чувству присуще нечто собственное, а с другой, нечто общее [всем чувствам]. Собственное [для чувства] — это, например, видение для зрения, слышание для слуха, и так же дело обстоит с другими чувствами. Но есть еще и некая общая способность, сопровождающая все чувства, посредством которой [видящий] чувствует, что видит, а [слышающий], что слышит (*ведь неверно, что некто при помощи зрения видит, что видит*); и некто отличает и способен отличить сладкое от белого не посредством вкуса или зрения, или того и другого вместе, но посредством некоторой части, общей всем органам чувств. Ведь есть именно одно чувство и один главный орган, но бытие чувством каждого рода — разное, например, [не одно и то же быть чувством] звука и цвета“. В *De anima* III 1, 425 а 14 сказано, что для общих чувственных свойств нет *собственного органа*»<sup>7</sup>.

О чем здесь говорится? Обладая только зрением, мы не в состоянии видеть то, что видим, т. е. не можем различить (знать) видимое. «Как можно знать что-нибудь, если нет чего-нибудь единого для всего?»<sup>8</sup> — спрашивает Аристотель. Для частного различающего видения необходимо еще чему-то что-то видеть. Необходимо, чтобы, помимо собственного для зрения видения, было одновременно и общее для всех способов чувственного восприятия видение. Что дает такое общее для всего зримого видение? Во-первых, оно дает возможность видеть некое видимое как таковое в его частном единичном случае; во-вторых, будучи общим для всех других органов чувств, оно дает возможность различать единое одно, чему присущи разные формы чувственных восприятий. Черняков говорит: «Теперь 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

---

<sup>6</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 114–115.

<sup>7</sup> Там же. С. 116. Сноска 106.

<sup>8</sup> *Аристотель. Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (III. IV. 9) С. 107.

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?»<sup>9</sup>

Будем предельно внимательны: Черняков формулирует варианты рассмотрения: либо это чувство, воспринимающее зрение и, как следствие, воспринимающее зримое, либо зрение, воспринимающее само себя *сразу*. На первый взгляд, различия между формулировками не наблюдается, тем не менее, оно присутствует. Если в первом случае речь идет о последовательности рефлексивных актов чувственного восприятия (третье чувство — чувство второго чувства — и так до бесконечности), то во втором случае Черняков намекает на явно иную структуру восприятия. Какую? «В определенном смысле верно, что имеется два чувства для восприятия одного и того же — зрение и общее чувство. Но это различие одного и второго чувства есть, как говорили схоласты, только мыслимое различие — *distinctio rationis*, впрочем, *cum fundamento in re*, поскольку речь должна идти о рефлексивной структуре самого зрения, узнающего о себе „мимоходом“»<sup>10</sup>.

«У „второго чувства“ (в нашем примере — чувства, воспринимающего зрение), о котором шла речь в исходной аристотелевой дилемме, и в самом деле — «те же самые» предметы, что и у первого (зрения). И все же эти предметы можно различить, поскольку в нумерически едином событии видения не одно и то же (*ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον*) цвет как определение вещи и цвет как определение зрения»<sup>11</sup>.

Очевидно, общему и частному собственному чувству «те же самые» предметы» даны разными способами. Черняков прямо не выделяет эти отличия, но они принципиально важны для заявленной нами методологии прочтения Аристотеля. Дело в том, что общее чувство не просто имеет «*те же предметы*, что и каждое отдельное чувство»<sup>12</sup> «Предметы всех отдельных чувств суть в то же время предметы общего чувства. Уже поэтому оно не совпадает ни с одним из пяти чувств. С другой стороны, оно должно в каком-то (пока для нас загадочном) смысле иметь *те же предметы*, что и каждое отдельное чувство.

В *Metaph.* XII 9 сказано, что чувство есть всегда чувство чего-то другого, но мимоходом — чувство себя самого (1074 b 35 f.). На мой взгляд, общее чувство связано именно с этой структурой *ἐν παρέργῳ* («мимоходом»), структурой со-восприятия»<sup>13</sup>.

Нам следует более детально разобраться в сказанном, изложенном несколько второпях. Общая способность общего чувства воспринимает свои предметы *без материи*, т. е. не дает им быть отличными по тому или иному признаку (способу, принципу, причине). Пребывая без материи, предметы общей способности есть *мимоходом*. Это довольно существенное замечание нужно постоянно помнить: при восприятии вещи какое-то чувство есть мимоходом. Но не окажется ли так, что мимоходом есть все предметы общего чувства, которые, согласно другой дефиниции, есть сразу? Ведь будучи именно в таком состоянии, они образуют некое внепространственное, мульти-временное, нематериальное одно.

<sup>9</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 115.

<sup>10</sup> Там же. С. 119.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 117.

<sup>13</sup> Там же. С. 117.

В таком смысле как раз и сказано: «душа есть некоторым образом все сущее»<sup>14</sup>. Почему общее чувство (душа), *видя* все сущее, не имеет своего отдельного органа восприятия? Ответ Чернякова известен: «Предметы *всех* отдельных чувств суть в то же время предметы общего чувства. Уже поэтому оно не совпадает ни с одним из пяти чувств»<sup>15</sup>. То, что Чернякову представляется очевидным, хотелось бы обсудить более обстоятельно. Итак: во-первых, каждый орган чувств имеет свой отдельный предмет восприятия, во-вторых, только благодаря общему чувству можно различать предмет, объединяющий в себе сразу несколько частных чувств. Иными словами, само по себе общее чувство (душа) не имеет своего отдельного органа и, соответственно, отдельного собственного чувственного различения, поскольку способ данности непосредственной дифференции предметов, «лежащих» в общей способности, отрицает всякий частный вид чувственного восприятия. Общее чувство (душа) *видит* все сущее сразу. Отдельное чувство единичной вещи, напротив, имеет свой орган чувств, но различать в вещи иные формы чувственного восприятия не может, такие различия даны только общей способности.

Что означает тот факт, что мы видим (и понимаем, что видим) предмет, обладающий разными признаками различения (например, белый, твердый и сладкий кусок сахара)? Черняков говорит: «Душа воспринимает не только различия в цвете, но также различие цвета и вкуса. Душа отличает белое от сладкого, т. е. собственные предметы разных чувств. Но различать два определения может только та способность, которой даны они оба, совместно. По Аристотелю, эта способность души и есть *общее чувство*. А поскольку мы различаем содержания всех пяти чувств, необходимо допустить, что общему чувству в каком-то смысле даны все их собственные предметы»<sup>16</sup>. Иными словами, *только общему чувству дано отличать разные по способу и признакам чувственного восприятия отличия в одном и том же сущем*. Напомним: речь идет о различиях, данных непосредственно, без тех или иных величин, форм и признаков различия, вне конкретного частного случая отличия одного от другого, скажем более радикально, вне отдельного существования отдельного человека.

Теперь по поводу предмета частного чувства. Расположенный в пространстве предмет частного чувства, являясь следствием привнесенных признаков отличия, есть сам по себе, автономный, единичный, уникальный. Здесь мы имеем дело с различением, дающим возможность воспринимать посредством причин, качеств и признаков сущее как сущее (*οὐ ἢ δι*). Но вот что важно: то, *что* и *как* усмотрено в вещи посредством принципа отличия (*в материи*), с одной стороны, противостоит способу данности, когда различия есть мимоходом и не опосредованно (*без материи*), с другой стороны, то, *что* и *как* усмотрено в вещи, само возможно благодаря общему чувству, потому что различенной неким собственным способом вещи еще должна быть дана мера (величина), а также единство определений. Черняков в одном месте говорит, что «чувство есть всегда чувство чего-то другого»<sup>17</sup> (*ἐν παρέργῳ* («мимоходом»)); в другом: «Общее чувство есть частное чувство *plus ultra*. И это „*plus ultra*“ — не что иное, как *непосредственно* данная душе (именно в силу этой непосредственности речь идет о *чувстве*) дифференция чувственной формы без материи

---

<sup>14</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 75.

<sup>15</sup> Там же. С. 117.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

(предмета одного из пяти чувств) и энергии самого чувственного присутствия („присутствования“)»<sup>18</sup>; в третьем: «Общее чувство это, если угодно, всякий раз знающее о себе *év παρέργω* частное чувство. В схоластике общее чувство (*sensus communis*) связывали с *conscientia concomitans* (сопровождающим сознанием). У Декарта чувство как таковое есть *cogitatio* („...etiam sentire idem est, quod cogitare“) именно потому, что у нас всегда есть сопутствующее сознание чувств („*quatenus eorum in nobis conscientia est*“). Чувство обладает формальным признаком когитации: *cogito me cogitare*. У Канта аристотелево общее чувство (через это схоластическое опосредование) превращается во „внутреннее чувство“. Впрочем, и по Канту, у внутреннего чувства некоторым образом те же предметы, что и у внешних чувств, только «чувственно истолкованные» как определения души, а не вещей, т. е. изъятые из пространства (форма внешних чувств) и помещенные во время»<sup>19</sup>.

Итак: общее чувство — это *знающее о себе* частное чувство, или частное чувство *plus ultra*. Черняков по-своему объясняет, каким образом общее чувство участвует в привычном и повседневном для нас событии восприятия отдельно взятой пространственной вещи. Мы, дабы понять, попытаемся истолковать то, что говорит Черняков. Частное чувство и общее чувство находятся в некоем диалоговом противостоянии, позволяющем частному чувству что-то различать, знать при этом о различенном и продолжать различать далее. И все это выглядит как нечто очевидное, непрерывное и само собой разумеющееся. Но так ли это? Ведь в противном случае различенное не было бы «передано» знанию, продолжая оставаться неизвестным. *Тем, что мы одновременно ощущаем то, что различаем, мы обязаны общему чувству (душе)*. Оно не только различает те же предметы, что и частное чувство, но различает их через восприятие других частных чувств, при этом каждое чувство воспринимает своим собственным способом. Общее чувство воспринимает предмет в единстве всех способов, без материи, т. е. как совокупность определений души, частное, напротив, воспринимает предмет как нечто отличное от всего (посредством новых приходящих признаков из разных форм восприятия). Благодаря противостоянию концептов различения, встроенных один в другой, мы чувствуем, что чувствуем, попутно (*év παρέργω* — «мимоходом») *чувствуя присутствие чувствующего* (душа), определяя его затем как свое собственное. Когда мы знаем, что мы есть здесь и сейчас, необходимо еще отважиться, чтобы задаться вопросом: откуда у нас это знание?

Но вернемся к двум, казалось бы, разрозненным дефинициям души, требующим согласования между собой: «общее чувство — одна (единая) способность души»<sup>20</sup>, и «душа есть некоторым образом все сущее»<sup>21</sup>. Рискнем вывести третью дефиницию на основе предыдущих двух: *некоторым образом все сущее и есть одна (единая) способность души*. Что несет в себе данная, несколько несуразная, формулировка? Она несет в себе следующий посыл: душа есть, когда связывает между собой (друг с другом) сущее, чтобы оно, по каким бы признакам не различалось, всегда было в едином одном. «Вопрос о том, каким образом душа способна различать и связывать различенное, должен... ставиться и решаться...»<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 118.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 75.

<sup>22</sup> Там же. С. 120.

Уже в самой постановке проблемы Черняков дает существенную подсказку — душа способна различать и *связывать* различенное. О чем тут речь? Различается нечто из того, что уже как-то связано, поскольку само различение есть одновременно связывание. Но стремлению связывать все сущее в непосредственно данной дифференции что-то противостоит. Окончательному пробуждению души препятствует вещьность вещи или предметность предмета, материя и ее свойства, т. е. то, в чем общее чувство лишь только успеваешь увидеть себя (связать различное в одно), как тут же «застывает» в сопротивлении вещью, («замирает», забывает себя), что сразу позволяет вещи быть именно этой вещью, наделяя ее привходящими признаками и свойствами из разных форм чувственного восприятия. Душа пробуждается (и при этом есть) только к одному: к сбору (счету) своих единств, «виды становятся (εἶναι) числами»<sup>23</sup>, — говорит Аристотель. Повторим еще раз: душа есть (будучи пробужденной), когда связывает между собой (друг с другом) сущее, чтобы оно, по каким бы признакам ни различалось, всегда было в *едином одном*.

Попутно обратим внимание на аристотелеву проблематику соотношения единого и сущего. По Аристотелю, собранное в единое одно сущее и есть сущее как таковое. «Ведь одно и то же [сказать]: „единый человек“, „человек как сущее“ или просто „человек“; и даже более распространенные выражения: „существует человек как единое“ и „существует человек“»<sup>24</sup>. Иными словами, сказать, что нечто есть в своем бытии, означает, что нечто связано в своих отличиях в единое одно. Единение (связывание) разных (разномодальных) форм чувственного восприятия однажды застывает в сущем, наделяя его *единством* определений. Стагирит говорит: «Значит, не только то, что разумеется как единое, но и то, что в языке относится к одной природе, должна рассмотреть одна [и та же] наука»<sup>25</sup>. Пусть нас простят переводчики, но нам это слышится так: «Значит, не только то, что разумеется как единое, но и то, что в языке относится к природе одного и того же предмета, должно рассматриваться в одной логике».

Но проблематика единого относится не только к сущему, но и к душе. Более того, даже там, где она относится к сущему, самым непосредственным образом присутствует активность общего чувства. Именно бытие сущим «придерживает» (приостанавливает) сбор (счет) пробуждений души, не позволяя душе обрести собственный континуум зрячести, давая тем самым понять, что способность быть — это *пока что* способность сущего, а не чего-либо иного. Общее чувство, застывшее в вещи, «прорисовывает» горизонт ее единства, внутри которого успевают «вспыхнуть и восстать», противостоять всей своей энергией сопротивления и на ее основе объединиться в *едином одном* — разнородные (разномодальные) качества вещи, которые через посредство их свойств, а затем посредством делания и изготовления, словно побеждают (на время) в «споре»: чему принадлежит бытие (быть единым) — вещи или душе.

---

<sup>23</sup> Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VI. 4) С. 54.

<sup>24</sup> Там же. (IV. II. 5) С. 122.

<sup>25</sup> Там же. (IV. II. 3) С. 121.

### Душа, воспринимающая величину

Ранее мы уже обращали внимание на одну из экзотических мыслей Аристотеля, которую приводит Алексей Григорьевич в своем исследовании. Она звучала 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)»<sup>26</sup>. Следует заметить, что Черняков не развивает данную мысль Аристотеля, оставляя ее, что называется, на полпути. Очевидно, дальнейшее выдвигание туда, где тропа не просматривается, побуждает к самостоятельным поискам, что называется, на свой страх и риск. Как следует понимать, что общее чувство (душа) воспринимает величину? Необходимо учитывать то обстоятельство, что, воспринимая величину, душа воспринимает движение. Судя по всему, эта мысль не подпустит к себе напрямую, вероятно, следует поставить обходной вопрос, а именно: из какого опыта видения общее чувство воспринимает величину, восприняв при этом движение? Вопрос уводит в еще большую метафизическую глубину, предлагая предварительно осведомиться: а как душа воспринимает собственно движение?

Размышления Чернякова на этот счет весьма любопытны: «Движение — не вещь. Но, согласно Аристотелю, мы знаем о движении потому, что в первую очередь знаем вещь как вещь, и лишь потом понимаем вещь как движущуюся (*Phys.* IV 11, 219 b 29). Ведь вещь, которую мы определяем как движущуюся, есть *τόδε τι* — конкретное нечто, некое (определенное) „это-вот“, а движение не таково. Аристотелев термин *τόδε τι* воспроизводит в языке жест указывания на это-вот наличное сущее. Движение „трудно усмотреть“, схватить взглядом так, как мы схватываем форму наличной вещи, поскольку взгляд, схватывающий облик наличного, предстоящего в настоящем, не вмещает движения, а жест указывания (*τόδε*) опаздывает.

Движение не есть *τόδε τι*, не есть ни сущность, ни количество, ни качество, ни отношение, поскольку, как было сказано, движение не есть сущее в возможности и не есть сущее в действительности»<sup>27</sup>.

Что мы имеем? Если поставить вопрос «Где сущее, именуемое движением?», то получим ответ: «Вот оно — движущееся сущее». Но о том ли вопрос? «Строго говоря, (пространственное) перемещение есть *изменение предикатов* перемещающегося тела, относящихся к категории места»<sup>28</sup>. Это значит, что между вопросом «где?» и ответом «вот!» скрывается невероятно подвижная мозаика феноменологических сценариев. Между указыванием на движение и указыванием на это-вот движущееся сущее существует разрыв, если следовать только одной логике сущее-образования. Повторим сказанное еще раз: на вопрос «Где это сущее (например, движение)?» ответ следующий: «Вот это сущее, которое не *просто* движение (или *просто* что-то несущественное, несовершенное (*μη ὄν*)), но нечто движущееся, имеющее цель и причину, направление, начало и конец движения».

<sup>26</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 85.

<sup>27</sup> Там же. С. 79.

<sup>28</sup> Там же. С. 72.

«Изменяется... определение... сущего»<sup>29</sup>, которое само только и есть посредством изменения своего определения. Следовательно, движение как таковое, которое «*трудно усмотреть*», схватить взглядом так, как мы схватываем форму наличной вещи, есть предмет видения души. «„Кому движение явлено?“, „Для кого оно явно?“. Разумеется, по Аристотелю, движение явно и явлено душе (общему чувству и уму)»<sup>30</sup>. Отдельного внимания заслуживает тезис Чернякова о т. н. «гибели» движения: «Покуда движение длится, нельзя указать такого промежутка времени, в пределах которого оно было бы завершено в отношении своей формы. Для того чтобы говорить о завершённой форме движения, необходимо принимать в расчет все время движения от начала до конца. Это, собственно, и есть определяющий признак, *propter*, такого действия, которое Аристотель называет несовершенным или, иначе, движением: парадоксальным образом для такого „сущего“ как движение завершение формы тождественно его уничтожению, гибели»<sup>31</sup>.

Насколько мы понимаем, движение не является предметом восприятия и, соответственно, не имеет собственных сущностных понятий, но является предметом общего чувства. У нас есть общее чувство, связывающее в одно то, что дано разными собственными чувствами. Сказанное позволяет признать: душа видит не все движение, но ту его часть, которая *еще не* проявлена, не завершена, не оформлена как движение вот этого сущего. С точки зрения сущего, направленного в сторону завершения формы движения, такое незавершенное движение *тождественно его уничтожению*. Но вот что интересно, если предпринять попытку прочтения вышеприведенной формулы, поменяв местами предикаты, то получим еще одно представление души: в идентификации сущего участвует не все движение, но та его часть, которая *уже* проявлена, оформлена как движение вот этого сущего. А вот с точки зрения общего чувства, направленного в сторону движения как такового, завершённое движение *тождественно его уничтожению*. Душа не видит завершённую форму сущего, но видит то, что это завершение сопровождает, причем видит само сопровождение как нечто непрерывно длящееся, а именно, *непосредственно данную дифференцию*. О том, как восприятие непосредственных данностей связано с движением, скажем отдельно.

Итак, *непосредственно данная дифференция* предметов видения «указывает» в направлении сущего первой категории, туда, где отличия даны («лежат») вне признаков их отличия. Видеть ту или иную вещь вне признаков ее отличия — это то, что Аристотель называет *восприятием формы вещей без материи*: «„Чувство же есть нечто такое, что способно вместить в себя (воспринять) чувственную форму без материи“ (*De anima* II 12, 424 a 17)»<sup>32</sup>. И еще: «„Душа есть некоторым образом все сущее“, — говорит Аристотель (431 b 21). В отношении чувства это означает, что душа может вместить, вос-принять чувственные формы всех вещей без материи... Формула „вижу и заодно уже увидел“ говорит о другом»<sup>33</sup>. Черняков дает понять, что «видит и заодно уже увидел» (*ὄρα ἄρα καὶ ἑώρακε*) относится к такому сценарию восприятия, когда имеет место идентификация вещи, т. е. определение ее

---

<sup>29</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 68.

<sup>30</sup> Там же. С. 82, сноска 52.

<sup>31</sup> Там же. С. 68.

<sup>32</sup> Там же. С. 74.

<sup>33</sup> Там же. С. 75.

понятия, оценка значимости, смыслополагание, отношение тождества и т. д. Так вот такое восприятие, как замечает Черняков, это нечто другое по отношению к восприятию общего чувства. «Событие видения есть *действительное* вос-приятие такой чувственной формы без материи, а сама эта форма (эйдос) и есть действительно видимое. 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“). Но кроме того видение — совершенная деятельность видящего, *энергия*. Видение как *форма* всего видимого в указанном смысле *и есть энергия*»<sup>34</sup>.

В этом достаточно непрозрачном для бытового понимания тексте (нужно признать, что подавляющее большинство текстов Чернякова являются таковыми в силу громадного количества поставленных перед ними задач) мы находим не только запрос на дефиницию общего чувства, но связь последнего с видением в понятии, или видением как формой (эйдос). Причем именно по отношению к последнему общее чувство выступает как материя. Материя не в значении «того, из чего», а того, что, отдавая себя формообразованию, само продолжает оставаться суверенным сценарием некой перманентной потенциации (έντελεχεία).

### **Неделимость единства сущего и непрерывность общего чувства**

Мы неоднократно упоминали о концептуальном противостоянии форм различения сущего первой категории и сущего как сущего, о дифференции непосредственных данных и опосредованных, вещей в субстрате и вещей в восприятии.

Настало время названное противостояние «показать» в сценарии метатекста, речь, в частности, пойдет о том, как в субстрате (ύλοκείμενον) *видны* «лежащие» в нем вещи, как восприятие непосредственных данностей связано с движением.

Но насколько подобная заявка учитывает возможности описания? Насколько вообще представляется возможным именовать то, что само избегает именованья? Как выглядит такой опыт — опыт намерения различить вещь в субстрате?..

*В субстрате невозможно различить вещь так, чтобы одновременно удостовериться, действительно ли это данная вещь, а не какая-либо иная. При попытке всматривания вещь тут же выскользнет из своего «вот», «это», «тут», «там» и т. д. Все, что видится, видится без возможности узнавания, воспоминания, сравнения, различения, видится сразу. Но как только к вещи применится тот или иной сценарий ее различения, как только она окажется чуть что узнанной, вспомненной, тут же изменится размерность (величина) ее яви, дабы вещь снова предстала восприятию непосредственно. Очередная попытка ее различия/различения вызовет мгновенный сход (проворот) мер, признаков, свойств, качеств, перспектив, дистанций, пропорций, пока вновь не наступит забвение — забвение того, как есть различение, опосредованное признаком. Потому что видеть здесь — отнюдь не то же, что именовать, вспоминать, сопоставлять, отклонять, различать.*

---

<sup>34</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 74.

Видение вещи, будучи интерпретацией (в феномене) непосредственно данной дифференции, видит различия, данные в субстрате, не только через призму собственного демарша против беспредметного бытия вещью, но и против *неостановимости отклонения текущей величины вещи* (число), против того, чтобы «виды становились числами»<sup>35</sup>.

При перетолковании темпорального дискурса сущего первой категории в топологический дискурс сущего как сущего бытие неделимой величиной, *воспрывшее* перед «лицом» разрыва (что в субстрате), трактуется как вид (и одновременно принцип) *консолидации* «сцепленного, в себе связанного множества, которое делится на части лишь в возможности (а не разделено на части в действительности)»<sup>36</sup>. Здесь важно понять вот что: в неделимости величины прочитывается условие неделимого единства сущего, поскольку неделимое *вне* назначенной меры делимости не подпадает под условие бытия сущего. Посредством единой меры неделимого, задающей масштаб различения, «высвечивается» (проявляется) и заодно утверждается/удостоверяется *сущее как сущее*, наполненное таким бытием, которое не дает *быть* чему-то иному из подвижной совокупности мер и измерений.

В связи с этим весьма любопытно толкование Черняковым понятия неделимого у Аристотеля. «Аристотель различает два смысла „неделимого“ — 1) „то, что невозможно разделить“ (точка), и 2) „то, что в действительности не разделено“ (отрезок как одно целое) — и говорит далее: все неделимое в первом, сильном, смысле может быть явлено уму только как лишенность (στέρσις). Точка определяется негативно — как то, что не имеет частей (Евклид, *EL* 1, def. 1). Подобным же образом мы распознаем черноту и зло: первое — как лишенность света, второе — как лишенность добра. Подобные предметы мысли, говорит Аристотель, ум постигает через противоположное им. Например, чтобы мыслить точку (как отсутствие, лишенность или отрицание протяженности), ум должен мыслить протяженность. Ум должен мыслить X и не-X. Парадокс здесь не в том, что, мысля X, ум некоторым образом должен быть *в возможности* всеми остальными мыслимыми предметами, в частности, не-X, ведь таково устройство ума (*De anima* III 4, 429 b 5 — 10), а в том, что ум должен одновременно *в действительности, энергично*, быть X и не-X, коль скоро «мыслить» (схватывать умом в смысле греческого νοεῖν) означает становиться мыслимой формой без материи, а событие мысли и есть энергичное бытие такой формы»<sup>37</sup>.

Крайне важно «услышать» мысль Чернякова в заданной смысловой тональности. Обратим внимание на т. н. негативную дефиницию неделимости: будучи некой понятийной данностью, неделимость трактуется как *лишенность противоположного значения*. Приводятся довольно наглядные примеры: чернота — лишенность света, зло — лишенность добра, и т. д. Но противоположное значение является не просто элементом некой логической конструкции, но требованием исключения действующего метафизического сценария. В случае неделимости это означает, что ее понятие «требует» *не видеть* сущее, лишенность (исключение) которого не нарушит концепцию неделимости в соответствии с тем или иным метафизическим толкованием. Рассуждение, «разрывающее» самим своим содержанием ткань неделимого, квалифицируется как неистинное, ложное.

---

<sup>35</sup> Аристотель. *Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VI. 4) С. 54.

<sup>36</sup> Там же. С. 84.

<sup>37</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 123.

Так вот неделимое самым непосредственным образом связано с общим чувством. «Вопрос о том, каким образом душа способна различать и связывать различенное, должен... ставиться и решаться»<sup>38</sup>. Душа не различает прерывности, внутри которых развертывается формообразование сущего. Будучи общим чувством, она сама есть *беспрерывное связывание собственных определений*, связывание прерывных форм частных чувств в некий «неразрывный пробел», причем так, что в формуле «чувствую и понимаю, что чувствую» отслоен второй член, т. е. снято терминологическое препятствие. Препятствие по отношению к чему? По отношению к самодвижению чувственных форм как условию возможности их бытия. В итоге высвобождается чистое движение «чувствую чувство чувства» как захватывающий динамический каскад *невидимых прерывностей* (переходов), как вереница разномодальных пробуждений души, беспрерывный модальный переход. Душа оживает (энергия пробуждения души) в со-бытии схлопывания зазора сущего как *видимой завершенной формы* и одновременного высвобождения/выпрастывания собственного измерения (вида как величины обозрения). В нем сами зазоры не видны. Пробуждаясь (различая), душа одновременно стягивает (связывает) их края так, чтобы обозреть всеохватный простор себя в горизонте ее самодвижения. «По мере соучастия с единым, виды становятся числами»<sup>39</sup>, — говорит Аристотель.

Но как «видит» душа предмет *видимой завершенной формы*, иными словами, как она видит наличную пространственную вещь? Мы должны помнить: различия в душе даны не по тому или иному признаку, но непосредственно. Что это значит? Это значит, что при такой форме отличия, т. е. когда различает душа, различия, данные посредством признаков (причин), т. е. собственных форм чувств, попросту «слепы/немы», неизменно потенцированы. Пока душа не примет различия в непосредственно данную дифференцию неким своим энергийным (принудительным) актом *единства* (деятельность зрящего, энергия), никакие отличия по принципу, способу, признаку, причине не будут даны, поскольку у них нет ни своего предмета чувств, ни самого чувства. Энергия, о которой говорит Аристотель, что *она одна и та же энергия, а именно — действительность зримой формы без материи зримой вещи*, это энергия общего чувства, т. е. того, что мы называем различием *без признака различения*. Стремиться видеть зримую вещь без признака различения значит разбудить ее энергию. Душа видит видимую завершенную форму вещи распределенно, поскольку настойчиво заявляет о себе (кажет) совсем иной — не-предметный — сценарий: энергия (величина) пробуждения души. Душа видит в завершенной форме вещи вспышку (меру) собственного пробуждения, мгновенное соединение в *единое* одно привходящих свойств вещи. На месте предметного наличного бытия вещи «глазами души» ничего не видно, там образовался «зазор, промежуток (διάστημα), средник (μεσότης), «пустая» дифференция»<sup>40</sup>, «другая комбинация противоположностей»<sup>41</sup>, «событийно пустой,

<sup>38</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 120.

<sup>39</sup> Аристотель. *Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VI. 4) С. 54.

<sup>40</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 91

<sup>41</sup> Аристотель. *Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (IV. II. 14) С. 126.

безразличный, безликий промежуток»<sup>42</sup>. Что отсутствует и по причине своего отсутствия требует незамедлительной организации поиска (нехватка)? Судя по всему, отсутствует то, что позволяло вещи, собственно, быть вещью. Иными словами, отсутствует «*ολάρχει... букв. «то, что было „быть этой вещью“»*»<sup>43</sup>, что должно наличествовать, т. е. *делать это сущее именно этим сущим*. Но парадокс состоит в том, что нехватка завершённой формы, чтобы вывести вещь в горизонт единичного и уникального, сама стремится объединить в состав ее определений еще большее число разнородных привходящих признаков. В итоге завершённые формы вещи в своем множестве однажды соотносятся с тем, чем есть *непосредственно данная дифференция* в перече́те времени, а именно, некоторым образом (т. е. без материи) *все сущее*.

Одна из сакральных мыслей Аристотеля вкратце звучит так: душа «считает» время. «В *Phys. IV 14* (223 а 16 — 26) мы читаем: „Заслуживает рассмотрения и вопрос, каково отношение времени к душе <...> Если души нет, будет ли тогда время, или это не так?.. Если же ничему, кроме души или, точнее, ума в душе, не свойственна деятельность счета, то, коль скоро не будет существовать души, не будет и времени...” Если нет и не будет того, что способно считать, нет и исчислимого. Ведь исчислимо (в возможности) то, что может стать действительно исчисляемым, а действительность счета и действительность числа — одна и та же действительность. Действительность счета есть деятельность считающей души (или ума в душе)»<sup>44</sup>.

Счет воспринимающего (душа) и счет воспринимаемого в вещи — два разных счета. Душа «считает» до той поры, пока из счета времени не будет «выращена» *непрерывность безвременья* ее бытия (возрастающий счет внутри убывающего).

Мы теперь понимаем, как незавершённые движения (движения без цели и причины, направления, начала и конца) связываются с незавершённым движением общего чувства, а завершённое — с завершённым частного чувства. Но понятия непрерывности, данные общему чувству и наличной вещи, будучи разными по своему принципу и метафизическому толкованию, обладают неким внутренним целеполаганием: как можно большее число привходящих признаков в единое одно (вещь) должно (в пределе) совпасть со счетом энергийных пробуждений души. Когда *как можно большее число* окажется приравненным со *всем сущим в целом*, разные сущие (предметное и беспредметное, опосредованное и непосредственное, время (хронологическое) и безвременье (вечность), предметное содержание и содержание определений души, опосредованно и непосредственно данные дифференции, жизнь земная и жизнь вечная и т. д.) совпадут.

Через что проходит насквозь и что на своем пути не «видит» (отбрасывает прочь), через что «перепрыгивает» в своем связывании связь общего чувства? Все частные чувства объединены в общем чувстве так, что из любого частного чувства изъята его собственная причина или собственный предмет. Душа не видит ни предмет, ни причину — и то, и другое пребывает в «слепом пятне» (зазоре), в котором безраздельно господствует энергия зрячести души (*ἐντελεχεία*), свет энергии ее бытия (принудительно единящий в *единое одно* разные

---

<sup>42</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 91.

<sup>43</sup> Там же. С. 97.

<sup>44</sup> Там же. С. 88.

привходящие свойства). Пребывая в зазоре предметности, душа проходит сквозь предмет чувств настолько мгновенно или же, напротив, настолько замедленно, что не «видит» его, различая его частное чувство как текущее число ее единства.

**Το μὴ εἶναι, τὸ ὄν ἢ ὄν, τὸ τὶ ἦν εἶναι — основные маркеры перетолкования  
метафизического сценария в онтологический**

Являясь автором уникальнейшего метафизического знания, Аристотель показывает, каким образом в философской мысли возникает и обособляется в самостоятельное учение онтологический проект. И это естественно: то, что есть *вопреки и наперекор* метафизической сути (ὕλοκεῖμενον), есть сущее как сущее (τὸ ὄν ἢ ὄν), которое впоследствии само становится тем, что единственно, достоверно и с необходимостью есть. Это означает, что метафизический сценарий не может быть недвусмысленно истолкован без его одновременного перетолкования в онтологический с неминуемым переходом последнего в статус единственно возможного и, в конечном итоге, необходимого. В текстах Стагирита практически на наших глазах происходит неприметный онтологический сдвиг, в результате которого пересчет значений понятий метафизики приводит к их смысловой аберрации. Каковы «участники» названного пересчета? Вот некоторые из них — το μὴ εἶναι, τὸ ὄν ἢ ὄν, τὸ τὶ ἦν εἶναι.

Забегая вперед, отметим, что, оппонируя свойствам метафизической данности, основные принципы онтологического проекта базируются на требованиях достоверности знания. С какого-то момента знанием признается только то, что отвечает условиям необходимости, доказательности, достоверности, неопровержимости. Естественно предположить, что на ранних этапах формирования такого знания были позваны заимствованные, крайне противоречивые, промежуточные понятийные формулы. К таковым, в частности, относится μὴ ὄν (не-сущее) — нечто кажимое, при/от/сутствующее, шаткая и неопределенная, непроверенная, недостоверная действительность. Не-сущее обычно приглашается в логическую оптику как неконструктивная оппозиция сущему, данному достоверно и с необходимостью. Любопытно, что не-сущее у Аристотеля, будучи не тематизированным отдельной рубрикой, тем не менее входит наряду с инаковостью и неравенством в триаду *онтологически сомнительного предмета*<sup>45</sup>. Чтобы проблематика сущего и не-сущего приоткрылась во всем масштабе своей значимости, приведем комментарий Чернякова к Пармениду:

«Позже, как мы уже видели, о сущем будет сказано многое (фр. 8): оно — нерожденное и непреходящее, целостное и единое, неподвижное и совершенное... Но это сказывание (предикация) — всего лишь ино-сказание, несмотря на всю свою важность. Подобно тому, как при сказуемом „есть“ (если только расслышать его подлинный смысл) Парменид допускает лишь одно единственное подлежащее — „сущее“, точно так же о подлежащем „сущее“ может быть сказано только одно: сущее *есть*. Усилие умного взглядывания (νοεῖν), его упрямство, должно (так говорит богиня-наставница) состоять в том,

<sup>45</sup> «Движение же, как свидетельствует Стагирит, искони было онтологически сомнительным предметом: «говорят, что движение есть инаковость, неравенство и не-сущее». Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 38.

чтобы „не впускать во взгляд“, устранять, отодвигать взглядом все, относящееся к инаковости, множественности, изменчивости, возникновению и прехождению. Все, что устраняется в умо-зрении, все, от чего отстраняется ум, все, что отрицается в речах богини посредством  $\alpha$   $\rho$ ivatívum и οὐδέ, „несоразмерно бытию, его мера иная“.

С другой стороны, упорство умного взглядывания в сущее должно состоять в том, чтобы видеть умом отсутствующее, не выпускать его из круга присутствия, из границ, уз, оков сущего.

„Но стойко созерцай умом даже отсутствующее как присутствующее, ведь [ничто] не отсечет сущее от примыкания к сущему...“ (фр. 4).

...Видеть о т с у т-ствующее как при-сутствующее — значит схватывать сущее в его бытии как непрерывное, сплошное, „сплоченное“ (συνεχές). Разделение на от- и присутствующее не может, согласно наставлениям богини, принадлежать сути, „сутствию“ того, что Парменид называет το ἓόν. Всякое „одно и другое“, „было и стало“, всякая инаковость, всякая множественность предполагают границу, дифференцию — трещину, брешь в сплошной глыбе парменидова шара. Но сущее нерасщепимо, неразделимо, нераздельно (8, 22). Ум усматривает *бытие* сущего, или сущее в его *бытии*, и тогда обнаруживается, что нет в большей или меньшей степени сущего, но „все наполнено сущим“ (8, 24). Сущее — сплошное и непрерывное (συνεχές πᾶν), ибо сущее примыкает к сущему (8, 25). И в самом деле, что могло бы положить границу, пробел в бытии, что могло бы отделить сущее (как таковое) от сущего (как такового)? Только иное по отношению к сущему (как таковому). Но иное по отношению к сущему — это не-сущее. „Ведь не-сущее *не есть*, так чтобы оно могло заставить сущее перестать примыкать к равному ему сущему“ (8, 46 сл.).

На не-сущее наложен запрет, смысл которого не вполне ясен. Второй путь вопрошания для того и обозначен богиней, чтобы тут же попасть под запрет в качестве непосильного для мысли и речи.

„Другой же [путь]: что... (вновь фигура умолчания, место, которое, как мы увидим, не может быть заполнено звуком, по сути не может именоваться) не есть и что [ему] необходимо не быть...“ „Именуемое место“ в ст. 5 продолжает молчать, остается пустым. Не-сущее не может стать предметом мысли. Стало быть, даже то, что было сказано о невозможности пробела, бреши в бытии, отменяет, снимает себя как не-мысль, немислимое. Запрет богини („не-сущее нельзя мыслить, о не-сущем невозможно говорить“) не есть „отрицательное суждение“, поскольку, как заметил уже Платон, в этом случае оно противоречило бы самому себе. Строго говоря, „не-сущее“, το μὴ ἓόν, вообще не есть имя. Это звук, сигнализирующий о невозможности именованья, *обозначение* молчащего места, где должно было бы помещаться имя подлежащего при сказуемом „не есть“. Но сказуемому „не есть“ ничто не подлечит, здесь нельзя добраться до дна, положить „позитивное“ основание. Попытка схватить подлежащее проваливается в пустоту. Много позже традиция сформулирует то, о чем догадывался Парменид: бесконечная мера этого провала и есть время»<sup>46</sup>.

Философский язык Чернякова восхищает. Благодаря Чернякову мы имеем настоящий компендий по проблематике сущего и не-сущего, особенно в ее раннем изводе, когда повествовательный, поэтический и теоретический способы сообщения еще не обособились

---

<sup>46</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 41–43.

в самостоятельные жанры. Ведь такой художественный синкретизм позволяет видеть сразу всех участников основополагающего события сущееобразования. Одним из них, еще не обосновавшимся окончательно в понятийном закулисье, как раз и является не-сущее (то  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ ). Составим из вышеприведенного текста Алексея Чернякова своего рода «дорожную карту» значений, каждый элемент которой станет самостоятельным феноменологическим сценарием в нашем дальнейшем рассмотрении. Итак: 1) то  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$  — это нечто, несоразмерное бытию, чья мера иная, 2) через посредство не-сущего возможно усилие, упрямство, упорство умного взглядывания в сущее, 3) [ничто] (не-сущего) не отсечет сущее от примыкания к сущему, 4) видеть о т с у т-ствующее как при-сутствующее — значит схватывать сущее в его бытии как непрерывное, сплошное, «сплоченное», 5) не-сущее — это зазор между «одно и другое», «было и стало»; всякая инаковость, множественность, предполагающая границу, дифференцию, трещину, брешь, пробел в бытии, что могло бы отделить сущее от сущего, 6) иное по отношению к сущему — это не-сущее, 7) не-сущее *не есть*, так чтобы оно могло заставить сущее перестать примыкать к равному ему сущему, 8) фигура умолчания, «именующее место», остающееся пустым, продолжающее молчать, 9) звук, сигнализирующий о невозможности именованности, 10) *обозначение* молчащего места, где должно было бы помещаться имя подлежащего при сказуемом «не есть», 11) здесь нельзя добраться до дна, положить «позитивное» основание, 12) попытка схватить подлежащее проваливается в пустоту, 13) бесконечная мера этого провала есть время.

Запомним эти ключевые положения, как требующие более детального рассмотрения и развернутого толкования.

Но вернемся к Аристотелю. Какую действительность мы имеем в отношении не-сущего? Используя интерпретацию Чернякова, мы имеем действительность *с сомнительным онтологическим статусом*; ситуацию усугубляет еще и тот факт, что Аристотель признает: не будь не-сущего, не было бы и сущего, «Аристотель в «Метафизике» (XIV, 2, 1088 b 35 — 1089 a 6) замечает, что, принимая парменидов монолитный смысл бытия, мы не можем объяснить множественность сущего, если только не допустим небытия. Платоники, говорит он, «полагали, что все сущее будет единым, т. е. самим по себе сущим, если не ополчиться на изречение Парменида: „ведь никогда не принудить не-сущее быть“ и не разбить его. Стало быть, необходимо, мол, доказать, что не-сущее есть. Так что сущее, коль скоро оно множественно, будет [состоять] из [самого по себе] сущего и чего-то иного [по отношению к сущему]». И в самом деле, метафизическое отцеубийство, совершенное Чужеземцем в «Софисте», состоит в доказательстве того, что «не-сущее некоторым образом есть, и, наоборот, сущее каким-то образом не есть» (241 d). Чтобы подобное доказательство стало возможным, потребовалось незаметное (ведь сами Платоники понимают возникающие здесь трудности на старый лад —  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  — и, значит, не отдают отчета в подмене) перетолкование смысла сущего, потребовалось, чтобы «сущее» стало «родом» наряду с другими «наибольшими родами» ( $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) — «движением», «покоем», «тождеством» и «различием»<sup>47</sup>.

Мы вынуждены дополнить составленную нами «дорожную карту» значений не-сущего следующими элементами: 1) мы не можем объяснить множественность сущего, если только не допустим небытия, 2) необходимо доказать, что не-сущее есть, что равнозначно

<sup>47</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 44.

т. н. метафизическому отцеубийству, т. е. «не-сущее некоторым образом есть, и, наоборот, сущее каким-то образом не есть», 3) дабы разрешить данное противоречие и не допустить подмены смысла, необходимо перетолкование смысла сущего.

Каким в таком случае будет изложение синопсиса то  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ , коль скоро его составляющие уже при их беглом прочтении указывают на метафизический исток не-сущего?

Прежде всего обратим внимание на тот факт, что Алексей Григорьевич в своих изысканиях продвигается не в направлении высветления, прояснения и соответственно устранения сомнительности не-сущего, но в сторону ее усугубления и нагнетания. Куда ведет такое продвижение, кроме как к усилению парадокса? Современные исследователи несколько позабыли о методе мышления, ключевым моментом которого является парадокс. Очевидно, в какой-то момент, когда мысль полностью доверилась парадоксу, именно он рано или поздно начнет раскрывать содержания того и иного сущего, правда, из противоположного (одновременно противостоящего) значения. Причем так, чтобы каждое противоположное, не успев стать тем и (или) иным противостоящим, было всецело поглощено самим противостоянием, дабы не дать противостоящему стать субъектом (объектом) противостояния. Поставим вопрос в духе Аристотеля: в чем противоположность не-сущего от сущего, если только мы *принципиально* не идем по пути объективации одного и другого?

Рассмотрим более детально, по возможности не упуская из виду вышеназванный метод мышления. «На не-сущее наложен запрет, смысл которого не вполне ясен»<sup>48</sup>, — говорит Черняков. Ведь от того, сколь скрупулезно мы высматриваем различие сущего от не-сущего, периодически заявляет о себе то, *что*, собственно, есть. Потому что то, что есть, коль скоро оно есть определено и непротиворечиво, очевидно, есть не просто так, но призвано постоянно снимать несущественность не-сущего, пока его бытие окончательно не отвернется от того, что в самом себе *не обладает возможностью быть*. Т. е. в контексте не-сущего с сущим постоянно что-то происходит. Оно словно постоянно уточняется в своей сущности. В отличие от *существующего не всегда и не большей частью*<sup>49</sup> (*кажимое, при/от/сутствующее*), сущее, как раз наоборот, есть *всегда и по большей части*, и посредством такого своего способа быть обладает *возможностью быть*. При каждом окликании сущего в его бытии, оно (сущее) должно от-кликаться как *то же самое*, т. е. *то, что уже сразу было тем, что оно есть* («*ὕπαρχει... букв. «то, что было „быть этой вещью“»»*<sup>50</sup>). Почему сущее должно откликаться как сущее? Для-того-чтобы-быть. Но быть как? Быть так, как есть исчисленное, просчитанное, в процессе множественное, но в итоге

---

<sup>48</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 43.

<sup>49</sup> «Во второй главе VI книги находим: «сущее... имеет несколько значений, — одним из таких значений было бытие в смысле случайной данности <...> Стагирит дает здесь следующее определение: „то, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим“ 203» (202 Аристотель С. *Метафизика*. — М., 2006. — С. 158; 203 Аристотель. *Метафизика // Аристотель: Собр. соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 1. С. 183*). Богомолов А.В. *Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап)*. Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. На правах рукописи. Нижний Новгород. 2014. С. 121. [https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst\\_dissertacii\\_bogomolov.pdf](https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf)

<sup>50</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 97.

единственное одно. Число накапливает счет, пока сущее однажды не перескочит из своего «есть» в возможность быть, а через нее — в *определённым способом* положение дел. Каково это положение дел? Оно таково, что сущее становится в своем бытии таким, каким оно есть сейчас и было с самого начала. Уготовление каждый раз того, что «есть», запускает такт (отсчет)<sup>51</sup> настоящего. В таком значении настоящее выступает как мгновенный пересчет при/от/сутствующего «есть» в позиционное «быть», т. е. в то, что было и есть сейчас (*τό τι ἦν εἶναι*).

Итак, было бы грубейшей ошибкой полагать, что не-сущее Аристотеля — это сущее, которого просто *нет*, или же оно устранено и забыто, подвержено остракизму и запрещено. Тут вопрос в другом: когда мы говорим, что *чего-то* нет и не было, нужно понимать, что мы пытаемся (хотя, может, и не отдаем себе в этом отчет) убедить себя или кого-то, что никакого нечего вне данной величины не было. В каком смысле нечего все же было и, возможно, все еще есть (субстрат)? В смысле неявного подразумевания, неразличимости присутствия, несхватываемого движения, тенденции, некоего убывания бытия, вызванного движением в неразличенность, непроглядность, неприметность. Речь идет об особой категории присутствия: а именно, о *неподтвержденном присутствии* — *при/от/сутствии*. При/от/сутствующее *тоже есть*, но так, что не может *быть* удостоверено. Оно есть, когда о нем предварительно неизвестно, и вот оно уже ускользнуло (*ὑποκείμενον*), как только о нем что-то попытались узнать. Оно словно маячется в пространственно-временном зазоре между «есть» и «быть».

Оно, вероятно, могло бы отличаться как одно сущее от другого. *Но в итоге вышло так*, что это другое сущее в угоду сущему как сущему, в угоду его единства и целостности, само стало новым (привходящим) *признаком*, который, в конечном счете, оказался частным (собственным) отличием внутри того же самого, единого. Признак потому и классифицируется у Аристотеля как привходящий, что он невозможен в качестве самостоятельного сущего.

В противоположность не-сущему сущее, или сущее как сущее — *τὸ ὄν ἢ ὄν*, напротив, понимается в значении некой неоднократной, но каждый раз изначально данной причастности, в том числе причастности самому себе. Не-сущее не обладает таким свойством. Бытие не-сущего есть так, что о таком сущем *нельзя сказать*, что оно было и, соответственно, есть в своей возможности быть, едино, причастно самому себе, присоединимо к самому себе. Здесь нет того, чему можно быть причастным и с чем соотносимым, а потому невозможно определить, как присутствующее может быть одним и тем же, нет ни времени, ни места для какого-то иного сущего в качестве признака подобия и различия, тождественности и достоверности. Не-сущее понимается как то, что есть и одновременно не есть. Оно присутствует как не нуждающаяся в специальной достоверности действительность, и оно отсутствует, как только вопрос о достоверности был поставлен. Т. е. речь идет о таком виде сущего, из которого изъято условие его единства, возможности быть *снова и впредь*, причастности, периодического окликанья/откликания как того же самого. Такое сущее не просто одномоментно, оно «себя кажет одним движением — движением отсутствия присутствия — при/от/сутствия. Это движение суть стремление

<sup>51</sup> Клёцкин М.В. Сущностные основания истинности в логике Аристотеля. Самарский государственный университет. 2017. С. 2. [https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience\\_2017\\_t08n04-304.pdf](https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience_2017_t08n04-304.pdf)

к бытию, правда, по форме своего проявления оно одновременно стремление к небытию»<sup>52</sup>. В момент, когда в отношении этого сущего пытаются удостовериться в том, что оно есть, его уже нет.

Насколько вообще возможно дать дефиницию не-сущему? Ведь оно «не содержит в себе предметный коррелят, но имеет собственное безобъектное и вне-причинное, беспредпосылочное, говоря словами Аристотеля, несоставное бытие. Такие несоставные чувства, как их определяет Аристотель, суть высвобожденные движения — молниеносные и мимолетные»<sup>53</sup> без цели и причины. Иными словами, в не-сущем отсутствует *υλάρχει* — то, что должно наличествовать, т. е. делать эту вещь именно этой вещью — вкупе со всем ее основанием, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было (*τό τί ἦν εἶναι*). Поэтому не-сущее, как замечает Черняков, «„именующее место“, звук, сигнализирующий о невозможности именования, обозначение молчащего места, где должно было бы помещаться имя подлежащего при сказуемом „не есть“... Попытка схватить подлежащее проваливается в пустоту»<sup>54</sup>.

Но вот что важно: присутствующее *по случаю и непредвиденно, не всегда и не большей частью*, не обладающее коррелятами устойчивости и постоянства, становится нехваткой и одновременно избытком — соответственно отталкивающим и толкающим, т. е. становится бытием (*εἶναι ἀπλῶς* — «быть вообще»). Это бытие таково, что стремится застать не-сущее (*μὴ ὄν*), пока «видит» его, но как только теряет его из виду, то находит сущее с иными темпорально-топологическими свойствами, пребывая в колебании между при/от/сутствующим «есть» и позиционным «быть». Нехватка бытия в момент движения не-сущего к границе неразличимости разворачивается в сторону перспективы внемлемости, одновременно становясь некой блуждающей потенциальной энергийной полнотой.

Поворачиваясь своей обращенностью всюду, в том числе и туда, где она уже не актуальна как отношение к убывающему не-сущему, нехватка перерастает в отношение вообще. Теряя по пути то, с чем она стремилась соотноситься, она сразу падает в то, что вообще есть, и там потенцируется как отношение ко всему (*εἶναι ἀπλῶς*). Отпавшее таким образом от своего не-сущего, бытие оказывается некой самой по себе *перспективой внемлемости*.

Мы именуем *перспективой внемлемости* то, что Черняков объясняет посредством метафоры дна, до которого нельзя добраться, чтобы положить «позитивное» основание. «Попытка схватить подлежащее проваливается в пустоту. Много позже традиция сформулирует то, о чем догадывался Парменид: бесконечная мера этого провала и есть время»<sup>55</sup>.

Метафора Чернякова в полной мере философична и состоит из целого скопления смыслов, мимо которых непозволительно пройти. Ведь разговор идет не просто о какой-то пустоте, но о метафизической, которая в некотором смысле пред-субъектна, «ждет», чтобы

---

<sup>52</sup> Гущин О.В. Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии. Философский журнал Vox. Выпуск № 33. С. 25. [https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33\\_2\\_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf](https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf)

<sup>53</sup> Там же. С. 19.

<sup>54</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 43.

<sup>55</sup> Там же.

стать основанием/подлежащим. Именно понятие внемлемости, как нам представляется, должно открыть дорогу толкованиям, скрытым в образах дна, пустоты, провала. Потому что во внемлемости мы имеем дело с внемлемостью чему-то, особенно в тот момент, когда это «чему-то» само скрылось под стратой присутствия (*ὑποκείμενον*). Позволим себе провокационный вопрос: как есть внемлемость вне того, по отношению к чему она сама есть? Когда внемлемость *ищет* (вслепую) не-сущее, ищет здесь, там, вблизи, поодаль, она уже, так или иначе, очерчивает меру и границу, горизонт и масштаб пространства присутствия. Как сказал Хайдеггер, это некая *пред-пространственная местность*, «благодаря которой лишь только и дано возможное „где“»<sup>56</sup>.

*Внемлемость* в том, как она есть (бытие), одновременно ищет то, вопреки и наперекор чему она сама внезапно оказалась как таковой, а именно утратой недостоверного не-сущего (*μὴ ὄν*). Но то, что она утрачивает в одном, она находит в другом, а именно: в «сущем как сущем» (*τὸ ὄν ἢ ὄν*). Что она ищет и что находит? Будучи брошенной не-сущим, она ищет его, но обнаруживает и одновременно сама есть в таком сущем, которое, в свою очередь, уже не явлено как некая кажимость, но есть сейчас и было с самого начала (*τό τί ἦν εἶναι*). Подмена смысла, о которой говорит Черняков, перетолкование смысла сущего в его бытии, неизбежны. Как это происходит?

Мы спрашиваем: почему сущее как сущее не просто есть, но, что принципиально важно, было? Потому что внемлемость в своей обращенности к не-сущему, вопрошая о том, как оно есть?, подразумевает: где оно? (поскольку его нигде нет). Но ответ, который внемлемость рано или поздно обретает, приходит уже из другого метафизического сценария, где на всякий вопрос о том, где и как есть не-сущее?, отвечает вот-сущее-как-сущее (*τὸ ὄν ἢ ὄν*). Причем отвечает способом его — сущего — данности, а именно: так, как оно было и есть сейчас. Потому что, как замечает Черняков, «предыдущее и последующее уже имеются „в величине“... Мы распознаем предыдущее и последующее в величине, а не в движении...»<sup>57</sup>. А это означает, что вне величины вопрос, который ставит внемлемость самим своим бытием (движением) — где это? — уже не актуален. На вопрос «Где то, что есть, но не подтверждено в своем присутствии, а при попытке идентификации сразу и бесповоротно отсутствует?» мы получаем такое нечто, которое не просто есть, но может быть подтверждено и удостоверено как то, что было и есть сейчас. В измерении *данной* величины более никакого иного сущего нет и быть не может. Здесь сущее «*есть* в той мере, в какой предыдущее и последующее исчислимы»<sup>58</sup>. Что еще сообщает нам столь неприметный факт из сущности сущего? Он сообщает нам еще и то, что сущее тем, что оно *есть сейчас и было*, словно отвечает всякой внемлемости (бытийной нехватке), ищущей сущее первой категории, что его — не-сущего — соответственно *нет и не было*. В итоге, спрашивая о месте/пространстве *μὴ ὄν*, получаем время/присутствие *τὸ ὄν*. Происходит, как говорит Алексей Григорьевич, *пересчет* «рассуждения из топологического контекста в темпоральный»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. Zeit und Sein. С. 93. [http://www.odinblago.ru/haideger\\_razgovor/4](http://www.odinblago.ru/haideger_razgovor/4)

<sup>57</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 110.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. С. 110–111.

Что мы имеем? Спрашивая об одном, но получая в ответ иное, мы можем «отслеживать» определенные составляющие единства. Какова его темпорально-топологическая структура? Будучи опрокинутой из *не-сущего* в *сущее-как-сущее*, внемлемость дает сущему таинственным образом *быть*, т. е. быть не только единственным, но также равным себе в единстве себя. Сущее, соединенное таким способом в единое, застигнуто одним сценарием и тут же переброшено в другой, что находит свое выражение в единстве возможности быть тем же самым и одновременно тем, что просто есть. Этот переброс определяет время сущего, или число (такт, период) его бытия. Иными словами, в бытии вообще *бытие не всегда и не большей частью «наслаивается» на возможность бытия быть* (*υπάρχει* — было быть). В результате совмещения способов бытия образуется сложносоставное единство «теперь».

Черняков говорит: «Ум усматривает *бытие* сущего, или сущее в его *бытии*, и тогда обнаруживается, что нет в большей или меньшей степени сущего, но „все наполнено сущим“ (8, 24)»<sup>60</sup>. Мы спрашиваем: как появился вопрос о большей или меньшей степени сущего, чтобы потом от его постановки пришлось отказаться во имя неизменности сущего, но с возможностью изменения его свойств?

Бытие не-сущего, как только само не-сущее приблизилось к границе присутствия, высвободилось так, что теперь наполнено неодолимым стремлением, как бы тавтологично это ни звучало, к... еще большему бытию. *Еще большее бытие* дает не просто что-то больше по сравнению с тем, что оно давало прежде, оно, противостоя всякой кажимости и недостоверности присутствия, несет в себе протест (как говорит Черняков: усилие, упрямство, упорство) против не-присутствия не-сущего, несет в себе энергию быть. Неся в себе эту *энергию*, сущее как сущее словно «восстало» против случайности и невозможности быть снова, выпростав тем самым иное измерение времени как противоположное. Время необратимо устремившегося в само-сокрытие сущего (*υποκείμενον*) и время противостояния всякому убыванию и случайности сходятся в единстве темпорального сценария, в котором соотнесенные друг с другом «было» и «быть» впервые воспринимаются как связанные друг с другом («...», было быть“, *ἡ πάρχω, ἡ πάρχειν* — то, что было „быть этой вещью“», — говорит Алексей Григорьевич).

Как же взаимодействуют между собой феноменологические сценарии не-сущего и сущего? Первый — сценарий убывающего сущего — замедляется и тут же рассеивается в фон для второго, стремительно пронзающего первый в обратном направлении, т. е. в направлении нагнетания бытия. Противостоя на противоходе неизбывному скрыванию случайно присутствующего (*μη ὄν*), сущее будто бы обгоняет сам момент случайного, что приостанавливает до поры движение не-сущего, одновременно преобразуя его энергию в свет, простор и место для присутствия сущего, но уже с иными — достоверными, бытийно-временными свойствами и признаками, мерами устойчивости и постоянства (*τὸ ὄν*). Происходит само-связывание того, что «есть» в своем убывании, с тем, что «есть» в качестве этому всецело противостоящего (*τό τί ἦν εἶναι*). Прежде чем стать копулой, связывающей субъект и предикат в структуре высказывания, само это «есть» еще должно быть понято как соотношение разных темпоральных сценариев, а именно, соотношение того, что «есть»

---

<sup>60</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 43.

в сценарии приостановления убывающего сущего, с тем, что «есть» в сценарии противостояния всякому убыванию и кажимости. Сущее, будучи одним и тем же, не приметно соскальзывает из одного «есть» и обосновывается в другом. «Есть» «отнодь не связывает одно сущее с другим сущим или одно понятие с другим понятием, но показывает внутреннюю двойственность самого бытия»<sup>61</sup>. То, что тянуло своей безудержной тяжестью вниз в не-сущее, цепляясь за свое бытие, неожиданно отсоединилось и сошлось с тем, что само оказалось здесь и повсюду, однажды и всегда. Бытие вообще (*εἶναι ἀπλῶς*) по отношению к своей потенциации уже всегда так или иначе развернуто с конца в начало, предоставляя тем самым сущему возможность быть. В итоге сущее *теперь* уже всегда есть до того, в результате чего оно только и может быть потом (*τό τὶ ἦν εἶναι*).

Что у нас в итоге? О при/от/сутствующем не-сущем *нельзя* сказать, есть оно, или нет, но столь же верно и обратное, о нем *можно* сказать так: оно есть, и в то же время его нет. Его время «замерло» в своей одномоментности (чистое созерцание) и по этой же причине сразу убыло, «вышло», открывая тем самым темпоральный простор для времени хронологического и его бытия *быть так-то и так-то*. Не-сущее есть то, вопреки и наперекор чему сбывается (в схватывании и воспроизведении) нечто более существенное — единственное из того, что есть и вообще может быть. Но в таком случае столь же допустимо сказать, что его нет, т. е. нет как того, что, *присутствуя не всегда и не большей частью*, уступает «свое место» *присутствию определенному, конкретному*. При/от/сутствующее «несоразмерно бытию, его мера иная»<sup>62</sup>, правильнее было бы сказать: *μὴ ὄν* в принципе не может быть со-размерным, поскольку оно, как бы это тавтологично ни звучало, соразмерно никакой мерности, оно убыло, не успев прибыть, его время вышло, не успев начаться. Его время само оказалось неким сворачиванием в промежуток (период/размер) между первым и последующим моментами времени хронологического. Сколь продолжителен данный промежуток, какова его величина? Очевидно, он не имеет своей величины, будучи сам ее предельной неделимой мерой. Но то, что *есть сейчас и всегда было*, все же как-то связано с *при/от/сутствующим*, причем связано не только отношением отрицания/противостояния. Оно связано так, что второе дает себя первому в качестве меры нагнетания бытия и аргумента аподиктического суждения, меры неделимости целого, «такта счета», соразмерного бытию. Одномоментное и неуловимое кажимое при/от/сутствующее сопровождает понятие единства и одновременно выпрастывает это единство в горизонт явленного, одним словом, в категорию.

В связи с вышесказанным удивляет наивность квантовой физики, обнаруживающей крайне подвижную материю внутри предельных неделимых величин. Ведь именно в них «упрятана» и тем самым выведена из области внимания метафизическая сторона познания, действительность неизменного анонимного аристотелева субстрата, который с точки зрения онтологического дискурса понимается как *онтологически сомнительный предмет*. При этом нам объясняют, что имеют дело с реальностью, в которой действуют другие законы физики. Что означает тот факт, что намерены «заглянуть внутрь» предельно неделимой меры величины? Это означает, что мы имеем дело с такими метафизическими предметами, познание которых невозможно со стороны аподиктического знания,

<sup>61</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 94–95.

<sup>62</sup> Там же. С. 42.

основанного на принципе достоверности. Они по природе своей противостоят любым попыткам познания, обладающего, как говорил Кант, «характером необходимости»<sup>63</sup>.

Выше мы уже демонстрировали некий дескриптивный опыт описания возможного базового метафизического сценария. Приведем его еще раз с некоторыми изменениями, дабы показать, как возможно непосредственное знание, лишенное принципа достоверности и необходимости.

*В субстрате невозможно различить вещь так, чтобы одновременно удостовериться, действительно ли это данная вещь, а не какая-либо иная. При попытке всматривания вещь тут же выскользнет из своего «вот», «это», «тут», «там» и т. д. Все, что видится, видится без возможности узнавания, воспоминания, сравнения, различения, без тех или иных признаков и свойств, качеств и понятий, видится сразу. Как только к вещи применится тот или иной способ ее различения, как только возникнет необходимость убедиться в достоверности ее существования, тут же изменится размерность (величина) ее яви, дабы вещь снова предстала восприятию непосредственно. Только в останове коловращения мер яви, дабы утвердилась одна единая величина как общезначимая, открывается доступ к логической оптике удостоверяющего восприятия, позволяющего в этой величине измерить прошлое и настоящее, просчитать будущее, познать свойства материи, объять умозрительно горизонт пространства, отмерить сроки и расстояния.*

Мы не знаем, каким может быть базовый метафизический сценарий (метатекст), скорее всего, то или иное его содержание не меняет его сути. Главное, чтобы при сопоставлении данного сценария с авторским текстом последний «проявил» свои смыслы, «заговорил» ими. Приведем отрывок из «Метафизики», который мы уже цитировали, но рассмотрим его в другом контексте. «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»<sup>64</sup>. Аристотель говорит о внесении причин сторон существующего. Как это следует понимать? А понимать это следует так: для выведения существующего из состояния неустойчивости и неопределенности необходимо внести причины, и тогда сущее станет устойчивым и определенным (с необходимостью).

Не слишком ли мы увлеклись страстью к определенности, то тут, то там совершая досадные промахи, не замечая непомерно растущих издержек?..

Очевидно, нам вновь не помешало бы научиться *внемлить* таким вещам, которые не видит знание, обладающее характером необходимости. Критикуя Парменида за его отрицание неименуемых, анонимных предметов сущего первой категории, Аристотель, *между прочим*, говорит, что он — Парменид — думает, будто есть только сущее по необходимости, и никакого другого сущего нет<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Лосского Н.О. СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 97–98 [А 104–105].

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> «Думает, что сущее по необходимости едино и ничего нет другого» — 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.

Попытаемся вникнуть в парменидову логику того, что не есть сущее. Согласно Пармениду, в способе, каким есть сущее как сущее, нет места при/от/сутствующему ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ). Но философ применяет хитрую уловку, которая не сразу видна: он отрицает не-сущее и одновременно придерживает его как некий «козырь в рукаве», чтобы отрицание можно было повторять на разный лад снова и снова. В таком случае позволим себе провокационный, но в логике Парменида, вопрос: как есть не-сущее, когда в то же время ему нет места быть, насколько возможно его самостийное бытие, когда таковому объявлен запрет? Ответ (парадоксальный) заключается в том, что именно благодаря запрету не-сущего со стороны сущего как сущего ( $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \eta\tilde{\nu}\ \delta\upsilon\nu$ ) кажимость ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ), будучи всегда ино-модальной, случается всякий раз свободно и беспрепятственно.

Более того, кажимость не-сущего случается *во имя и ради* того, чтобы именно с сущим ничего подобного не случилось. Она всегда есть так неопределенно и двусмысленно, неоднозначно и спутанно, что сущее, будучи вопреки и наперекор этому сценарию, обретает меру, историю, энергию и направление к необходимости быть. Напомним, как Черняков трактует Парменида: «Усилие умного взглядывания ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), его упрямство, должно (так говорит богиня-наставница) состоять в том, чтобы «не впускать во взгляд», устранять, отодвигать взглядом все, относящееся к инаковости, множественности, изменчивости, возникновению и прехождению»<sup>66</sup>. Прямо какой-то политический манифест по созданию принципов автократической идеологии власти...

Между тем именно движение, отбрасывающее в не-суть, тянет за собой другое движение — осуществление сущности достоверного, понятного. Выходит, кажимое затрагивает сущее самым непосредственным образом. Оно затрагивает его так, что сущее в итоге *еще более* упрочивается в своем существе и вновь (в который раз) остается тем же самым.

Мы уже знаем: все, что может произойти с сущим, так это подтверждение (свидетельство) того, что оно есть то же и так же, чем и как оно было —  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . Сущее не приметно, находясь на виду, в сумятице момента, скрытого вне-мерной (иногo представительства мер и величин) складкой, спустя время, которое само стало единицей отсчета, — оказывается тем же самым. Значит, тот факт, что некое сущее есть то же самое, стал очевидным *не сразу*. Что происходит в тот *темный* момент, когда говорится: *не сразу*? Чем сущее в том, каким оно оказалось тем же самым, отличается от того, каким оно было до этого, коль скоро нам пришлось согласиться *спустя время (потом)*: оно оказалось/стало — тем же самым, каким и было? Очевидность, данная нам *не сразу*, формирует величину отсутствия, временной зазор, ставший пустым, единицу, внутри себя однородную и сплошную, темпоральный атом, замыкающий в себе и тем же действием элиминирующий сценарий, свернутый в номинацию: *спустя время (потом)*.

Очевидность мгновенно (*спустя время превратилось в мгновение*) ре-классифицирует не-сущее в это вот сущее, всякий раз возвращая в начало (переначаливая) собственное время, причем так, что с позиции сущего как сущего с сущим, собственно, ничего не случилось, а другого какого-нибудь случайного и непредвиденного ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) не было и нет. Отрицательный предикат «не было и нет» не только *вычеркивает* из истории сущего историю не-сущего, но призван придать удостоверяющий характер уже имеющемуся

<sup>66</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 42.

сущему, которое *вновь* стало *тем же*, т. е. тем, что *есть и было*: равным себе и единым (темпорально-топологически) с собой (*τό τι ἦν εἶναι*). Мы говорим: *сущее есть*, но оно ведь только что стало таким... Каким? Подумав, мы отвечаем: таким, каким, собственно, *и было*: тем же самым (*τό τι ἦν εἶναι*). Это с вещью случаются какие-то изменения, и мы не сразу понимаем, какие. Это та же вещь или другая? Посредством чего мы все-таки понимаем, что это та же вещь? Посредством вещи как сущего. В вещи как сущем мы не просто видим ее изменения, но видим их как приращение достоверности, что перед нами та же самая вещь. Мы говорим: *сущее вновь стало тем, каким всегда было* (*τό τι ἦν εἶναι*). Повторим, чтобы сделать правильный акцент: сущее есть — когда оно вновь неприметно стало тем, каким было. *Неприметно стало* (слабая посылка) равнозначно *непрерывно есть/было* (сильная посылка). При этом неприметность со своей пугающей спонтанностью (*μη ὄν*) и риском прервать непрерывное (*ξυνεχές πάν*) каждый раз так «прячется» за форму/материю и счет/время, дабы сущее как сущее всегда оставалось (становилось) тем же самым (тождественным).

Теперь становится относительно понятно, в каком контексте Аристотель использует понятийную формулу *τό τι ἦν εἶναι*, по поводу которой до сих пор нет единого мнения. Вышеназванное понятие, ставшее своего рода «притчей во языцех» среди аристотелеведов, несколько несправедливо обойдено вниманием Чернякова, во всяком случае, нам была бы интересна его аналитика. Комментарий Чернякова оказался, что называется, вскользь и мимоходом: «Анализ синтаксической структуры этой формулы и смысла соответствующего понятия имеет долгую историю и не прекращается по сей день. Пожалуй, нет ни одной сколько-нибудь серьезной работы о метафизике Аристотеля, где бы не обсуждалась эта тема... Самая большая загадка здесь — значение имперфекта ἦν, попытки ее разрешить множатся с каждым годом»<sup>67</sup>. Наиболее содержательной, как нам представляется, выглядит трактовка В.В. Розанова: «Выражение это состоит из *τι εἶναι* и *ἦν*. Imperf. здесь для того, чтобы показать, что форма единичного предмета или явления существует не только в текущий момент их пребывания, но что она из века была и предопределяла это пребывание»<sup>68</sup>. Обратим внимание на варианты перевода *τό τι ἦν εἶναι*. Дабы не вдаваться в детали, ограничимся обобщениями, сделанными Владимиром Вениаминовичем Бибихиным по поводу перевода Розанова: «В толковании и переводе, пожалуй центрального аристотелевского термина *τό τι ἦν εἶναι*, *бытие-тем-самым*, букв. „бытие тем, что было“, Розанов явно остановился на полпути. Предложенное им длинное „основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было“ он сам вскоре разворачивает и упрощает. Новая формулировка („то, что делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть“) явно не окончательная. В таком виде его версия тоже зовет думать и искать, показывает обещающую перспективу, выгодно отличаясь от тупикового «суть бытия», принятого в советском переводе»<sup>69</sup>.

Итак, мы имеем три рабочие версии перевода *τό τι ἦν εἶναι*: 1) *бытие-тем-самым*, букв. «*бытие тем, что было*», 2) «*основание, в силу которого что-либо есть то, что оно*

---

<sup>67</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 95. Ссылка 79.

<sup>68</sup> Бибихин В.В. К переводу *Метафизики* Аристотеля. *Аристотель. Метафизика*. В пер. Розанова В.В. С. 37.

<sup>69</sup> Там же. С. 11.

есть и чем было», 3) «то, что делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть». Очевидно, в сложносоставном понятии  $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  мы имеем дело со следующим базовым сообщением: это сущее, собственно, *это*, потому что оно уже «было». Причем не следует игнорировать и обратный контекст: «никакого другого сущего нет и не было».

Будучи тем, что есть *так, как* оно *есть и было* ( $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ), сущее своим присутствием словно заверяет нас в том, что оно вместе с тем есть *вопреки и наперекор* чему-то. Чему? Оно есть наперекор и вопреки тому, чего, соответственно, *нет и не было*. Что подразумевается под тем, чего нет и не было? Подразумевается нечто кажимое, при/от/сутствующее, некая шаткая и неопределенная, непроверенная и недостоверная действительность, нечто непредвиденное ( $\mu\grave{\eta}\ \acute{o}\nu$ ). Именно от этой действительности и отличается в своем различии сущее как сущее ( $\tau\grave{o}\ \acute{o}\nu\ \eta\tilde{\nu}\ \acute{o}\nu$ ). Раз-личается, с одной стороны, *просто*, т. е. как присутствующее, с другой — от-личается как то, что всякий раз вставляет себя в новый порядок времени (переначалие), *уже с самого начала* «очищенный» от времени случайного и непредвиденного. Стало быть, время сущего — это всегда как минимум два времени: хронологическое, исчисляемое посредством некоей неделимой единицы исчисления, и время *неопределенного сущего* ( $\mu\grave{\eta}\ \acute{o}\nu$ ). Как соотносятся между собой данные виды времени? Исчисляемое (хронологическое) время сворачивает в единицу своего счета все случайное и стихийное, неорганизованное и неявное, причем сворачивает так, что внутри этой свернутой меры (контракция) уже не может быть никаких иных сценариев сущееобразования. неделимость единицы в данном случае понимается как непроницкование, монолитный континуум, отвергающий внутри себя всякую темпорально-топологическую историю, феноменологический сценарий.

Поэтому время  $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  противостоит отсеченному времени  $\mu\grave{\eta}\ \acute{o}\nu$  — противостоит, каждым своим тактом отмеряя и одновременно удостоверяя, что в рамках хронологической структуры времени нет места ничему случайному, непредвиденному, пустому и несущественному ( $\mu\grave{\eta}\ \acute{o}\nu$ ). Единица времени назначена (бытием) так, чтобы никакое при/от/сутствующее ( $\mu\grave{\eta}\ \acute{o}\nu$ ) не могло быть этой мерой просчитано (исчислено) и, соответственно, различено в своем присутствии.

Более того, *есть и было*, в  $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  поняты как одно, отражают некий крайне подвижный «темпорально-топологический узор», связи которого связывают не только место с пространством, но и время с временными модусами сущего, давая ему в итоге быть одним и тем же сущим. Оно одно и то же, как в месте/пространстве, так и во времени/временах.  $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  указывает на такое место внутри только что развернутого пространства, что сразу видно определенное *теперь*. Оно видно (различно) на фоне *этого же сущего*, но существующего *идеально* в некоем идеальном прошлом, в котором «тут» и «было» удостоверяют, обосновывают друг в друга (*тут/было* как одно). Топологические характеристики сущего (пространство, место, горизонт), во-первых, сами возможны посредством темпорального измерения, во-вторых, еще более им усилены через признаки устойчивости и неизменности (всегда *было* только это, поэтому сейчас тут *есть* именно это и ничто иное).

Но вот что важно: у сущего  $\tau\acute{o}\ \tau\grave{\iota}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  за пределами развития его сущееобразования нет никакого другого пространства/времени, никакой иной истории, никакого иного прошлого/настоящего. Все, что это сущее «видит» за пределами себя в качестве начала или

конца времени/времен, оно «видит» из середины самого себя, потому что онтологический сценарий *τό τί ἦν εἶναι* предоставляет только этому существу, собственно, возможность быть.

Однако, будучи предоставленной не единожды, возможность становится необходимостью, что позволяет нам в данном контексте трактовать *τό τί ἦν εἶναι* (пусть косвенно) еще и как *необходимость быть*. Столь незвучная трактовка возможна в том случае, если отвлечься от перевода дословного и попытаться просто помыслить сложносоставное понятие *τό τί ἦν εἶναι*. Возникает вопрос: почему бытие вообще необходимо, аподиктично? Ведь *необходимость*, так или иначе, указывает на некий посыл из прошлого: из истории, в которой однажды был сделан выбор в пользу собственно *бытия*. Т. е. оно уже всегда случилось, коль скоро сущее, именуемое человек, приняло необходимость делать всегда один и тот же выбор. Какой? Необходимость несет в себе некое основополагающее возражение против незащищенности от случайности (*μη ὄν*) бытия. Мы не помним этот сценарий (метафизический), особенно если для его описания привлечены устоявшиеся понятия онтологии. В контексте данных понятий история случайности выбора бытия (история его окказиональности) замещается историей его заданности, тотальности и непрерывности, историей его непреходящести и необходимости, *бытие есть и всегда было*. Критикуя учение Анаксагора о стихиях, Аристотель замечает: «Проявления и случайные свойства ему пришлось бы отделить от сущности»<sup>70</sup>. Спустя чуть более двух тысячелетий нечто подобное говорит Кант: «Наша мысль об отношении всех знаний к предмету их обладает в известном смысле характером необходимости: именно, предмет рассматривается как то, что противостоит тому, чтобы наши знания определялись наудачу и как угодно»<sup>71</sup>.

В довершение вышеприведенных изысканий приведем комментарий Алексея Чернякова к Пармениду: «Сущее — сплошное и непрерывное (*ξυνεχές πᾶν*), ибо сущее примыкает к сущему (8, 25). И в самом деле, что могло бы положить границу, пробел в бытии, что могло бы отделить сущее (как таковое) от сущего (как такового)? Только иное по отношению к сущему (как таковому). Но иное по отношению к сущему — это не-сущее. «Ведь не-сущее *не есть*, так чтобы оно могло заставить сущее перестать примыкать к равному ему сущему» (8, 46 сл.)»<sup>72</sup>.

Какой посыл несет мысль Парменида? Она словно закрывает за собой «засов», давая понять, что то, откуда она родом, отныне заперто. Парменидова мысль не просто осуществила простое отрицание по отношению к тому, откуда она, но отменила и «заперла» свой метафизический исток. Философ не исследует, как понятие сущего «выращивается», но захвачен движением самого сущего, понимаемым как самостоятельное, и заодно (*αμα*) мыслью в сущем. В неразрывности сущего прочитывается сценарий его противостояния против любой иной формы его размерности, а всякое иное из непосредственно данной дифференции мер и измерений, что в субстрате (*ὕλοκεῖμενον*), будет квалифицировано как то *μη ἔόν* — нечто, несоизмеренное бытию, чья мера иная, что, будучи *пустым*

---

<sup>70</sup> Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перова и В. В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VIII. 9) С. 61.

<sup>71</sup> Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Лосского Н.О. — СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 97–98 [А 104–105].

<sup>72</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 41–43.

*и несущественным, кажимым и при/от/существующим, есть по случаю и непредвиденно, не всегда и не большей частью, наудачу и как угодно.*

Стагирит демонстрирует принципиально иную исследовательскую методологию, включающую в себя противостоящие друг другу и одновременно взаимопроникаемые компоненты знания: 1) сакральное действо «всматривания» в лик-логику субстрата (сущности) вопреки частным аргументам и доводам, понятиям и концептам, 2) перетолкование метафизического дискурса в онтологический, 3) выстраивание логики онтологического контекста в «пересчете» содержаний общих понятий. Стоит выразить приверженность той или иной части единого знания, как оно рано или поздно начнет распадаться. Мысль Аристотеля отличает то, что она достаточно деликатна по отношению к сценариям, продолжающим жить в собственном метафизическом измерении своей жизнью, несмотря на то что остаются в тени (или в свете) наличной пространственной вещи — там, где, по Аристотелю, «живет» сущее первой категории.

Подведем некоторые итоги.

Неименуемый анонимный субстрат и пространственная вещь, видимая в соответствии с тем или иным принципом, находятся во взаимо-обусловливающем отношении противостояния, поскольку возможны при разных метафизических алгоритмах. Это взаимо-обусловливающее противостояние реализовано в форме бытия, т. е. не поднимается на уровень субъект-объектной логической конструкции. Противостоящее (субстрат) «показывается» всякий раз так, что не успевает дойти до экспликации того, что — чему противостоит, поскольку «бросает» перед собой иной (отличный от текущего) принцип величины, «прячась» за него, смотря на... и одновременно через то, чему противостоит, дабы снова быть неразличенным неименуемым присутствующим. Для его описания мы применили т. н. метатексты, «зовущие» в тот или иной метафизический сценарий, принимаемый в качестве базового, для дальнейших интерпретаций. При сопоставлении метатекста с оригинальным аристотелевым текстом последний высветляется в собственном смысловом содержании (становится «говорящим»).

Но именно это и тянет нас сегодня к Аристотелю, тянет к познанию метафизических оснований сущего. Почему именно сегодня? Потому что мы уже давно нуждаемся в пробуждении от неизбежного сновидческого существования, в котором, помимо всего известного и приевшегося, однообразного и неизменного, ничего иного нет. Мы уже давно позваны событием нового времяисчисления, просто мы разучились видеть/понимать единым безбрежным взором, видеть сквозь налично присутствующее дальше него, прежде него, впереди и вокруг, поблизости и поодаль. В том, что мы обнаруживаем в явленности зримой формы, с точки зрения метафизического сценария есть нечто совсем иное — то, что направлено к нам и несет смыслы, сообщает что-то существенное, в том числе о нас же самих. Оно впервые дает о себе знать через известное и знакомое, общезначимое и очевидное. Отсюда ничем не объяснимый порыв, внезапность и непредвиденность, испуг, страх, вздрагивание — все то, что не торопится быть проясненным и осмысленным. Мы подчас вздрагиваем, не зная, почему, отшатываемся, разворачиваемся и устремляемся прочь, не понимая, от чего, куда и зачем.

### Воспринимающее само себя общее чувство как динамический мультиоптикум

Вспомним вопрос-замечание Чернякова: «Почему бы не допустить, что зрение способно некоторым образом воспринимать само себя, раз уж какое-то чувство обладает такой способностью?»<sup>73</sup>

Понятие *восприятия, воспринимающего само себя*, требует более пристального внимания.

Чтобы не запутаться в том, что понимают под восприятием *себя*, как будто нам — оторванным от своих метафизических корней — понятно, о чем идет речь, попытаемся все же уловить, что слышится в вопросе Чернякова: *поскольку душа есть общее чувство всего сущего, т. е. объединяет в себе все предметы чувств, при этом не имея своего собственного, то почему бы не допустить, что общее чувство, будучи всем сущим, не воспринимает само себя, как все сущее в целом?* Рискнем разобраться, удерживая в памяти условие неименуемости имени анонимного субстрата.

Черняков цитирует Аристотеля: «В *Metaph.* XII 9 сказано, что чувство есть всегда чувство чего-то другого, но мимоходом — чувство себя самого<sup>109</sup> (1074 b 35 f.). На мой взгляд, общее чувство связано именно с этой структурой *ἐν παρέρω* («мимоходом»), структурой со-восприятия»<sup>74</sup>. И в другом месте: «Общее чувство это, если угодно, всякий раз знающее о себе *ἐν παρέρω* частное чувство»<sup>75</sup>.

Черняков дает толкующий набросок понятию *ἐν παρέρω* («мимоходом»), оставляя нам возможность додумать его сложную смысловую конфигурацию. Речь вначале идет о чувстве самого себя, которое, в отличие от чувства чего-то другого, есть мимоходом. Но потом говорится, что частное чувство, знающее о себе, соответственно, мимоходом, есть общее чувство.

По злому стечению обстоятельств, сказанное о *ἐν παρέρω* само выглядит как нечто, не слишком привлекающее к себе внимание, не слишком убедительное и существенное лишь отчасти. И это досадный факт, потому что в том, что есть «мимоходом», спрятан ключ к пониманию бытия души.

Итак, Черняков называет со-восприятие структурой. Очевидно, речь идет о структуре динамической, элементы которой крайне подвижны, непрерывно меняясь местами. Для маркирования этой ситуации применяется выражение *ἐν παρέρω*. О чем нам говорит столь неприметная, наверняка замысловатая даже на языке оригинала, формула *ἐν παρέρω*? Говорит прежде всего о том, что чувство самого себя может быть только мимоходом. Подобно тому, как пространственная вещь во взоре души есть неявно, наскоро и не большей частью, т. е. мимоходом, столь же и видение общего чувства самого себя есть мимоходом.

Будем предельно внимательны: во-первых, чувство другого — это рано или поздно чувство себя, во-вторых, чувство себя всегда есть мимоходом (*ἐν παρέρω*). Черняков явно «нащупывает» здесь некое ядро и ищет форму его описания. Мы бы сказали так: чувство

---

<sup>73</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 115.

<sup>74</sup> Там же. С. 117.

<sup>75</sup> Там же. С. 118.

другого — это тогда чувство себя самого, когда общему чувству еще предстоит обнаружить некую иную величину (измерение) как форму собственного присутствия. Но как только это случится, общее чувство тут же само окажется мимоходом.

И все-таки в наших размышлениях что-то упущено. Мы не учли, что основным отличием общего чувства от частного является отсутствие у первого какого-то определенного способа чувствования. Здесь способы различения даны сразу, как бы туманно и неопределенно это ни выглядело. Что в таком случае происходит, когда общее чувство обнаруживает себя в видимом, ведь до этого оно было частным с определенным признаком различения? Как только оно стало общим, т. е. узнавшим себя частным чувством, признак различения тут же «отключился», образовав нехватку способа восприятия (внемлемость вне того, по отношению к чему она только и возможна как внемлемость). Время между «отключенным» (потенцированным) признаком чувственного восприятия и еще не актуализованным (выбранным), сколь бы долгим оно ни было, всегда так или иначе есть мимоходом. «Мимоходом», таким образом, — не просто некий промежуток времени, но пересчет/движение величин. Теперь попытаемся представить себе невозможное: *év παρέρῳ*, как пересчет/движение величин, — стихия и одновременно энергия души, ее бытие, ее время.

*Έν παρέρῳ* неожиданно приоткрылось в новом смысловом горизонте. В узнавании себя общим чувством воспринятое им тут же выскользнет из одного измерения и устремится в иное. Но не просто в иное, но в измерение/величину с иными горизонтами, мерами, масштабами и перспективами, т. е. так, чтобы до момента окончательного узнавания/вспоминания дело так никогда и не доходило, и наоборот, при попытке всматривания в иное общее чувство рано или поздно узнает самое себя. Но это узнавание всегда прерывается на полпути (случается «мимоходом»), потому что как только к видению себя применится тот или иной способ различения/узнавания, тут же изменится размерность (величина) яви, дабы видимое всегда представало восприятию *исключительно непосредственно*.

Как в таком случае душа узнаёт себя, знает о себе? Она знает о себе, видя *в видении видящего*. Так вот видеть себя — значит «обнаружить» (неявно, без каких бы то ни было признаков, «мимоходом») видение видящего. При этом не следует забывать, что видение видящего видит нечто не по признаку различения, но в некоем видовом горизонте вещи. Но видящее вне того или иного способа видения — само есть то, *чем* оно видит. Чем оно видит? Оно видит величиной. Вернее, видит сопоставлением величины как узнанным частным чувством самого себя («мимоходом») и величины измененной размерности. Стало быть, то, *чем* видит видящее, есть оно само; то, *чем* оно есть, и есть то, что оно видит. Очевидно, это не одно и то же. Видящее видит все сразу, но, когда видящий видит нечто посредством той или иной формы чувственного восприятия, он уже вкупе с тем, что видит, *сам* есть некоторым образом *видимое*. И наоборот, как только видимое утрачивает признак восприятия, оно вновь становится видящим, видящим собственные признаки в пересчете измерений и величин.

Идем дальше. Беспрепятственно преодолевая (размыкая и выпрастывая пространство и одновременно свертывая в неделимую величину) горизонт *видимой завершенной формы*, душа «видит» вовне себя чистую невероятно-динамическую перспективу чувственных форм, в каждой из которых высвобожден свободно движущийся взор как таковой. Это не взор, застывший на чем-то неизменном, и это также не восприятие, в составе умозрительной

формы присоединяющее к «*воспринимаю*» — «*уже воспринял*». Теперь повседневная бытовая ситуация: *ὄρα ἄμα καὶ ἐώρακε* («видит и заодно уже увидел») разомкнута, выпустив на волю самостийное непрерывное динамическое само-связывание: «*видит*» + «*видит*» + «*видит*» и т. д.

Невольно напрашивается вопрос: видит *кто*? Ответ будет более чем парадоксальным: видит само видение, воспринимает само восприятие, или общее чувство. «Почему бы не допустить, что зрение способно некоторым образом воспринимать само себя?...»<sup>76</sup> Но это не просто восприятие, позволяющее что-то наблюдать любопытства ради, это восприятие динамическое, трансцендентное. Душа различает частную разомкнутую чувственную форму так, что сама тут же становится ею. Каждое чувство трактует предыдущее, но одновременно само притягивает следующее как уже свое текущее трактование и т. д. Необходимо постоянно держать в поле зрения то обстоятельство, что динамическая форма «*воспринимает*» + «*воспринимает*» + «*воспринимает*», выведенная из разомкнутого акта «*воспринимаю и уже воспринял*», предполагает неостановимое движение самих себя трактующих чувств в бесконечной галерее чередования перспектив и модусов чувственных форм.

Но как меняется фокус восприятия, когда общее чувство присоединяет к себе взор, который становится (а теперь уже и всегда был) собственным взором души в момент присоединения? Беспрерывно меняющий свои перспективы взор души сначала обнаруживается в своем присутствии как «*глядящий*» на все вокруг... И вот *он* уже высматривает себя самого изнутри чего-то одного. Причем высматривает то, откуда только что смотрел *сам*. Но эти «то» и «откуда» («до» и «после») не то же самое, происходит одновременно/попеременное наложение и прохождение сквозь друг друга взаимо-встречных пространственно-временных сценариев обозрения. Общее чувство «*смотрит*» сквозь «единое целое», но, обнаружив себя («*мимоходом*» *ἐν παρήρῳ*), тут же находит (встречает) уже иную перспективу, превращая свой взор-бытие в игру извне/изнутри обозримых горизонтов, интерферируемых друг с другом логико-смысловых панорам.

---

Так что же мы, алчущие смыслов и преображений, истины и свободы, выискиваем в философии Аристотеля? Благо где, что и как искать, показал Алексей Григорьевич Черняков, за что ему низкий поклон; светлая память... Однажды, когда человек установил, что это он владелец и распорядитель своей судьбы, что пока он занят уготовлением собственного жизненного пространства, полагая, что в понимании общих знаний он достаточно преуспел, что, помимо него и его неумных притязаний, более ничего нет и быть не может, *изначальная* метафизическая сущность (субстрат-подлежащее), давно «*ожидающая*» в отношении себя разыскательных инициатив, дабы в этот самый момент «*спрыгнуть*» с одного своего незримого места и устремиться в иное, бросит в сторону пространственной вещи другие — отличные от общеизвестных — меры различения-распознавания. Именно посредством этих мер откроются новые горизонты познания, сценарии и перспективы, новые надежды и предварения. Мы подозревали, что внутри неделимых единиц счета, незыблемых принципов и норм, в пространствах заданных

---

<sup>76</sup> Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 114–115.

измерений и устоявшихся правил незримо, уклоняясь от решительных намерений рассмотреть и именовать, присутствует какая-то неизвестная нам «жизнь метафизических сущностей». Но мы уже давно не помним, как в наш обиход «приходят» концепты и понятия, числа и величины. Переступание без страха и сожаления за линии общезначимого не ведет к обретению новых.

Нам, несомненно, не хватает общей компетенции, а ведь это она уготовляет модальный переход сущего в неизведанные единства, не хватает понимания того, как устроено знание вообще, какие преобразующие энергии оно в себе скрывает. От того, как мы сможем толковать *непосредственные содержания изначальных неизменемых предметов*, преломленных наличным бытием нашей повседневности, зависит ширина спектра и, соответственно, адекватность реагирования на новые вызовы современности. В непосредственно данных содержаниях различается, выходя в явь и становясь налично-сущим, то, что на самом деле лишь вторит им. Различая нечто, будь то из истории цивилизации или текущей новостной повестки, в ожидании дня грядущего или в делах повседневных, мы всегда обращены туда, где сквозь различное неявно и неопределенно проступает изначальная метафизическая суть (субстрат-подлежащее). От того, как мы будем это интерпретировать, зависит возможность обоснования и назначения нашего дальнейшего существования.

## Литература

1. *Аристотель*. Метафизика. Перевод и примечания А.В. Кубицкого. Государственное социально-экономическое издательство. М.: Л. 1934. 447 с.
2. *Аристотель*. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
3. *Аристотель: Собр. соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1976–1984.
4. *Бибихин В.В.* К переводу Метафизики Аристотеля. Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
5. *Гущин О.В.* Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии. Философский журнал Vox. Выпуск № 33. С. 25. [https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33\\_2\\_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf](https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf)
6. *Кан Чжунхо*. Философский взгляд на природу восприятия: традиционный и современный подход. 2015. <https://cyberleninka.ru>
7. *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. с нем. Лосского Н.О. СПб.: Тайм-аут, 1993. 626 с.
8. *Клёцкин М.В.* Сущностные основания истинности в логике Аристотеля. Самарский государственный университет. 2017. [https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience\\_2017\\_t08n04-304.pdf](https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience_2017_t08n04-304.pdf)
9. *Прокопенко В.В.* Слово о сущем в философии Аристотеля. [https://www.researchgate.net/publication/259484342\\_Slovo\\_o\\_susem\\_v\\_filosofii\\_Aristotela](https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela)

10. Хайдеггер М. Время и бытие. Zeit und Sein. [http://www.odinblago.ru/haideger\\_razgovor/4](http://www.odinblago.ru/haideger_razgovor/4)
11. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001.

## References

1. Aristotel. *Metafizika*. Pervod i primechania A.V. Rubitskogo. Gosudarstvennoe socialino-ekonomicheskoe Izdatelstvo. M.: L. 1934. 447 p. (In Russian.)
2. Aristotel. *Metafizika*. Pervod s grecheskogo P.D. Pervova i V.V. Rozanova. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi. 2006. 232 p. [https://vk.com/doc-141388378\\_442990214](https://vk.com/doc-141388378_442990214) (In Russian.)
3. Aristotel. *Soch. v 4 tomah. Filosofskoe nasledie*. M.: Misli. 1976–1984 (In Russian.)
4. Bibihin V.V. *K perevodu Metafiziki Aristotelea*. Aristotel. *Metafizika*. Pervod s grecheskogo P.D. Pervova i V.V. Rozanova. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi. 2006. 232 p. [https://vk.com/doc-141388378\\_442990214](https://vk.com/doc-141388378_442990214) (In Russian.)
5. Cherniacov A. *Ontologia vremeni. Bitie i vremea v filosofii Aristotelea, Gusserlea i Heideggera*. [http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80\\_1.pdf](http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf) (In Russian.)
6. Gushchin O.V. Uchenie Alexeia Cherniacova o dushe i ume: razmishlenia i commentarii. *Filosofskii jurnal // Vox no 33*. P. 25. [https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33\\_2\\_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf](https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf) (In Russian.)
7. Heidegger M. *[Being and Time] Sein und Zeit*. SPb.: Nauka, 2002. 451 p. (In Russian.)
8. [https://www.researchgate.net/publication/259484342\\_Slovo\\_o\\_susem\\_v\\_filosofii\\_Aristotela](https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela) (In Russian.)
9. Kan Chjunho. *Filosofskii vzglead na prirodu vospriatia: tradicionnii i sovremennii podhod*. 2015. <https://cyberleninka.ru> (In Russian.)
10. Kant I. *[Critique of Pure Reason] Kritik der reinen Vernunft*. SPb.: Taim-aut, 1993. 626 p. (In Russian.)
11. Procopenco V.V. *Slovo o suschem v filosofii Aristotelia*. V.N. Karazin Kharkiv National University. 2011.
12. Kletckin M.V. *Suschnostnie osnovaniia istinnosti v logike Aristotelea*. Samarschii gosudarstvennii universitet. 2017. [https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience\\_2017\\_t08n04-304.pdf](https://www.isuct.ru/e-publ/gum/sites/ru.e-publ.gum/files/2017/t08n04/humscience_2017_t08n04-304.pdf) (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](mailto:oleg_gusin@mail.ru)

**Abstract:** The pursuit outlined in this discourse endeavors to unveil a method to articulate entities within the foremost realm of Aristotle's metaphysical discourse — an intricate formulation delineating the ineffability of designating an anonymous substrate. According to the Stagirite, the act of sensory perception transcends mere engagement of the five sensory organs; it encompasses the overarching sensation (soul) that perceives immediately and holistically. The observer perceives simultaneously through all modes, devoid of any singular sign of vision, thereby beholding entities within a certain horizon of perspectives. This perpetual motion, forever incomplete and devoid of form, engenders a complex and interdependent relationship between the substrate and the spatial entity, each manifested in accordance with diverse metaphysical algorithms. This reciprocal conditioning opposition is profoundly nuanced, existing in the realm of being, surpassing the confines of subject-object logical constructs. The antithesis (substrate) perpetually presents itself in such a manner as to elude explicit explication of its opposition. Yet, in our relentless pursuit to grasp this opposition, the substrate thrusts forth a different conceptual framework of quantity, obscuring itself while simultaneously scrutinizing... and through what it opposes, so as to remain perpetually veiled.

Within Aristotle's conceptual framework lie concepts that reinterpret metaphysical scenarios into ontological ones. Concepts such as  $\tau\omicron\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\omicron\nu$ ,  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ ,  $\tau\omicron\ \tau\iota\ \tilde{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ . The being that exists as it is and was ( $\tau\omicron\ \tau\iota\ \tilde{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ), existing inherently by its own presence ( $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ ), seems to assert its existence in defiance of that which is not and never was. We are confronted with a metaphysical essence (substrate) existing in the liminal state of  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$  (apparent, present, precarious, uncertain, unverified, and unreliable reality), ensnared within an indivisible unit of measurement of universally accepted quantities. The countable disintegrates into a unit of counting everything arbitrary and spontaneous, disorganized and implicit, collapsing in such a manner that no room remains within the contracted measures for alternative scenarios of existential formation. Consequently, this ontological paradigm shift engenders forgetfulness regarding the origins of indivisible units of measurement and quantification, principles and norms, the very essence of metaphysical essences (metaphysics); erasing the memory of how quantities and concepts, principles and ideas, temporal-topological and phenomenological scenarios, and new realms of knowledge come to „be discovered.“

**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.