



MARTIN HEIDEGGER

DIE GRUNDBEGRIFFE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

II ABTEILUNG:
VORLESUNGEN
1919-1944
BAND 22

Frankfurt am Main
VITTORIO KLOSTERMANN

МАРТИН
ХАЙДЕГГЕР

ОСНОВНЫЕ
ПОНЯТИЯ
АНТИЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ

Перевод с немецкого
Владимира Ткаченко-Гильдебрандта

Издание осуществляется
под общей редакцией
Олега Матвейчева

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2026

УДК 165.62
ББК 87.3(4Гем)6
X 15

*Издание осуществлено благодаря
Фонду развития общественных проектов «Время»
и Олегу Анатольевичу Матвейчеву*

Хайдеггер М.

X 15 Основные понятия античной философии / М. Хайдеггер;
пер. с нем. В. А. Ткаченко-Гильдебрандта. – СПб.: Алетейя,
2026. – 288 с.

ISBN 978-5-00267-072-7

«Основные понятия античной философии» Мартина Хайдеггера (1926), стали водоразделом его творчества и ознаменовали его полный отход от традиции схоластической философии томизма и неотомизма, являвшихся официальной доктриной Римско-католической церкви с 1879 по 1962 гг. Величайший философ XX столетия в буквальном смысле освобождает античную философию от позднейших пут средневекового католического истолкования. Эпохальное произведение, которое полностью подвергает ревизии платонизм и аристотелизм, по мнению Хайдеггера, до сих пор превратно понимаемые. Перевод выполнен Владимиром Ткаченко-Гильдебрандтом. Основной текст сопровождают послесловия (конспекты лекций) талантливых учеников Мартина Хайдеггера – Германа Мёрхена и Вальтера Брёккера, которые великолепно освещают теорию античной философии своего наставника и учителя.

Книга рассчитана на широкий круг читателей и может послужить учебником по античной философии для студентов философских факультетов российских университетов.

УДК 165.62
ББК 87.3(4Гем)6

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

ISBN 978-5-00267-072-7



© В. А. Ткаченко-Гильдебрандт, перевод на русский язык, 2026

© Verlag Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main), 1993

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вступительное слово переводчика.....	13
--------------------------------------	----

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

§ 1. О цели и характере лекции.....	17
§ 2. Предварительное определение понятия философии в отрыве от общепринятых представлений о философии.....	17
§ 3. Предварительное определение предмета философии в отрыве от позитивных наук: философия как критическая наука	20
§ 4. «Критическая» функция философии как разделения и различения между сущим и бытием.....	21
§ 5. Замысел и методы чтения лекции	25
§ 6. О самом важном в текстах. Источники по истории передачи знаний. Общие представления и основные вспомогательные средства для изучения.....	27
а) Самое важное в текстах.....	27
б) Традиция философии у самих греков (источники по истории преданий)	28
с) Общие представления	28
д) Лексические статьи	29
е) Общие положения по интеллектуальной истории	29

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В АНТИЧНУЮ ФИЛОСОФИЮ

Первая глава

Разработка центральных понятий и вопросов античной философии в предведомлении Первой книги «Метафизики» Аристотеля

§ 7. Эпохи античной философии	33
§ 8. Методологический средний путь: Аристотель как путеводитель. Деление первой книги «Метафизики». Издания произведения и комментарии к «Метафизике»	34
§ 9. Различные способы обнаружения и понимания (Met. A, Kap. 1).....	35
§ 10. Более подробная характеристика σοφία (Met. A, Kap. 2)	38
§ 11. О понятиях ἀρχή и αἴτιον у Аристотеля	41

а) О характере аристотелевского изложения предшествующих философий: ориентация на руководство аристотелевского учения о причинах. Мнение по поводу обвинения в антиисторическом подходе	41
б) Определение понятия ἀρχή в Met. Δ Кар. 1	42
§ 12. Вопрос о причинах в предшествующей философии	44
а) Разработка ἀρχή характера ὅλη в предшествующей философии	44
б) Вопрос о причине в смысле происхождения движения. Причина как толчок. Представление о неподвижности всего сущего	45
с) Причина движения в смысле упорядочивания и регулирования	46
д) μή ὅν и διαφοραί причины ὅλη	47
е) Выявление причины τὸ τί в пифагорейском учении о числах	48
ф) Способ рассмотрения Платоном проблемы первопричины (Met. A, Кар. 6): идеи как бытие сущего в смысле как бытия	50

Вторая глава

Вопрос о причине и причинах как философский вопрос

§ 13. Невьясненная связь вопроса о причине с вопросом о бытии: постановка вопросов	53
§ 14. Проблема основания в современной философии	54
Повторение	55

ВТОРАЯ ЧАСТЬ ВАЖНЕЙШИЕ ГРЕЧЕСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ. ИХ ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ ФИЛОСОФИЯ ДО ПЛАТОНА

Первая глава

Милетская натурфилософия

§ 15. Фалес	59
§ 16. Анаксимандр	60
§ 17. Анаксимен	61
§ 18. Проблема бытия. Вопрос о соотношении бытия и становления и о противоположности вообще. Переход к Гераклиту и Пармениду	62

Вторая глава

Гераклит

§ 19. Принцип гераклитовского мышления	64
§ 20. Основные темы мысли Гераклита	65
а) Вопрос о противоположности и единстве	65
б) λόγος как принцип сущего.....	66
с) Познание и определение души	66
д) Оценка философии Гераклита и переход к Пармениду	66

Третья глава

Парменид и элеаты

§ 21. Проблема соотношения двух частей поучительной поэмы Парменида.....	68
§ 22. Толкование поучительной поэмы Парменида	70
а) Первая часть поучительной поэмы: путь истины	70
б) Вторая часть поучительной поэмы: путь зримого.....	74
§ 23. Зенон Элейский	75
а) Попытка Зенона аргументированно опровергнуть возможность множественности и движения.....	75
б) Четыре примера, опровергающих возможность движения	77
с) Признание философии Зенона	79
§ 24. Мелисс Самосский.....	80

Четвертая глава

Младшая натурфилософия: Эмпедокл, Анаксагор и атомистика

§ 25. Бытие и многообразие изменяющегося сущего в новой натурфилософии.....	81
§ 26. Проблема познания в новой натурфилософии.....	84

Пятая глава

Софистика и Сократ

§ 27. К общей характеристике софистики	85
§ 28. Протагор.....	87
§ 29. Горгий.....	88
§ 30. Другие представители софистики	89
а) Гиппий из Элиды	89

b) Продик Кеосский	89
c) Аноним Ямвлиха	90
d) Δισσοὶ λόγοι	90
§ 31. Сократ.....	90
a) Биография и нахождение источника	90
b) Значение Сократа для понимания тут-бытия вообще	91
c) Значение Сократа для научно-философских исследований	92

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА

Первая глава

Биография, литература и общая характеристика платоновской постановки вопроса

§ 32. Биография, источники и литература	95
§ 33. Общая характеристика платонической постановки вопроса.....	97
Повторение	98

Вторая глава

Конкретное определение проблемы бытия у Платона

§ 34. Почва и круг проблем бытия.....	99
a) Постигание бытия и его понимание в «Politeia».....	99
b) Притча о пещере: степени и относительность истины	102
§ 35. Указание на средоточие проблемы идеи	105
§ 36. К основной проблеме онтологии и диалектики	106

Третья глава

Толкование диалога «Теэтет»: взаимосвязь между вопросом об идее науки и вопросом о бытии

Краткое содержание и схема (142 a sqq.).....	107
§ 37. Предисловие и введение. Фиксация темы:Что такое знание?	108
a) Пролог: беседа между Евклидом и Терпсионом (142 a-143 c)	108
b) Вступительное слово к настоящей беседе	108
Повторение	108
§ 38. Общее обсуждение важности постановки вопроса «Теэтета» в контексте платоновской проблематики бытия.....	109

I. Дефиниция: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη (сар. 8–30)

§ 39. Знание есть восприятие: объяснение данного тезиса положением Протагора и Гераклита (сар. 8–15, 151 d-161 b).....	111
40. Фундаментальное и окончательное опровержение Протагорова учения о знании путем проверки его гераклитовских предпо- сылки (сар. 27–29, 180 с–184 а)	114
§§ 41. Опровержение тезиса Теэтета αἴσθησις = ἐπιστήμη (сар. 29–30, 184 а – 187 b).....	116

II Дефиниция: ἐπιστήμη ἀλήθης δόξα (сар. 31–38, 187b-201d)

§ 42. Доказательство тезиса о знании как истинной δόξα посредством доказательства невозможности δοξάζειν ψευδῇ	118
а) Путь к доказательству невозможности существования δοξάζειν ψευδῇ как свидетельство внутренней связи этой постановки вопроса с проблемой бытия	118
б) Осуществление доказательства невозможности δοξάζειν ψευδῇ (187b – 189b)	119
§ 43. Промежуточное звено к квази-структуре и инаковости.....	120
а) Квази-структура λόγος. Исключительность бытия и небытия в греческой λόγος теории	120
б) Связь μὴ в смысле инаковости в «Софисте»	121
§ 44. ἀλλοδοξία как основа для возможности δοξάζειν ψευδῇ (189 b-190 с) ..	122
§ 45. δόξα и взаимосвязь восприятия с мышлением (διάνοια) (190 с-200 d).....	123
§ 46. Испытание II Дефиниции (201 а-d).....	125

III Дефиниция: ἐπιστήμη: ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου (сар. 39–43, 201e-210b)

§ 47. Общая характеристика тезиса: знание об истине δόξα μετὰ λόγου. Толкование и упоминание	126
§ 48. Разъяснение феномена λόγος	128
а) Попытки определения λόγος-феномена	128
б) общий вывод: вопрос о знании и функции λόγος в проблеме бытия	1291

Четвертая глава

Центральные понятия платоновской философии в контексте разума бытия и вопроса о бытии

§ 49. Идея ἀγαθόν	131.
а) бытие и стремление к пониманию	131

b) Быть и оценивать	132
§ 50. Обобщающий обзор	132
a) Критическая оценка подхода Платона к проблеме бытия	132
b) Взгляд назад на доаристотелеву философию как на руководство к Аристотелю	133

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ

Философия Аристотеля

Первая глава

К проблеме развития и адекватного восприятия аристотелевской философии

§ 51. Биография и философское развитие Аристотеля	135
a) Биографические данные	135
b) К вопросу о развитии аристотелевской философии	135
§ 52. О восприятии аристотелевской философии	137

Вторая глава

Онтологическая проблема и идея философского исследования

§ 53. Исследование сущего как сущего, т. е. бытия, как предметной области фундаментальной науки Аристотеля	139
§ 54. Неопределимость бытия через родовое качество	140
§ 55. Единство аналогии (πρὸς ἓν) как смысл единства многообразного сущего в οὐσία	141

Третья глава

Фундаментальные вопросы проблематики бытия

§ 56. Сущность «категорий»	144
§ 57. Аналогия (πρὸς ἓν) как онтологический смысл единства многообразных способов бытия (категорий)	147
§ 58. Бытие в смысле вспомогательности (συμβεβηκός)	149
§ 59. Бытие в смысле открытости: ὄν ὡς ἀληθές (Met. E 4, K 8, Θ 10)	151
a) Объединять и разделять как основу обнаружения и сокрытия	151
b) Обоснование устранения как бытия в качестве вспомогательности, так и бытия в качестве открытости из фундаментального рассмотрения бытия	152

с) Способ, осознания бытия qua вспомогательности и бытия qua открытости в бытии категорий	153
§ 60. Бытие как возможность и действительность: δὴν δύνάμει – ἐνέργεια (Met. Θ)	154

Четвертая глава

Проблема движения и его онтологическое значение.

Происхождение, смысл и функция δύνάμεις и ἐνέργεια

§ 61. Анализ движения	156
§ 62. Онтологическое значение κίνησις – анализ. Онтологический смысл δύνάμεις и ἐνέργεια	158
§ 63. Интерпретация сущего в целом (В. 2)	160
а) Доказательства вечности движения	161
б) Попытка онтологического разъяснения вечного движения: божественный неподвижный перводвигатель как чистая ἐνέργεια	162
Повторение	164
§ 64. Взаимосвязь δύνάμεις и ἐνέργεια с οὐσία и проблема двойного понятия онтологии как фундаментальности	164

Пятая глава

Онтология жизни и вот-тут-бытия

§ 65. Трактат Περί ψυχῆς, как основной источник аристотелевской онтологии жизни	166
а) Аристотелевский трактат «De anima»: набросок	166
б) О характере аристотелевского трактата «О душе»	167
§ 66. Анализ ζωή	168
§ 67. Онтология вот-тут-бытия	170

ПРИЛОЖЕНИЯ

Дополнения	171
Из послесловия Мёрхена	182
Послесловие Брёккера	266
Заключительное слово редактора	279

ОБРЕТАЯ СМЫСЛ ПОНИМАНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И... ТЕОЛОГИИ

Вступительное слово переводчика

20-е гг. прошлого столетия – это не просто время глубоких размышлений и переоценки ценностей для Мартина Хайдеггера, но еще и отправная точка, когда формировалось его учение о бытии, заслуженно ставшее одной из основ мировой экзистенциальной философии, первенство в которой, безусловно, принадлежит германскому духу, если считать ее исток в библейско-лютеранской духовности проникновенных писаний Сёрена Кьеркегора. Но что послужило толчком этому в сознании тогда входившего в период расцвета своего философического творчества Хайдеггера? Удивление? Можно сказать и так, учитывая, что в разгар «Веймарского свинарника», как в самой Германии называли безвременье своего буржуазно-олигархического режима, ведшего к полному краху государство, обремененное послевоенными репарациями и контрибуциями, Хайдеггер разочаровался в официальной римско-католической философии неотомизма, основанной на интерпретации аристотелизма св. Фомой Аквинским. А дальше все в экзистенциальном ключе: разочарование как изумление, переоценка ценностей по Фридриху Ницше – и собственно кристаллизация нового учения о бытии, почерпнутого из античной, прежде всего эллинской философии. Отстранив средневековые наслоения схоластики и томистической софистики, Хайдеггер на самом деле сделал невозможное, возвратив европейскую философию к своим подлинным истокам, которые видел в знаменитой Платоновской Афинской академии, основанной припл. в 387 году до Рождества Христова. Впрочем, идея эта совсем не новая (вспомним о стремлении восстановления библейского христианства у Кьеркегора и идее вечного возвращения в квази-зороастрийских произведениях Ницше). Все они вместе с Хайдеггером признавали право на историко-философскую реконструкцию. С самого начала лекционного курса «Основные понятия античной философии» от 1926 года Хайдеггер уходит от вульгарного «историзма» (перечисление дат и сведений: к слову, последние вполне могут иметь анекдотический характер) и старается передать философский дух той далекой поры по сохранившимся писаниям или их фрагментам от древнегреческих мудрецов. Спустя сто лет нам должно констатировать, что предпринятая Хайдеггером реконструкция не просто увенчалась успехом и несколько

не устарела, но и обладает крайней значимостью для ее изучения на философских факультетах и кафедрах отечественных вузов. Иными словами, античную философию необходимо понимать античным образом, а не как схоласты средневековых городов или современные профессора, опять же основывающиеся на вышеуказанных схоластах. Важное замечание: согласно Хайдеггеру, в древнегреческих полисах, начиная как минимум с поздних предшественников Сократа и Платона, философия развивалась обособленно от религии, а потому служила самодовлеющей ценностной наукой, чего мы не можем сказать о том же неоплатонизме в эллинистический период. Итак, на последующую философию еще в дохристианское время были одеты шоры теологии и тем самым она оказалась искаженной: Ямвлих, Плотин и Прокл как раз и являются представителями такой философии, повязку на глазах которой оставила античная религиозность. Отсюда – мистицизм, эзотерические герметические концепции, связанные с образом египетского божества Гермеса Трисмегиста, «Халдейские оракулы», повсеместное увлечение эзотерикой и новыми культами в эпоху греко-римского декаданса. Значит, изначальные платонизм и аристотелизм были затуманены не только позднеантичным и средневековым христианским богословием, но и своими последователями неоплатониками – и эту повязку, пришедшую через Ренессанс, успешно срывает с них Мартин Хайдеггер. Стало быть, Платона следует понимать как Платона, а Аристотеля как Аристотеля, избавившись от стекол и зеркал других дисциплин, отграничивая философию от религии, лишив философию статуса служанки теологии. Впрочем, и последнюю, как показывает Мартин Хайдеггер, необходимо воспринимать в философском смысле исходя из Аристотелевой «Метафизики», когда она, теология, наука о пребывающем за физикой Высшем Сущем, эманлирующем бытие и небытие, сущее и несущее: Его и должны постигать философы, восходя от феноменологии через ноуменологию к теологии. Здесь нет никакой жреческой традиции, отсюда теология в понимании Аристотеля, реконструированном Хайдеггером, исключительно философский термин, синоним высшего человеческого знания и познания. Особо Хайдеггер подчеркивает, что ни в платонизме, ни в аристотелизме речь никогда не шла о сотворении мира-космоса (греки не ведали о креационизме), а, значит, античным философам бессмысленно было говорить о его конце – космос, зримый мир вечен, как вечно незримое Высшее Сущее. А если так, то все идет по кругу, совершаясь в движении первого неба или «перводвигателя».



Мартин Хайдеггер в кругу семьи

Кажется, в Мартине Хайдеггере воплотился кошмар его современника выдающегося аргентинского писателя и криптоиудея Хорхе Луиса Борхеса, с одной стороны происходившего от маранов, всю сознательную жизнь страшившегося кругового движения времени и отсюда недолголюбившего Фридриха Ницше с его квази-зороастрийской идеей вечного возвращения. Наверное, это выдает различие *τέλος* семитского культурного начала и *ἐντελέχεια* индоиранского и эллинско-германского, вообще индоевропейского. Семитское время линейно: от начала оно устремляется к концу (откуда и конец всего: крайняя степень выражения иудейской концепции линейного времени – философия и идеология марксизма-ленинизма, ведь перманентная революция = непрерывный апокалипсис, «ужас без конца»); тогда как индоевропейское время идет по кругу, образуя поток кругового движения, что прекрасно показал великий русский режиссер Андрей Тарковский в своем фильме «Солярис», снятом по мотивам романа польского фантаста Станислава Лема, еврея по происхождению, возрождавшего томистическую схоластику в фантастике и футурологии (см. роман «Сумма технологии», отсылающий к нашим цифровым временам). Но для того же Лема линейность времени – неверная фокусировка восприятия; время скорее эллипсоидное – именно такое оно в «Солярисе»; так воспринимался океан времени Исааком Ньютоном. На каждом участке этого эллипса времени имеют места возникновения и исчезновения (по терминологии

Мартина Хайдеггера): ничто в итоге никуда не исчезает, поскольку мироздание и Высшее Сущее – вечны. А внутри этого эллипса и сосредоточены бытие и небытие, сущее и несущее, видимое и незримое, поскольку пространство и пространственные отношения как раз порождают приводимое в движение перводвигателем время. Ибо сказано премудрым Екклесиастом (Гл. 1:6, 7): «Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь». Это же верно и о времени в понимании Платона и Аристотеля, равно как и персидских магов, книга которых «Авеста», по преданию написанная Заратустрой, дала начало квази-зороастрийской доктрине Фридриха Ницше, оказавшего большое влияние на формирование воззрения Мартина Хайдеггера в отношении всей античной философии.

Владимир ТКАЧЕНКО-ГИЛЬДЕБРАНДТ, GOTJ KCTJ OSMTH

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

§ 1. О цели и характере лекции¹

Сначала мы попытаемся договориться о цели и характере лекции.

Намерение: проникнуть в разумение *основных научных понятий*, не только определивших и решительно определяющих всю последующую философию, но и сделавших возможной западную науку вообще и продолжающих существовать и донныне.

Характер: вводный, т. е. постепенный переход к тому, что подразумевается под понятиями, и к способу образования и обоснования оных понятий. Тем самым становится ясно, что она затрагивает: *предмет*; как она использует и исследует предметы: *способ выявления*. Вместе с этим происходит растущее прояснение нефилософских позитивных наук. *Вводный* – а не популярное выступление в целях продвижения так называемого всеобщего образования. Поскольку философия играет такую роль в общественном сознании и даже собирается официально низвести себя до его уровня, необходимо выяснить, что с ней происходит.

§ 2. Предварительное определение понятия философии в отрыве от общепринятых представлений о философии

Выход: вульгарный взгляд на философию и ее роль в университетском обучении.

1. Философия касается «общих вопросов», которые могут волновать и интересовать каждого.

2. То, о чем вопрошает философия, можно встретить в любой науке, даже за ее пределами.

3. Философия есть то, что постоянно или время от времени занимает каждого по разным мотивам, в разной степени и с разным уровнем вовлеченности.

Философия – нечто общее, а не предметная наука. Следовательно, философия также должна быть общедоступной, в общем-то понятной. Для

¹ Рукопись переписана: «Наброски к лекции об основных понятиях античной философии. Стр. 1926».

чего нам необходимо иметь не некую научную методику, а широко распространенное здравомыслие: его должен разуметь каждый пробужденный человек, всякий раз рассуждая об этом.

Когда филолог-классик попадает на лекцию по теории функций и ничего не понимает, то полагает, что все в порядке. Когда химик слушает лекцию по индийской филологии и ничего не понимает, то находит сие в порядке вещей. Если же оба, один и другой, занимаются философией и не понимают ее, то это неправильно, поскольку философия – нечто обобщенное, которое должно быть доступно широкой публике. В той или иной степени ее способен разуметь каждый. Таково мнение не только слушателей, но и, в значительной степени, учителей. Философские чтения служат возможностью для обобщенной духовной беседы, обновления и дополнения образования, возможно, даже назидания или мировоззренческого наставления. Особое внимание уделяется тому, чтобы преподавание философии приспособлялось к потребностям студентов.

Подобное общепринятое представление в отношении философии поистине ужасно. Самая радикальная и, следовательно, самая сложная наука свелась к вопросу о так называемом всеобщем образовании. Чтения по ней и ее проблематика должны регулироваться господствующими потребностями. Не подлежит сомнению, по каким причинам и какими путями могло распространиться, а сегодня еще больше, чем когда-либо, расширилось данное положение вещей. Мы желаем, вопреки популярному мнению, позитивно понять возможную идею философии, по крайней мере, пока, и ясно обозреть позитивные предполагаемые в ней потребности ее изучения.

Если упомянутое популярное мнение о философии является отклонением и порчей, то следствием окажется, что философия – такая же обособленная наука, как и любая другая, предназначенная только для немногих. Большинство их исключается, поскольку практически невозможно по-прежнему прилагать усилия к особому изучению материальных требований отдельных наук.

Само по себе это рассуждение – лишь противоположная сторона упомянутого популярного мнения. Оно разделяет с ним принципиальную неясность сущности и задачи философии.

1. Философия, хотя и имеет дело с общим, не всегда доступна для всеобщего обозрения.

2. Философия есть наука отдельной области, но не предмет.

ad 1: в каком смысле она предстает общей, требует определения. Следует отграничить то, что является ее предметом, что в определенном смысле может быть общим.

ad 2: природа исследуемого, исследуемого вопроса и доказательства также требует обсуждения. Это не предмет, а скорее то, что вообще можно разделить, чтобы стало возможным нечто вроде предметов, областей ткани, разграниченных друг с другом.

Как бы это ни потребовалось уточнять, философия – исследование, лежащее в основе всех наук – «живое» во всех науках. Отсюда следует вывод: если она лежит в основе наук, то может ли она быть менее научной или должна удовлетворять идее науки в более высоком и радикальном смысле? По-видимому, последнее.

Но если это по преимуществу самая оригинальная и подлинная наука, то ее изучение должно быть полностью подчинено свободному выбору. Последнее в наименьшей степени может определяться такими аспектами, как призвание и профессиональное образование. Изучение философии предполагает выбор и принятие решения: выбор между научным полноценным существованием и ремесленной, слепой профессиональной подготовкой.

Выбор изучения философии, вовлечения в ее проблематику не означает, что необходимо рассматривать некий предмет в качестве дополнения к другим вещам и читать так называемые общие лекции; вместо этого следует решиться на прозрачность собственной научной деятельности, оставив ее существование в университете, а не слепую подготовку к экзаменам в неизбирательном сочетании с духовным. Такой период обучения отличается от лет наставления подручного лаборанта разве что большей степенью произвола, который принято называть академической свободой. Но свобода никак не «безразличие произвола», но врожденная возможность оставлять действовать в себе человеческому бытию, стало быть, оставлять действовать в себе подлинно научные вопросы; и она не успокаивается на случайно полученном познании.

Уже ставший несвободным, раб предрассудков и удобства оправдывается: философия суть слишком сложно и слишком много. В подобной точке зрения кроются скромность и благоразумие, но в основном это бегство от усилий настоящего научного исследования. Ибо философия не «нечто большее» и не просто «дополнение» к иному, а то же самое, что и предметные науки, только более радикальное и глубокое разумение. «Слишком

сложно»: никакая наука, пока ее движет подлинный вопрос, не является легкой. Легким остается только простое обучение без понимания.

Свобода заключается в том, чтобы оставлять в себе действовать вопросы, задаваемые исследователем самому себе. Для чего от исследователя требуется открытость, понимание науки вообще и того, что она собой представляет. Это соображение, не отпугивая и не привлекая, позволит приоткрыть возможность для свободного размышления.

§ 3. Предварительное определение предмета философии в отрыве от позитивных наук: философия как критическая наука

Итак, предварительная ориентация на сущность и задачу философии. Есть разные способы. Об одном мы поговорим в самой лекции: отслеживание вашего прорыва в познании, вашего первого решающего обучения. Пока же мы перейдем к другому и ближайшему: прежде всего, это область нефилософских наук. В противопоставлении с ними мы и желаем определить философию.

Поразительно: другие науки – математика, физика, история, филологическое языкознание – не начинаются с того, что такое математика, физика, филология, а сразу переходят к делу, разве что, предоставляя это кратким общим предварительным замечаниям. Подобное не случайно, но в нем проявляется существенный характер наук. Что есть математика и филология, отвечают математик и филолог, отображая науку, задавая определенные математические вопросы и прорабатывая их: единственный и лучший способ.

И все же в некотором смысле вопрос остается без ответа: желал ли математик попытаться сказать, что такое математика, не в том смысле, чтобы задавать математические вопросы и доказывать; но вместо того, чтобы рассуждать о математике, ее предметах и методе, он больше не может делать это с помощью математических доказательств и понятий, так же как физик не может доказать и показать сущность физики с помощью эксперимента. Точно так же и филологическим методом нельзя показать, что такое филология. Все они, если вы так спрашиваете, начинаются с математики, поскольку она сама по себе не является чем-то математическим. Филологического понятия филологии не существует, ведь она как таковая не нечто филологическое.

В чем причина данной странности? В самой сущности всех этих наук, в том, что они являются положительными науками, в отличие от философии, которую мы называем критической наукой.

Позитив: *ponere* – «положенное»; *positum* – «лежащее», то, что уже существует. Положительные науки суть те, для которых то, чем они занимаются, что может стать их предметом и темой, уже существует. Числа существуют, пространственные отношения установлены, природа имеет место, есть язык, как и литература. Все это *positum* – налицо. Все это *сущее*, что раскрывают науки. *Положительные науки – это знания о существующем.*

Но разве здесь не определение, неотъемлемо принадлежащее любой науке, а значит, и философии как критической науке? Или для них то, что делается их темой, не предопределено заранее? Является ли их предмет, и то, что должно им стать, сначала мыслимым, только что установленным в простом мышлении или даже изобретенным? И опять же: разве положительные науки не предстают также и науками? Разве они некритичны, неметодичны? Разве критика не часть любого научного метода? Стало быть, если философия обладает предметом, не будучи произвольным изобретением, то она равно положительная наука, и, наоборот, нефилософская положительная наука как наука не является некритической, оставаясь критической наукой. Итак, в чем заключается различие между положительной и критической наукой?

Но если это справедливо, то «критическое» должно говорить о чем-то другом, кроме методической осторожности и непредвзятости. И если философия также находит свой предмет, а не изобретает, то темой могло бы стать *нечто, чего нет*, т. е. *никак не представляющееся сущим.*

§ 4. «Критическая» функция философии как разделения и различения между сущим и бытием

Критическая: *κρίνειν* – «отделять», «различать» – в противопоставлении нечто чему-то, делая видимым как различаемое, так и его различие. Отличать треугольник от квадрата, млекопитающее от птицы, эпос от драмы, существительное от глагола, одно сущее от другого, – вот как постоянно различает каждая наука и тем самым определяет различаемое.

Стало быть, если философия критическая наука, когда «критическое» составляет отличительный характер, то это превосходное отличие. Но что может различать одно сущее от другого как сущего? Что мы еще можем сказать о сущем? Оно есть только то, что есть. Оно есть и должно быть. От сущего и в сущем можно отличить бытие. Это различие касается не сущего и сущего, а сущего и бытия. «Быть» – под этим нет ничего воображаемого.

Сущее благо, но быть? В действительности, обычное разумение и обычный опыт понимают и ищут только сущее. Но видеть и постигать в этом бытие, отличая его от сущего – задача различающей науки – философии. Она имеет в качестве темы лишь бытие и никогда сущее.

Положительные науки: наука о бытии. То, что существует для естественного опыта и знания. Критическая наука: наука о бытии. То, что не существует для естественного опыта, но скрыто, никогда не существует и все же уже всегда понимается, даже до всякого переживания сущего, как бы наиболее положительное и в то же время наименее [положительное]². Быть «не значит» есть. Философия – это критическая наука, а не критическая философия, под которой понимается эпистемология, критика пределов познания.

Зайти столь далеко, что вы можете представить себе нечто под бытием, поняв *различие и действительно осуществив его* – это начало научной философии. Ввести в само начало, следовать и направлять по нему – такова *задача лекции*.

Критическая наука проводит это различие и выигрывает вместе с ним как тему не бытия, а бытия сущего. Теперь понятие положительной науки можно воспринимать более четко. Нефилософские науки говорят о сущем, что оно уже существует, т. е. оно изначально познано и известно. И сущее можно исследовать, не спрашивая недвусмысленно о бытии. Все методы и понятия приспособлены к опыту и определению сущего. Напротив, это [бытие]³ изначально неизвестно, закрыто, недоступно. Требуются собственные методы и исследования, чтобы обнаружить его, т. е. осуществить различение.

Положительные науки делают утверждения исключительно о сущем и никогда о бытии. Следовательно, математика не может быть определена математически, а филология – филологически. Математик имеет дело с числами, соответственно с пространственными отношениями, а не с числом как таковым, т. е. от бытия чисел, и не с пространством как таковым от бытия пространства, что и как оно есть. Филолог занимается литературой, писаниями, а не литературой, чем и как она вообще является и может быть.

Философия критична вне критики бытия сущего, ей вообще не критикуются результаты положительных наук. То, что она «критикует» в более

² Erg. d. Hg.

³ Erg. d. Hg.

высоком смысле, т. е. критически определяет, есть бытие сущего, которое предполагают положительные науки. Таким образом, выражение «положительное» приобретает обостренный смысл: положительное означает восходящее к заранее определенному сущим, а не вопрошающее о его бытии. Но поскольку они говорят о сущем, бытие всегда понимается, хотя и недвусмысленно. И наоборот: бытие – это всегда бытие сущего.

Бытие не дано в опыте, и все же его можно понять. Всем понятно, когда мы говорим: погода «есть» пасмурная, деревья «суть» в цвету. Мы разумеем «есть» и «суть», и все же затрудняемся ответить, что значит «есть», «суть», утверждаемые «бытием». Понимание бытия, хотя и без всякого понятия о нем.

Следовательно, необходима положительная и критическая наука. Каждое критическое исследование рассматривает бытие, но в ином смысле, чем позитивная наука, оно не делает его предметом. Любая положительная наука имеет отношение к бытию в сущем, но в ином смысле, чем критическая наука. Она не делает бытие предметом, понятие бытия и структуры бытия не суть проблема, а тематическое исследование сущего, природы, истории.

И теперь необходимо прояснить, почему философия имеет дело с чем-то «всеобщим»⁴. Бытие универсально по отношению к каждому сущему, каждое сущее есть, имеет как сущее бытие, и эта всеобщность бытия по отношению к каждому сущему является превосходной, ибо всеобщее есть и внутри сущего. Механический закон предстает общим по отношению к определенному давлению и удару, а общий закон движения – по отношению к физико-химическим законам. Определенный греческий эпос противопоставляется другим греческим народным поэмам, греческому эпосу, германскому эпосу и эпосу вообще. Genitivus subjectivus, genitivus objectivus в немецком, в латыни это родительный падеж вообще. Конституция демократическая, аристократическая, есть конституция вообще. Везде присутствует и сущее, хотя и различной всеобщности. Но что необходимо для некоего движения вообще, закона вообще, природы вообще, относящегося к поэзии вообще и вообще составляющего бытие языка – так это вопрос о «всеобщностях», которые предшествуют всякому всеобщему сущему и которые все еще определяют его бытие. Падение тела, само падение, движение в природе; природа вообще – все принадлежащее ей, что может являться нечем, составляющим ее бытие. Это лежит в основе каждого

⁴ Ср. выше § 2.

определенного фактического процесса и включено в каждый общий закон природы. Историческое событие, историческое развитие; история вообще и то, что относится к ее бытию.

Бытие природы	}	различные способы бытия
Бытие истории		
Бытие чисел		

Бытие вообще пребывает вне этой области. Это превышение бытия и определенности бытия сущего над сущим как таковым и есть трансцендирование – «превышение», трансценденция. Не сверхчувственное, метафизическое в плохом смысле, под которым подразумевается опять-таки сущее.

Наука об этом бытии, трансцендентном, имеет положения, говорящие о нем, не об истине о сущем, но истине о бытии, которое предстает более трансцендентальным, трансцендентным.

Сама истина (*veritas*) трансцендентна. Философская истина есть трансцендентальная истина, трансцендентальная не в кантовском смысле, хотя Кант и ориентируется на это понятие, но искажает его.

Бытие сокровенно, «под ним невозможно ничего представить», изначально и по большей части недоступно. [Быть]⁵ в искании, раскрывать – вот к чему стремится критическая наука.

Платон: αὐτὴ ἡ οὐσία ἥς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι⁶ – «Предмет само сущее, в котором мы проявляем, раскрываем бытие, после чего спрашиваем и отвечаем»; τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσχείμενος ιδέα⁷ – задача философа: «Всегда ли он смотрит на сущее, т. е. на его бытие» в порядке понятийного истолкования. Аристотель: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό⁸.

Критическая наука⁹ не является позитивной, поскольку для нее предмет не предопределен, а должен быть сначала открыт. Открывать, прояснять и спрашивать о бытии есть σοφία. Σοφός – обладающий вкусом и инстинктом к тому, что остается скрытым от обычного разума. Σοφός в то же

⁵ Erg d. Hg.

⁶ Phaidon 78 d 1 sq. In: Platonis opera. Recogn. I. Burnet. Oxford 1899 sqq., Bd. 1.

⁷ Sophistes 254 a 8 sq.

⁸ Aristotelis Metaphysica. Recogn. W. Christ. Leipzig 1886 (i. w. zit.: Christ), Γ 1, 1003 a 21 sq.

⁹ Erg. d. Hg.

время знает, что для этого необходимы особые задачи и усердные исследования. Он не просто прочно владеет, но ищет и должен постоянно искать то, что ему нравится, что он «любит» – φιλεῖν. Σοφία в раскрытии бытия сущего есть φιλοσοφία, ищущая вопросы о нем, и как таковая подвергающаяся самой радикальной критике.

§ 5. Замысел и методы чтения лекции

Позволить увидеть разницу, начало философии (различие в формировании понятий, в вопросах и поисках; не обширное знание познавательных тканей и материала, а интенсивность понятийного; определенность различия; ничто не оставлено на произвол судьбы и воображения), на пути к тому, чтобы мы стали соучастниками первого решающего начала научной философии, как бы повторяя. Мы повторяем путь открытия бытия из сущего: самая радикальная и трудная задача, стоящая перед человеческим познанием и которая еще далеко не доведена до конца, сегодня, возможно, так же непонятна, как и прежде. О чем мы можем судить по незначительным шагам, сделанным до сих пор научной философией.

Первая попытка была предпринята греками; с тех пор только одна попытка, которая давно затуманила и исказила первоначальные намерения. Научитесь понимать эту философию конкретно, как спрашивалось о бытии, как оно понималось, т. е. какие понятия выводились из бытия и его определенностей.

Современное всезнание, все это познающее и обсуждающее, давно притупилось, стало неспособным радикально различать то, что мы разумеем и чего не разумеем в подлинном смысле в исходных областях научного вопроса. Оно стало слишком умным и вздорным, т. е. философски непродуктивным, чтобы все еще понимать силу центробежной силы, заложенной в открытиях Платона и Аристотеля.

Упор делается на фактическом понимании, а не на заполнении часов рассказами о жизни и судьбах древних мыслителей, греческой культуре, без перечисления названий их сочинений и краткого изложения, что не способствует пониманию проблемы. Подобное можно недорого приобрести в десятках сборников. Все это может иметь важное значение для полного исторического осмысления Греции. Нам следует предаться философии; не истории, а философии, разумеется, не говорящей, будто «интерпретировать не исторично». Исторический опыт одинаково возможен только в том случае,

если достигнуто фактическое понимание. Как бы подробно ни описывали философы и философские школы отношение к поэзии, искусству, политике, социальным состояниям одновременно, как бы подробно ни разбирали их, никогда нельзя прийти к пониманию самой философии как мнимого ее философского содержания, круга решаемой в ней проблематики, степени методологического преодоления. Что, в свою очередь – неведение мнений, положений, взглядов. Для чего необходимо, чтобы мы вместе занимались философией, и когда мы пытаемся это сделать, то последнее отнимает все силы и время лекции.

Внешние построения [?] – сегодня легко доступны в различных формах. Дальше мы желаем назвать наиболее важные вспомогательные средства¹⁰.

Мы обращаем внимание на четырехсоставное:

1. Должно раскрыть всю проблематику античной философии в целом: несколько центральных проблем, которые до сих пор остаются нерешенными.

2. Должно выделить основные черты развития, а не последовательность философов и школ, но скорее расхождение-разрозненность проблем: в каком направлении был задан вопрос, какими понятийными средствами дан ответ? Переплетение тенденций вопросов, мотивов стояния на месте, причин провала.

3. Углублять понимание определенных конкретных базовых понятий: бытие – истина, принцип – причина, возможность – необходимость, взаимосвязь, единство, множественность, природа, жизнь, познание, высказывание – доказательство¹¹.

4. В основе этого рассмотрения – взгляд на сегодняшнюю проблематику, обозначение влияния на средневековые и новое время. Необходимость более радикального подхода к греческому вопросу. Это только в том случае, если до этого мы понимали греческую философию целиком из нее самой, а не намекали на современные проблемы. Правда, для того чтобы понять ее целиком из нее самой, она должна быть уже понята, горизонты ее проблем проработаны, намерения прослежены до конца, иначе философская речь останется немой.

¹⁰ Ср. ниже § 6.

¹¹ Здесь, как и в дальнейшем, издание ссылается на дополнения к этим послесловиям Г. Мёрхена и В. Брёккера, приведенным в приложении: например, см. Приложение, приписка Мёрхена. Вот приписка Мёрхена: все это имеет свою внутреннюю связь. Мы должны это обосновать.

В целом, основной замысел: 1) экспертное понимание, а не анекдоты; 2) обращение к самим источникам, а не к литературе и мнениям о них.

К этому можно было бы обратиться с самыми необходимыми предварительными замечаниями. Путаница в отношении сущности и задач философии требует подобного, что совершенно излишне для относительно упорядоченного уровня научных философских исследований и, следовательно, имеет здесь только пропедевтическое назначение. Теперь только и разговоров, что о делах.

*§ 6. О самом важном в текстах. Источники по истории
передачи знаний. Общие представления и основные
вспомогательные средства для изучения*

а) Самое важное в текстах

F. W. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Coll. rec. vert. Vol. I–III. Paris 1860 ff.

Historia Philosophiae Graecae et Romanae. Locos coll., disposuerunt et notis auxerunt H. Ritter et L. Preller. Gotha 1838 in vielen Auflagen.

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech. und deutsch. 3 Bde., 4. Aufl. Berlin 1922; 6. Aufl. hrsg. v. W. Kranz. Berlin 1951.

W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, deutsch. In Auswahl übers. u. hrsg. Jena 1908.

Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Von P. Natorp. Marburg 1893.

Sokrates: das Material in der Monographie von H. Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913.

Plato: последнее полное собрание сочинений Барнета – I. Burnet, *Platonis opera*. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Tomus I–V. Oxford 1899 ff.; *Platons Werke*. Übers. v. F. Schleiermacher. 6 Bde. in 3 Theilen. 3. Aufl. Berlin 1855–1862.

Aristoteles: в настоящее время отсутствует надежное полное собрание сочинений, подготавливаемое у Тойбнера – Teubner (Leipzig); английское издание *Μεταφυσικῆς*: *Ἀριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Aristotle's *Metaphysics*. A rev. text with introd. and comm. by W. D. Ross. Vol. I–II. Oxford 1924; *Ἀριστοτέλους περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*. Aristotle on Coming-to-be and Passing-away. A rev. text with introd. And comm. by H. H. Joachim. Oxford 1922; aus *Academia Regia Borussica*: I. Bekker, *Aristotelis opera*. Ex recogn. Vol. I–V. Berlin 1831 ff.

Stoicorum veterum fragmenta. Hrsg. v. H. von Arnim. 4 Bde., Leipzig 1903 ff.
Epicurea. Ed. H. Usener. Leipzig 1887.

Philo: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Edd. L. Cohn et P. Wendland. 6 Bde. Berlin 1896 ff.

Plotin: Plotini Enneades. Ed. H. F. Müller. 4 Bde., Berlin 1878 ff.; Plotini Enneades. Ed. R. Volkmann. 2 Bde., Leipzig 1883 f.; одно новое и еще не завершенное французское издание¹².

б) Традиция философии у самих греков
(источники по истории передачи знаний)

Doxographi Graeci. Coll. rec. prolegomenis indicibusque instr. H. Diels. Berlin 1879.

Diogenis Laertii de vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum. 2 Bde. Leipzig 1884: Biographien. (Sexti Empirici opera. Rec. H. Mutschmann. Bd. 1: Leipzig 1912; Bd. 2: Leipzig 1914; Bd. 3, ed. J. Mau. Leipzig 1954.)

Kommentare der Neuplatoniker zu Aristoteles und Plato: Commentaria in Aristotelem Graeca. Ed. consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. 23 Bde., 3 Supplementbde.: u. a. Simplicius zur Aristotelischen Physik: Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria. Ed. H. Diels. Berlin. Bd. 9, 1882; Bd. 10, 1895.

с) Общие представления

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Teile in 6 Hälften¹³. Leipzig. Neueste Ausgabe seit 1892 (5. Aufl.) [6. Aufl. 1919 ff.].

F. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. 11, vollst. neubearb. u. stark vermehrte Aufl., hrsg. v. K. Praechter. Berlin 1920. Vollständigstes bibliographisches Nachschlagebuch. Lesesaal keines.

W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig 1883. Innerhalb von W. Dilthey, Gesammelte Schriften. Leipzig 1914 ff. ersch. als Bd. I. 1922.

¹² Вероятно, имеется в виду издание: Plotin, Enneades. Texte établi par E. Brehier. 6 Bde., Paris 1924 ff.

¹³ Im Ms.: 3 Bd. in 6 Teilen.

W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. 4. Aufl., bearb. v. A. Goedeckemeyer. München 1923 (In I. von Müllers Handbuch der Altertumswissenschaft. Bd. 5, Abt. 1, T. 1).

H. von Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums. In: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. v. P. Hinneberg. Teil 1, Abt. V. Berlin u. Leipzig 1909, S. 115–287.

K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie. Bd. 1 (Grundriß der philosophischen Wissenschaften). Tübingen 1921.

R. Högnswald, Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1924.

d) Лексические статьи

Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. u. Mitw. zahlr. Fachgenossen hrsg. v. G. Wissowa. Stuttgart 1894 ff., ab dreizehntem Halbbd. hrsg. v. G. Wissowa u. W. Kroll. Stuttgart 1910 ff. Lesesaal, wertvolle Artikel (P. Natorp)¹⁴.

Archiv für Geschichte der Philosophie. In Gem. m. H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann u. E. Zeller hrsg. v. L. Stein. Berlin 1. 1888 f.

e) Общие положения духовной истории

J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. Hrsg. v. J. Oeri. 4 Bde., Berlin und Stuttgart 1898 ff.

E. Meyer, Geschichte des Alterthums. 5 Bde. Stuttgart 1884 ff.

E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg 1894.

F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unt. Mitw. v. C. Bezold. Leipzig und Berlin 1918.

H. Diels, Antike Technik. Sieben Vorträge. 2, erw. Aufl., Leipzig u. Berlin 1920.

J. L. Heiberg, Exakte Wissenschaften und Medizin. In: A. Gercke u. E. Norden (Hrsg.), Einleitung in die Altertumswissenschaft, Bd. 2, H. 5. Leipzig u. Berlin 1922, S. 317–357.

¹⁴ Ср. статью «Antisthenes», Bd. 1, 2, Sp. 2538–2545 (Anm. d. Hg.).

Zu den einzelnen Philosophen Hauptstellen und Biographien jeweils im Zusammenhang der Betrachtung.

Основные положения и биографии отдельных философов относятся к каждому из них в контексте рассмотрения.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ В АНТИЧНУЮ ФИЛОСОФИЮ

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Разработка центральных понятий и вопросов античной философии в предуведомлении к Первой книге «Метафизики» Аристотеля

§ 7. Эпохи античной философии

В основных чертах складывается согласие. На мгновение остановитесь, чтобы сориентироваться. Мы выделяем 4 эпохи по направлению и по характеру постановки вопроса:

1. Вопрос о бытии мира, природе (милетская натурфилософия до софистики 600–450 гг. до н. э.: окраинные районы, малоазийские и итало-сицилийские колонии).

2. Вопрос о бытии человеческого существования и более радикальная постановка вопроса о бытии мира. Основополагающая разработка проблематики научной философии. Сократ – Платон – Аристотель, 450 и до 300 гг. до н. э. Афины – средоточие греческой науки и культуры вообще.

1. и 2. Выработана и закреплена норма [?] чисто продуктивной науки. Установлены все основные горизонты проблематики. Следующие две эпохи – это упадок, ослабление и искажение научной философии мировоззрением и религией. Оккультизм, суррогат.

3. Практико-мировоззренческая философия эллинизма. Стоики, эпикурейцы и скептики. В философских школах сохранялась определенная научная жизнь.

4. Религиозное умозрение неоплатонизма. В то же время возобновление научной эпохи. Комментирование без перехода к более радикальной проблематике. Проникновение в христианское теологическое умозрение.

529 н. э. – конец античной философии. По указу Юстиниана закрыта Академия в Афинах, имущество конфисковано. Изучение греческой философии запрещено.

Обычные периодизации в отдельных случаях расходятся, в целом устанавливаются 4 или 3, либо только 2 эпохи. Три эпохи характерно использует Гегель для осуществления диалектической схемы. 1. и 2. вместе в 1: образование и развитие совокупности наук. 2. (3.) Распад на противоположности и направления: стоики (догматики) – скептицизм. 3. (4.) Восстановление

противоположностей в абсолюте религии. Целлер¹, выходец из гегелевской школы, произвел это конкретно исторически, без насильственности, но и менее настойчиво.

*§ 8. Методологический средний путь: Аристотель
как путеводитель. Деление первой книги «Метафизики».
Издания произведения и комментарии к «Метафизике»*

Научная вершина античной философии: *Аристотель*. Он не решил всех проблем, но раздвинул границы, которые вообще существуют в проблемном подходе греческой философии. Он положительно объединяет основные мотивы предшествующей философии, по его мнению, перехода².

Met. A 3–6: Описание ранних философов.

Met. A 7: Критическое заключение.

Met. A 8–9: Апоории: натурфилософы, пифагорейцы, учение об идеях.

Met. A 10: Дублет 7, обобщающий A 3–6, ведущий к B и подчеркиванию ἀμυδρῶς³.

Ср. *Jaeger*⁴.

Комментарии:

Alexander v. Aphrodisias, circa 200 n. Chr.: In Aristotelis Metaphysica commentaria, ed. M. Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. I. Berlin 1891.

Thomas v. Aquin, In XII libros Metaphysicorum (Aristotelis commentarium). Opera omnia. Parma 1852 ff. Bd. XX, S. 245–654⁵.

F. Suarez, Disputationes metaphysicae. Opera omnia. Paris 1856 ff. Bd. XXV. Hrsg. C. Berton⁶.

¹ E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Teile in 6 Hälften. 6. Aufl., m. Unterstützung v. F. Lortzing hrsg. v. W. Nestle. Leipzig 1919 ff. (i. w. zit.: Zeller), s. 1. Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 1. Hälfte, S. 210–227, bes. 225 ff.

² Следующая страница отсутствует в рукописи. Содержание этой недостающей страницы можно найти в Приложении, послесловия Мёрхена № 1 и № 2, здесь послесловие № 1.

³ Met. A 10, 993 a 13 sq.

⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена № 2.

⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена: очень ценное.

⁶ См. послесловие Мёрхена: важно, поскольку здесь античная онтология перешла от средневековья к современности.

H. Bonitz, Aristotelis Metaphysica. Recogn. et enarr. H. Bonitz. 2 Bde. (Bd. II: Commentarius). Bonn 1848–49⁷.

A. Schwegler, Die Metaphysik des Aristoteles, griech. u. deutsch. Grundtext, Übers. u. Comm. nebst erl. Abhandlungen v. A. Schwegler. 4 Bde. Tübingen 1847–48⁸.

W. D. Ross, Ἀριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Aristotle's Metaphysics. A rev. text with introd. and comm. by W. D. Ross. Vol. I–II. Oxford 1924⁹.

Переводы:

A. Lasson, Aristoteles, Metaphysik. Ins Deutsche übertr. v. A. Lasson. Jena 1907.

E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik. Übers. u. mit einer Einl. u. erkl. Anm. vers. v. E. Rolfes. 2 Bde. Leipzig 1904, 2. Aufl. Leipzig 1920–21¹⁰.

H. Bonitz, Aristoteles, Metaphysik. Übers. v. H. Bonitz, aus dem Nachlaß hrsg. v. E. Wellmann. Berlin 1890¹¹.

§ 9. Различные способы обнаружения и понимания (Met. A, Kap. 1)

Основные черты общего учения о науке, ориентация на идею фундаментальной науки. Все существенные выражения для обозначения знания, познания, понимания, по сравнению с предыдущими, теперь имеют терминологический характер, т. е. различающий предмет¹².

Понятие σοφία: περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐπιστήμη¹³. σοφία: ἐπιστήμη вообще, ἐπιστάτης: тот, кто стоит на этом и над этим, кто может возглавить дело, кто понимает его.

⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, без особых философских притязаний: ценно.

⁸ Послесловие Мёрхена: под сильным влиянием Гегеля.

⁹ Послесловие Мёрхена: только уточнение, но единственный доступный комментарий.

¹⁰ Послесловие Мёрхена: строго придерживаясь текста, в значительной степени определяемого средневековым видением Аристотеля.

¹¹ Послесловие Мёрхена: лучший перевод из его наследия, отредактированный учеником.

¹² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

¹³ Met. A 1, 982 a 2. Lesart Christ: περί τινος αἰτίας ἀρχῆς.

Способ исследования: познание, знание суть образ действия человека, обладание человеком. Человек есть существо среди других. Безжизненное – живое. Живые существа ведут себя определенным образом; животные – люди. Расспрашивать этого человека об образе действия, имеющем какое-либо отношение к знанию, пониманию, познанию, восприятию. Многообразие *возможностей и способов раскрытия в уверенной последовательности*: σοφώτερος (ср. 982 а 13 sq.), μᾶλλον σοφός¹⁴ (ἐνδοξον).

ἀλυθεύειν¹⁵: «извлекать сокровище», «рас-крывать», «от-крывать» то, что скрыто. Живое: человеческое бытие есть особое сущее, обнаруживающее другое сущее и себя, не только впоследствии, но φύσει. С его бытием ему уже открылся мир, и он сам, неопределенный, размытый, неуверенный. Мир: самое близкое, собственное бытие.

ἀλυθεύειν: «открывать», познавать, понимать: истина; знание как присвоенное знание: достоверность. Способы раскрытия и понимания, предварительно теоретические. Последовательность этапов¹⁶, *обучение благоразумию свободной подвижности*:

αἴσθησις

μνήμη

ἐμπειρία

τέχνη

ἐπιστήμη

σοφία (φρόνησις)

αἴσθησις (ср. 980 а 22)¹⁷, «чувственное восприятие», ἴδια – κοινά – κατὰ – συμβεβίχως, поскольку включенный в отношения [?], когда-либо присутствовавший.

Μνήμη (ср. 980 а 29)¹⁸, «сохранять», «память», знание о том, что вы не посещаете, соответственно вновь присутствуете, уже знакомое. Более свободная ориентация, осмотрительность, недосмотр. Более послушный, более богатый способ восприятия, а не просто (воспринимающий) взгляд, не привязанный к одной и той же только существующей [возможности]¹⁹. Уверенное понимание.

¹⁴ Met. A 1, 982 а 15 sq.: μᾶλλον [...] σοφίαν.

¹⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Erg. d. Нг.

φρόνημος (ср. 980 b 21)²⁰

μαθητικός (ср. 980 b 21)

φαντασῖαι – μνήμη (ср. 980 b 26)

τέχνη – λογισμός (ср. 980 b 28)²¹, «осознавать себя», «размышлять», [τέχνη]²², «разуметь», название науки: медицина; не «искусство», занятие практическим, но и теоретическим, ἐπιστήμη.

ἐμπειρία (980 b 28) – ἀπειρία (981 a 5) «опыт», не в теоретическом смысле, различается с мышлением, а отличие от неопытности – опытность, навык.

ἐμπειρία и τέχνη (ср. 981 a 4), «опытность к...», «понимание себя самосознающим». ἐμπειρία обладает ἐννοήματα (ср. 981 a 6), принимающий к сведению, переосмысляющий в «многократном раздумье»: всякий раз одно и другое, и столь же часто.

ἐμπειρία ἔχει ὑπόληψιν (ср. 981 a 7)²³, «уже обладает своим предвосхищением»: навык того, что должно делать каждый раз, καθ' ἑαστον. Из многих навыков вытекает одно-единственное предвосхищение καθόλου (981 a 6), «вообще», «в целом»; никак не: всякий раз, когда – тогда; но: поскольку так – вот почему. Отдельные случаи меняются местами: всякий раз одно и то же, ὁμοιον (ср. 981 a 7). Нечто одно и то же возвращается, сохраняется, следовательно, остается существующей связью. τέχνη не каждый раз если – тогда, столь часто, и поиск правильного в каждом предвидимом случае, а знание заранее, везде, где есть такой опыт, «выглядящий одинаково», κατ' εἶδος ἔν (981 a 10), и именно поэтому. «Если – то», то здесь двойствен: 1) если – то; 2) потому – поэтому: удаление εἶδος; понимание почему. Опыт, знание: каждый «если – то», ἔχει ὑπόληψιν (ср. 981 a 7): знает ли что-нибудь заранее? Связь «если что – значит, то». Оттуда *направленность*. Лекарь, машинист, обслуживающий машину. Взаимосвязь последовательности манипуляций. Это так, потому что таково физиологическое состояние, вот почему данное химическое воздействие возможно и необходимо. Не только в каждом случае, но и как случай общей, сквозной связи фактов. Связь между «поскольку» и «постольку» обнаруживается таким образом, что сохраняющееся в каждом конкретном случае явно видится и выводится из «эмпирически данного» и устанавливается. Последнее привело к пониманию, которое в более высоком смысле не зависит от данного момента.

²⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

²¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

²² Erg. d. Hg.

²³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

Для этого понимания все больше и больше раскрывается бытие таким, каким оно всегда и является на самом деле. Не просто понимать, как бы умея понимать, а постигать. Для него есть понятие²⁴. Оно в любой момент может указать на сущее в своем бытии, поскольку это так. τὸ ὅτι – τὸ διότι (981 a 29), «вследствие чего», «вот почему». Знание, познание, наука.

σοφώτερος (ср. 981 a 25 sq.)²⁵: κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον (981 a 27), κατὰ τὸ λογόν ἔχειν (981 b 6). ἔχειν λόγον μετὰ λόγου: «указание» на то, что есть нечто в нем самом. τέχνη именно поэтому μᾶλλον ἐπιστήμη (ср. 981 b 8 sq.). δύνασθαι διδάσκειν (981 b 7), «уметь учить», показывать, почему то-то и то-то, причем для всех возможных случаев. αἴσθησις, хотя и ближайшая действующая вещь, как это соотносится, и все же не σοφία: οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί (981 b 11 sq.).

§ 10. Более подробная характеристика σοφία (Met. A, Kap. 2)

В Кар. 1: предварительная идея σοφία вообще.

В Кар. 2: как она сама выглядит вблизи.

- а) Повседневное предвзятое мнение об этом;
- б) Интерпретация изложенного в нем;
- в) непрактичная цель;
- г) возможность присвоить ее, жить в ней: самая настоящая, самая божественная наука, в ней человек больше всего выходит за пределы самого себя, высшая возможность бытия;
- д) обращение бытия через обладание им.

ad а. Повседневное предвзятое мнение о σοφία²⁶

Повседневное знание о понимании и науке:

1. πάντα (982 a 8)
2. χαλεπά (982 a 10)
3. ἀκριβεστάτη (ср. 982 a 13 и 15) – διδασκαλική μάλιστα (ср. 982 a 13 и 28 sqq.)
4. ἐατῆς ἐνεχεν (982 a 15)
5. ἀρχικωάτη (ср. 982 a 16 sq. и b 4)

²⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

²⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 3.

²⁶ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 4; ср. M. Heidegger, Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Gesamtausgabe Bd. 19. Hrsg. v. I. Schüßler. Frankfurt a. M. 1992 (i. w. zit.: GA 19), S. 94 ff.

ad b. Интерпретация упоминаемого в повседневном соображении

Во всех моментах подразумевается одно и то же. Та наука, которая говорит о первопричинах и первоначалах, удовлетворяет идее σοφία, предполагаемой в перечисленных характерах.

Подобное истолкование посредственного мнения о науке в ее собственном смысле является в то же время конкретным определением, порожденным положительным доказательством ее центрального мотива.

ad c. Без практического целеполагания

οὐ ποιεῖν, [...] ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφούντων (982 b 10 sq.); τὸ θαυμάζειν (982 b 11 sq.) – «удивляться» нечто, т. е. не просто воспринимать это как понятное. Не выносятся то, в основе чего лежит более высокое притязание на понимание, стремление выйти за рамки простого познания, не успокаиваясь на среднем уровне самоочевидности. τὰ ἄτοπα – «то, что не на своем месте», что не укладывается в более высоком понимании, может быть ясно для среднего познания, к чему это имеет свое собственное отношение. Это оставляет открытыми вопросы. Удивляется только тот, кто 1) еще не понимает, 2) но хочет понять. Он стремится избежать ἄγνοια (ср. 982 b 20) и тем самым доказывает, что он ищет νοεῖν. Соответственно διαλογεῖν (ср. 982 b 15). Обычный разум думает, что он все понимает, поскольку не ведает более высоких способов вопрошания. Тот, кто удивляется и продолжает спрашивать, *не проходит*, «не обретает никакого выхода», ἀπορία (ср. 982 b 17). Вот почему он должен искать возможности, решать вопрос, преодолевать проблему.

Научная проблема – это не какой-то случайный вопрос²⁷, а, скорее, четкая постановка вопроса, предварительный набросок и обсуждение возможных путей и средств, фактических мотивов, которые сам запрашиваемый предмет предлагает для определения. Самое разнообразное знание из всего возможного – все-таки наука. Существенным (проблемой) является

²⁷ Примечание М. Хайдеггера: слово в рукописи, вероятно, следует расшифровывать как «hingespatzte» («брошенный»). Согласно братьям И. и В. Гримм – J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch. Zehnten Bandes Erste Abtheilung, Bearb. v. M. Heyne. Leipzig 1905. Neuaufl. Bd. 16. München 1984, S. 2007 – слово «spatzen» («воробы») происходит от франкского «spreien, spucken» и обозначает «плевать, извергать». Похожие по звучанию слова из аллеманского и швабского диалектов имеют то же самое значение.

способность задавать вопросы, возникшая из самой вещи и образованная в соответствии с ней. Следовательно, σοφία μόνῃ (982 b 27), «только она свободна», αὐτὴ ἑαυτῆς ἔνεχεν (982 b 27 sq.). Она совершается в свободном бытии, открытом для предмета. Предметность их единственная инстанция.

Но данный образ действия, т. е. подобная свобода как непредвзятое отношение к вещам в том виде, в каком они проявляются, есть нечто, в чем человеку пока отказано. «Отсюда хотелось бы согласиться, и притом справедливо», что σοφία οὐκ ἀνθρώπινῃ [...] κτῆσις (982 b 28 sq.), «невозможное человеческое достояние», способ бытия, само отношение к миру, которое человек не может присвоить себе. Ибо πολλὰ καὶ γὰρ ἡ φύσις δοῦλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν (982 b 29), «природа человека во многих отношениях порабощена». Она раба предрассудков, раба господствующего мнения, раба собственных настроений, побуждений и притязаний. Аристотель цитирует поэта Симо니다²⁸, который говорит, что человеку не подобает стремиться к тому, на что имеют право только боги. Следовательно, если поэты правы, и боги завидуют людям, которые ведут себя самонадеянно, то можно предположить, что погибель постигнет тех, кто осмелится зайти здесь слишком далеко. Однако никто из поэтов неправ, пусть боги все еще завистливы²⁹.

ad d. Самая настоящая и божественная наука

Остается добавить: σοφία есть высшее разумение и настоящая наука. Она самая божественная. Божественное – это наука, 1. поскольку наука, которой Бог обладает в наибольшей степени, 2. которая относится к чему-то божественному. И то, и другое верно для науки о первопричинах и первоначалах: 1) Бог для всего является нечто вроде источника и причины; 2) она предстает абсолютно свободным созерцанием и потому, скорее всего, принадлежит Богу, который Сам есть чистое и вечное созерцание сущего и «созерцание этого созерцания», νόησις νοήσεως (Met. 1074 b 34). σοφία – это θεολογική (ср. Met. 1026 a 19).

Высшая наука лишена практической цели. Все остальные стороны практически более насущны и необходимы для жизни. Ни одна из них не имеет

²⁸ Simonides, Ἑλίνικοι. In: Poetae Lyrici Graeci. Rec. Th. Bergk. 4. Aufl., 3. Band: Poetae Melici. Leipzig 1882, Frgm. 5, V. 10, S. 388. θεὸς ἄν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ...

²⁹ Приложение, послесловие Мёрхена, № 5.

более высокого достоинства по отношению к смыслу и возможности понимания.

ad e. Изменение бытия при обладании σοφία

Обладание таким знанием приводит к состоянию, противоположному не-научному и до-научному образу действий. То, чему удивляется обычный ум, стало понятным; то, чему обычный ум не удивляется, в собственном смысле является проблемой для исследователя.

§ 11. О понятиях ἀρχή и αἰτίον у Аристотеля

а) О характере аристотелевского изложения предшествующих философий: ориентация на руководство аристотелевского учения о причинах.

Мнение по поводу обвинения в неисторическом способе разбора

Предметом и темой настоящей науки суть *первопричины* и *первоначала*, πλῆθος и εἶδος этого (983 b 19)³⁰. Какие они из себя? Если самая строгая наука, то ограниченное и даже узко ограниченное число: 4³¹. Почему так много и почему это? Нигде не приводится строгих доказательств; возможно, и пока нет методологических возможностей для подобного доказательства. Аристотель ясно видел, что здесь что-то остается открытым. Он старается найти косвенное доказательство таким способом, чтобы показать: эта 4 (четверка) обнаруживается последовательно, и никаких других. Осознавая данный факт, он надеется, что мы достигнем высшую πίστις, уверенность в необходимости и образе этого.

Спрос на πρότερον [...] φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας, «философствующих об истине» (983 b 1 sqq.), плохо понятен, разве что о самом сущем как сущем, φύσις, περὶ φύσεως (983 a 34 sq.) – то, что всегда лежит в основе всего, что всегда уже налицо само по себе.

Рассмотрение следующих глав в наставлении³² по выявлению 4 причин, определенной проблемы. Уже упоминалось о его неисторичности. И да,

³⁰ Об ἀρχή и αἰτία: Met. Δ 1 et 2; Aristotelis Physica. Rec. C. Prantl. Leipzig 1879, B 1, 192 b 8 sqq. et B 3, 194 b 16; Analytica posteriora. B 11, 94 a 20 sqq.

³¹ Приложение, послесловие Мёрхена, № 6.

³² Приложение, послесловие Мёрхена, № 7.

и нет. Да, при условии, что Аристотель вводит свои понятия. Кульминация: то, что раньше было неясным, неопределенным в понятийных границах, теперь различается и разделяется. Нет необходимости в том, чтобы более поздние поколения лучше понимали более ранние. Более поздние тоже могут не понимать, но если они понимают, то действительно лучше. Лучше: положить конец самим намерениям, выявленным предшествующими поколениями. В этом смысле Аристотель действительно не историчен. Он не просто излагает свое мнение в соответствии со степенью тогдашнего понимания, но тем самым старается уразуметь его сам. Если присмотреться, то можно сказать, что это не антиисторически, а *исторически в подлинном смысле*. Что противоречило бы самим собственным исследованиям прежних и старых ученых, если бы они желали окончательно закрепить это на их уровне, вместо того чтобы более *радикально* основываться на новых возможностях.

Неисторический метод Аристотеля проявляется сразу в том, что при толковании древних он оперирует понятием, которого они даже не знали: ἀρχή. Само слово встречается редко и означает тогда просто «начало».

Следующие главы являются не подробной interpretatio, а лишь кратким обзором, первоначальным пониманием проблемы. Предварительно ориентированным на понятия ἀρχή и αἴτιον.

b) Определение понятия ἀρχή в Met. Δ Kap. 1³³

Слово – высказанное соответствие, вещь, значение, понятие. Будучи понятием, к нему приходит понимание, значение явно выражено, образовано понятие. Образование понятий по типу определения разумеемого сущего, λόγος. *Каталог понятий*: περὶ τοῦ πολλαχῶς – под этим названием часто приводится у Аристотеля³⁴. Основные и главные понятия его философской проблематики.

Основные понятия, согласно общепринятому мнению, неоднозначны³⁵.

³³ Приложение, послесловие Мёрхена, № 8.

³⁴ Также под названием περὶ τοῦ ποσαχῶς; см. w. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912 (i. w. zit.: Jaeger, Studien), S. 118 f. Йэгер приводит следующие отрывки: Met. E 4, 1028 a 4 sq.; Z 1, 1028 a 10 sq.; Θ 1, 1046 a 4 sq.; Θ 8, 1049 b 4; I 1, 1052 a 15 sq.; I 4, 1055 b 6 sq.; I 6, 1056 b 34 sq.; ср. также Diogenis Laertii de vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum. Leipzig 1884 (i. w. zit.: Diogenis Laertii de vitis), V, 23: Περί τῶν ποσαχῶς λεγομένων.

³⁵ Cp. M. S. Boetius, In Categorias Aristotelis libri IV. In: Ders., Opera omnia. Tomus posterior. Patrologia Latina. Acc. J.-P. Migne. Tomus LXIV. Paris 1891, S. 159–294;

ὁμώνυμον – *aequivocum*, «одноименное», ὄνομα μόνον κοινόν, [...] λόγος [...] ἕτερος³⁶.

συνώνυμον – *univocum*, «однозначное», ὄνομα κοινόν [...] λόγος [...] ὁ αὐτός (Cat. 1, 1 a 7).

παρώνυμον – *denominativum*, «производное по значению», ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦτομα προσηγορίαν ἔχει (Cat. 1, 1 a 12 sq.), γραμματικῆς ἀπὸ γραμματικῶς (ср. Cat. 1, 1 a 14).

Многозначность основных понятий сама по себе рассматривается не теоретически, что она выражает и почему необходима, а лишь фактически, и не в произвольном перечислении, а так, что исходит из ближайшего повседневного значения и поднимается к основным значениям, иногда устанавливая также точки зрения, по которым разделяются основные значения.

ἀρχή, здесь выражение в гораздо более широком и разнообразном значении на фоне того, что в Met. оно более отчетливо.

1. Начало, когда нечто обретает свой исток, является началом пути, «аллеи» (1012 b 34 – 1013 a 1).

2. Правильное начало, подход к обучению, основанный не на высшем (принципах), а на том, что изначально. Примеры (1013 a 1–4).

3. С чего нечто начинает свое истечение, «фундамент» в строительстве, киль на корабле, *основание*, ἐνυλάρχων (ср. 1013 a 4), так что это «начало» остается в нем, пребывает с ним (1013 a 4–7).

4. То, откуда исходит движение, нечто, что не является движущимся и самим становящимся, что остается снаружи, не участвует в самом существовании, μὴ ἐνυλάρχων (ср. 1013 a 7), но что вызывает движение: *толчок*. Отец, мать для ребенка, ссора для драки (1013 a 7–10).

5. То, что приводит в движение других по их собственным решению и плану, *руководству, наставлению, направлению и господству*. Таковы цари и тираны и даже науки, которые по достоинству выше других, *полιτικῇ, ἀρχιτεκτονικῇ* (1013 a 10–14).

6. Откуда вещь познается в первую очередь. В доказательстве *первоначал, принципа* (1013 a 14 sq.). Общее³⁷: откуда первичное, в некотором

P. Abaelard, Glossae super Praedicamenta Aristotelis. Die Glossen zu den Kategorien. Zum erst. Mal hrsg. v. B. Geyer. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen. Hrsg. v. C. Baeumker. Bd. XXI, H. 2. Münster 1921, S. 111–305, bes. 117 sq.

³⁶ Categoriae 1, 1 a 1–2.

³⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 9.

смысле раннее, как τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν (1013 а 18), в различных порядках бытия, становления, возникновения, познания. Формальное понятие от ἀρχή: первое от-откуда-из..., последнее, к чему должно вернуться. Эта структура: формальный смысл направления, направление выхода, определение³⁸. Ср. Met. Δ 17, 1022 а 12: ἀρχή есть πέρας τι, «граница».

§ 12. Вопрос о причинах в предшествующей философии

а) Разработка ἀρχή-характера ὅλη в предшествующей философии

Вопрос об ἀρχαί, хоть сформулирован не в прямой постановке проблемы, но недвусмысленно. περὶ φύσεως (983 а 4 sq.): сущее в нем самом, откуда и как оно есть, сущее в своем бытии, περὶ φύσεως³⁹, περὶ φύσεως ἱστορία⁴⁰. οἱ ἀρχαῖοι φυσιολόγοι (ср. 986 b 14). λόγος – φύσις, указание на сущее в нем самом, но не на возможность и необходимость знания о природе, а на саму природу. Не просто мировое основание и причина. Генеalogии и космогонии были мифическими⁴¹. Теогония *Гесиода*, космогония *Ферекида Сиротского*: повествование о бытии, последовательность.

φύσις: φεῖν – «свидетельствовать»; φύεσθαι – «вырастать». 1. всегда сущее⁴² 2. становящееся⁴³. И то, и другое⁴⁴. Суть в том, что оно всегда присутствует само по себе без участия людей и богов. То, что было названо первым, ближе всего к философско-онтологическому смыслу.

Причина⁴⁵: то, что прежде всего, уже есть, то, что есть всегда. 1. иско-мое в целом; 2. что считалось за это. ὅδωρ – *Фалес*, ἄπειρον – *Анаксимандр*,

³⁸ См. Дополнение, № 1.

³⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 10

⁴⁰ Ср. Plato, Phaidon 96 а.

⁴¹ Ср. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I-III. Berlin 1923 ff., Bd. I: Die Sprache, S. 13; Bd. II: Das mythische Denken, S. 57.

⁴² J. Burnet, Early Greek Philosophy. 3rd ed. London 1920 (i. w. zit.: Burnet, Early Greek), S. 10: «everlasting»; S. 206, Anm. 4 v. S. 205: «which does not pass away»; S. 228.

⁴³ K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie. Bd. 1 (Grundriß der philosophischen Wissenschaften). Tübingen 1921, S. 256; ders., Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Basel 1903 (i. w. zit.: Joel, Ursprung), S. 44.

⁴⁴ A. Lasson, Über den Zufall. Berlin 1918, S. 52, 58 ff.

⁴⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 10.

ἄήρ – Анаксимен. Спрашивать об изначальном в смысле того, что уже есть и остается, без понятия причины, без возможности решить, что *достаточно* для этой искомой причины, без понимания того, дан ли тем самым ответ на вопрос о бытии сущего или последний просто поставлен. ὥς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης (983 b 12 sq.), φύσις σώζειαι, «всегда существующее само по себе спасает себя», *постоянство всегда имеющего место*. Ищущий взгляд устремляется к этому – хотя на самом деле еще не видел – намеренно находясь на пути к нему, но оставаясь неспособным постичь, как *сущее* ἀρχή было бытием. Поначалу все еще сущее, но уже как существующее, управляемое идеей бытия, хотя это и неясно.

Первое, что бросается в глаза у постоянно существующего – то, из чего что-то состоит. ἀρχή ὕλης εἶδει (983 b 7 sq.), «от-откуда-из» – в облике, внешнем виде ткани. ὕλη: ὑποκειμένον. ὕδωρ – Фалес (983 b 20 sq.)⁴⁶, ἄήρ – Анаксимен (984 a 5), πῦρ – Гераклит (984 a 7 sq.), γῶν и остальное – Эмпедокл (984 a 8 sq.). Анаксагор – ἀπειρία τῶν ἀρχῶν (ср. 984 a 13), τὰ ὁμοιομερῆ σύγκρισις – διάκρισις, διαμένειν αἶδια (ср. 984 a 14 sq.).

[СТАДИИ РАЗВИТИЯ]⁴⁷

1. Все состоит из единого, это всегда было. Влага, дуновение, огонь – суть всего лишь вариации. То же самое, только меняющийся аспект.

2. Все состоит из большего. Здесь уже происходит объединение, соединение и разъединение, связывание. Здесь расположение и превращение.

3. Все из бесконечного множества. Поскольку оно всегда и постоянно, постольку причины исчерпаемы. Постоянное изменение и преобразование, но не возникновение и не исчезновение, а все, но все пребывает. Здесь источник, оживляющий, так что чередование и непостижимое многообразие прояснены. ὑποκειμένη ὕλη: μόνη αἰτία (ср. 984 a 17).

б) Вопрос о причине в смысле происхождения движения.

Причина как толчок. Представление о неподвижности всего сущего

Что теперь выяснилось? Постоянно сущее, ὑποκειμένον, и изменяющееся, проявляющееся и исчезающее; изменение, движение; сама вещь.

⁴⁶ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 10.

⁴⁷ Erg. d. Hg.

Подобное дано и обретено в поиске первоначала. Откуда происходит то, что изменяет ὑποκείμενον, чему обязано это? Пусть и необходимо удержание ὅλη, но этого недостаточно. ξύλον – κλίνη (ср. 984 а 24), ἕτερόν τι ... αἵτιον (984 а 25), как и τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν (924 а 26). Толчок.

Те, кто с самого начала встал на этот путь исследования причин, довольствовались одним. Тем самым, казалось, они обрели взаимопонимание. Еще не было понимание самого в его обучающих возможностях. Наука – не только обогащение знаний, накопление материала, но и новые возможности вопрошания – это собственно образование самой науки.

Однако другие, ограничившие свою постановку вопроса до εἶν – ὑποκείμενον (984 а 28 sq.), оказались как бы ошеломленными этим. Они подчинились этой идее и пришли к тому, чтобы исключить не только возникновение и исчезновение, но и вообще любое становление и изменение. Если есть то, что есть всегда, значит, не может быть того, что определяется изменением, поскольку его еще нет и уже нет. ὅλη φύσις ἀκίνητος (ср. 984 а 31) – все, что есть, уже есть, ведь оно есть, без движения.

В чем только Парменид узрел вторую причину, но не в основании своего центрального учения, а в том, что он [предполагал] две причины⁴⁸.

Те, кто придерживается нескольких исходных положений, более благосклонно относятся к указаниям *Аристотеля*. Огонь есть то, что движет, противопоставляет, приводит в состояние движения, а другие – то, что просто дает толчок.

с) Причина движения в смысле упорядочивания и регулирования

Согласно оному действию, μετά (984 b 8), опять же под давлением истины, должно спросить о первоначальной вещи, упомянутой далее. Ибо и так недостаточно γενῆσθαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν (984 b 9) для понимания сущего от-откуда-из, что оно есть, как оно есть. ἀναγκάζομενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (ср. 984 b 9 sq.), «вынужденный истиной», т. е. тем, что находится вне поля зрения. Это показывает не только существующее⁴⁹, преобразование, изменение, толчок, но и то и другое измененное, то и другое само-изменяющееся. τὸ εἶ ἔχειν (ср. 984 b 11 sq.), «правильным образом», вообще определенным образом, а не произвольно и беспорядочно. τὸ καλῶς γίνεσθαι (ср. 984 b 11 sq.), «прекрасно», упорядоченно. Мир единый κόσμος, τάξις. Опре-

⁴⁸ Erg. d. Hg.

⁴⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 11.

деления самого сущего не объясняются двумя причинами, обнаруженными до сих пор. Следует учитывать то, что тем самым проявляется в постановке вопроса. Огонь или нечто подобное не предстают первоначалом оното (984 b 12), это не так, во что они все и не верили.

Верный способ, направление, указание, наставление, *предначертание*. Упорядоченность, порядок, положение, руководство, размышление, смысл, от причин, основанных на правиле, «разумении». 1. νοῦν [...] ἐνεῖναι (984 b 15) – «в чем пребывает разум», 2. νοῦν [...] αἴτιον τοῦ κόσμου (984 b 15 sq.). Причина порядка есть первоначало сущего вообще и то, что в качестве действующей причины является толчком. Но особый причинный характер остается для них сокрытым.

Не только κόσμος, τάξις (984 b 34), но и ἀταξία, αἰσχρόν (985 a 1), и πλείω (985 a 1), но «преимущественно», «прежде всего». νεῖκος – φιλία, «любовь и ненависть».

Характеристика вида того, как они работали с этими первоначалами: неопределенная и произвольно колеблющаяся (985 a 11 sqq.). ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς (985 a 13) – «смутно и не обладающее понятийной определенностью», без фактического научно-методологического использования. В основном это связано с двумя причинами: ὕλη и ἀρχὴ κινήσεως (ср. 985 a 11 sqq.), а также с поздними научными интерпретациями сущего.

д) μὴ ὄν и διαφοραὶ как причины ὕλη

*Левкипп, Демокрит*⁵⁰, στοιχεῖα: τὸ πλήρες – κένον (985 b 5), τὸ πλήρες, στερεόν: τὸ ὄν (985 b 6 sq.), τὸ κένον μανόν: τὸ μὴ ὄν (987 b 7 sq.). Небытие – то же самое, что и бытие.

Основополагающие различия суть причины всего остального проявленного. διαφοραὶ αἰτίαι (ср. 985 b 13), σχῆμα – τάξις – θέσις. «Образ» – «упорядоченность» – «расположение». ῥυσμός – διαθιγῆ – τροπή (ср. 985 b 15 sq.), «равномерное движение. Пропорция, соотношения» – «точка соприкосновения» – «поворот»: направления возможных изменений.

Высшая общность исследуется, хотя и в ограниченности взгляда на материальное бытие, находящееся отдельно в пространстве. Материалисты?

κίνησις – это не проблема, невзирая на то, что само явление постоянно используется. ὕλη – ὅθεν ἡ κίνησις (985 a 13).

⁵⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 12.

οἰκοί, естественный числовой ряд, форма из числа выражать образы, пространство. Тем самым они объединили все, что соответствует числам и гармониям с состояниями неба, вселенной вообще. Если где-то и был пробел, то они не уклонялись от искусственных предположений. Например: ἡ δεκάς τέλειον (ср. 986 а 8), «десять», «завершенное», «совершенное» число. Это касается сущности и бытия числа вообще в себе. Следовательно, число тел, вращающихся в небе, также равно десяти. Опытным путем можно доказать только 9, διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν (986 а 11 sq.).

Цель рассмотрения доктринальных взглядов Пифагора состоит в том, чтобы выявить, какие ἀρχαί, καὶ πῶς εἰς εἰρημένας ἐμπύπτουσιν αἰτίας (986 а 15), «как они возвращаются к упомянутым 4 видам первоначал». Какие из причин характеризуют числа? Говорили ли об этом пифагорейцы что-нибудь определенное, или они не пришли к ясному пониманию этого?

στοιχεῖα числа суть ἄρτιον (986 а 18 sq.) и περιττόν, одно πεлераσμένον, другое ἄλειρον. ἔν состоит из обоих (986 а 19 sq.), это как одно, так и другое. ἐκ τοῦ ἐνός слагается из числа (986 а 20 sq.). Числа – это и есть все здание мира. Согласно Аристотелю, отсюда следует, что пифагорейцы рассматривают числа как первоначала, в смысле того, из чего состоит мир, ὥς ὕλη (ср. 986 а 17).

Другие представители школы называют 10 принципов, которые они выстраивают в ряды (ср. 986 а 22 sq.). Алкмайон из Кротона, младший современник (ср. 986 а 27 и 29 sq.): ἐναντιότητες (ср. 986 а 32), но ἀδιорίστως (986 а 34). Следует понимать: ἀρχαί являются противоположностями. Не показано, как эти принципы и противоположности относятся к упомянутым 4 первоначалам, определяемым только в понятийном смысле. Однако ἐκ τούτων γὰρ ὥς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι [...] τὴν οὐσίαν (986 b 7 sq.). Но ведь это учение о противоположностях отличается от учения о развитии Эмпедокла (ср. 986 b 13 sqq.). ἴδιον αὐτῶν προσελέθεσαν: τὸ πεлераσμένον, ἄλειρον (ср. 987 а 15 sq.) – не само сущее, рядом с которым находится другое и которое изменяется от него, но ограниченность и безграничность как таковые и *единство* как *бытие* сущего, οὐσία. Отсюда число: οὐσία. Но в этом и заключается: περὶ τοῦ τί ἐστὶν ἤρξαντο [...] λέγειν καὶ ὀρίζεσθαι (987 а 20 sq.), спрашивают уже не о том, что является причиной существования и толчком движения, а о том, что такое сущее как само сущее, что означает его бытие и бытие как таковое. Однако – λίαν δ' ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν (987 а 21 sq.) – «способ решения этого вопроса был все еще довольно

примитивным». Они обрели понятийные определения ἐπιτολαίως (987 а 22, ср. 986 b 22 sq.). Пример⁵³.

Явное упоминание: *Парменид*. Тоже принцип, но в другом смысле, родственном *пифагорейцам*: τὸ κατὰ τὸν λόγον ἔν (ср. 986 b 19).

Но с этим рассмотрением мы подошли к горизонту проблем, открытых *Платоном*, принимая во внимание существенные замечания предшественников.

г) Способ рассмотрения Платоном проблемы первопричины (Met. A, Kap. 6): идеи как бытие сущего в смысле вот-тут-бытия

Метод решения Платоном фундаментальной проблемы (Met. A 6): первоначало фактов, определяющее бытие в его принципах. Во многом он следует пифагорейцам, но также и ἰδία (987 а 31). Платон определяет благодаря пифагорейцам πολλὰ (987 а 30). С юности знаком с Кратилом и ученым мнением Гераклита: πάντα ῥεῖ, «все течет». Твердо установлено: изменяемое в чувственном опыте не является возможным объектом познания, никаким ἀεὶ ὄν. То, что я знаю, сразу перестает соответствовать существующему; уже оказывается неверным, если произносится предложение: так оно и есть.

Знание ἀεὶ и κοινόν: преподается Сократом. Он впервые обратил внимание на смысл καθόλου, стремясь к ὀρίσμός (ср. 987 b 3), «ограничениям» вещи, определения. περὶ μὲν τὰ ἡθικά (987 b 1), «в области действий, самовыражения и поведения» людей. Отсюда Платон принципиально придерживается мнения: предметом познания есть ἕτερον, οὗ τῶν αἰσθητῶν (ср. 987 b 5). τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας (987 b 7 sq.)⁵⁴. τὰ αἰσθητὰ πάντα παρὰ ταῦτα (ср. 987 b 8 sq.), «когда-либо увиденное, почувствованное, кроме того, рассматриваемое в соответствии с ними в том, что оно есть», ἄνθρωπος. Это не в том смысле (бытие есть иное), а в том, что им определяется (таково, согласно). τὰ πολλὰ τῶν συνόντων (987 b 9 sq.), «много того, что носит одно и то же имя» и один λόγος; то, что рассматривается как человеческое существо и определяется тем, что оно есть, κατὰ μέθεξιν (987 b 9), «в способе участия». Пифагорейцы: μίμησις (ср. 987 b 11), «подражание», ὁμοίωσις.

⁵³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 15.

⁵⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 16.

Платон изменил наименование. Что выражают μέθεξις, μίμησις, не выяснено даже сегодня! Несоответствующий подход!

εἶδη⁵⁵ – αἰσθητά, μεταξύ τὰ μαθηματικά: αἰδία, ἀκίνητα, но также и πολλά (ср. 987 b 14 sq.), εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκάστων μόνον (987 b 18).

εἶδη: αἰτία [...] τοῖς ἄλλοις (987 b 18): στοιχεῖα τῶν εἰδῶν – στοιχεῖα πάντων (ср. 987 b 19 sq.). οὐσία ἐν (ср. 987 b 21). ὕλη πολλά: τὸ μέγα – μικρόν (ср. 987 b 20). Этот μέθεξις относится к ἐν ἀριθμοί (ср. 987 b 21 sq.). Как у пифагорейцев: ἐν οὐσία (ср. 987 b 22), а не другое сущее рядом с сущим, суть образующие начала сущего (ср. 987 b 24 sq.). ἴδιον (987 b 27): 1) ἄπειρον, выраженное двойко μέγα – μικρόν (ср. 987 b 26); 2) ἀριθμοί суть παρά, а не αὐτὰ τὰ πράγματα (987 b 27 sq.).

Почему ἐν (οὐσία) и ἀριθμοί παρά, и вообще ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή? – διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις (987 b 31 sq.), «основываясь на внутреннем видении λόγου», – все потому, что он смотрел на всегда подразумеваемое в беседе нечто; о дерзновенных: храбрость от ученых людей – наука. Этот взгляд на априори подразумеваемое есть διαλέγεσθαι (ср. 987 b 32). Ср. «Софист», «Филеб».

Почему ὕλη двойко? Потому что из него легко возникают числа, за исключением простых чисел.

* * *

Парменида здесь не стоит трогать, поскольку к нему Платон еще не обращался. Дополнение: до более позднего периода Платона *Парменид* не имеет особого значения.

То, что проявляется у *Парменида*, обнаруживается и у более поздних, *Платона* и *Аристотеля*: последнее замечает Аристотель, на что обращает внимание в характеристике *Парменида*. Отличая его от всех других философов-доплатоников, а также учеников и последователей самого Парменида: Met. A 5, 986 b 10 – 987 a 2. περὶ τοῦ παντὸς ὡς [...] μιᾶς οὐσῆς φύσεως (986 b 11), но они равно различались между собой. ἀκίνητον (986 b 17) не входит в настоящее обсуждение. То, что мы намереемся сделать, касается другой проблематики⁵⁶. εἰοίκε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἅπτεσθαι (986 b 19).

⁵⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 16.

⁵⁶ См. Phys. A 3.

Платоновская критика (Met. A, Kap. 9): οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι (990 a 34 sq.). Подробно в Met. A 8 и 9 не рассматривается, поскольку для этого требуется конкретное знание платоновской философии, которое мы желаем обрести.

ВТОРАЯ ГЛАВА

Вопрос о причине и основании Как философский вопрос

§ 13. Невыясненная связь вопроса о причине с вопросом о бытии: постановка вопросов

Основная проблема: вопрос о 4 причинах бытия:

- 1) каковы они;
- 2) что в самом сущем достаточно для каждой из них;
- 3) отсюда должно определить само сущее в соответствии со всеми фундаментальными соображениями;
- 4) должно определить бытие сущего вообще;
- 5) сколь много раз об этом было сказано¹.

$\delta\nu^2$ τὸ ἀπλῶς λεγόμενον³: ὃν τῶν κατηγοριῶν; ὃν κατὰ συμβεβηκός (ср. 1026 а 34); ὃν ὡς ἀληθές (ср. 1026 а 34 sq.); ὃν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (ср. 1026 b 1 sq.). Эти 4 основных значения бытия Аристотель определил так же, как 4 причины в их внутренней связи и способе их происхождения из самой идеи бытия. Ни в коем случае эти 4 значения бытия не соответствуют 4 причинам, как вообще должно быть сказано в принципе: никакой системы в смысле единой конструкции. Системная идея со времен идеализма. За этим стоит определенная идея представления фактов. Напротив, у *Аристотеля*, как и у *Платона*, все открыто, на пути, подходы, все еще в сложностях, отнюдь не гладкость и завершающий характер системы. Что касается уже до сих пор рассмотренного, есть одна основная проблема: почему 4 причины?⁴ Почему 4 – на какой обретается сущее? Как это сущее воспринимается в его бытии? Какова взаимосвязь между бытием причины и причиной вообще? Почему мы спрашиваем о причинах? Происхождение

¹ Ср. Met. A 9, 992 b 18 sqq., чему придается большое значение.

² См. Приложение, послесловие Мёрхера, № 17.

³ Met. E 2, 1026 а 33.

⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхера, № 18.

и необходимость причины. В частности, почему науки имеют предметом основание и причину?

§ 14. Проблема основания в современной философии

Современная философия⁵: Лейбниц: Principium rationis sufficientis. Никакие факты и события не могут иметь смысла без достаточного основания, хотя в большинстве случаев и скрытого от нас.

Лейбниц: Теорема о достаточном основании⁶: п. 31. «Наше знание разума основано на двух великих принципах: во-первых, на принципе противоречия, в силу которого мы называем ложным все, что содержит противоречие, и истинным все то, что состязательно или⁷ противоположно ложному» (Theodizee⁸ § 44; § 169)⁹.

п. 32. «Во-вторых, на достаточном основании, в силу которого мы предполагаем, что ни один факт не может быть истинным и существующим, ни одно утверждение не может быть правильным без достаточного основания, почему так, а не иначе, ведь в большинстве случаев эти основания могут быть нам неизвестны» (§ 44; § 196)¹⁰.

Вольф: *Nihil est sine ratione [...], cur potius sit, quam non sit*¹¹. – «Ничто не лишено причины, по которой это может быть и, скорее, не может быть».

principium rationis sufficientis fiendi¹²,

principium rationis sufficientis cognoscendi (ср. § 876, S. 649)

principium rationis sufficientis essendi (ср. § 874, S. 648),

principium rationis sufficientis agendi (ср. § 721, S. 542).

τὸ πρῶτον [...] ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται (Met. Δ 1, 1013 a 18 sq.).

⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхера, № 19.

⁶ Ср. Monadologie (1714), in: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. v. C. J. Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875–90. Bd. VI (i. w. zit.: Gerhardt), S. 607 ff.; Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau, durchges. u. m. Einl. u. Erl. hrsg. v. E. Cassirer. Leipzig 1904–1906, Bd. II (i. w. zit.: Cassirer), S. 435 ff.

⁷ «или» недостает у Кассирера.

⁸ «Theodizee» добавлена Хайдеггером.

⁹ Gerhardt, S. 612; Cassirer, S. 443.

¹⁰ Gerhardt, ebd.; Cassirer, ebd.

¹¹ Ch. Wolff, Philosophia prima sive ontologia. 2. Aufl. Frankfurt u. Leipzig 1736 (i. w. zit.: Wolff), § 70, S. 47.

¹² Ср. Wolff, § 874, S. 648.

Повторение

В предшествующее время обнаружена проблематика, поставленная перед античным философом: открытие бытия в сущем.

У *Аристотеля* руководящие начала созерцания: 4 причины. В основных чертах обзор доаристотелевской философии. И последнее предварительное замечание: проблема основания. Положение о достаточном основании, *principium rationis sufficientis*. *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*¹³. «Ничто не существует без достаточного основания, почему оно есть, а не не есть». Самоочевидный принцип всех исследований. Как понять? Зачем это нужно? Возникает ли он из бытия самого того, о чем говорит: из идеи бытия и небытия? Ответ, когда мы разумеем его самое.

Вопрос об *Аристотеле* мы переносим на второй план и остановимся теперь только на вопросах и ответах самих античных мыслителей.

¹³ Ср. выше примечание 11.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

ВАЖНЕЙШИЕ ГРЕЧЕСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ. ИХ ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

ФИЛОСОФИЯ ДО ПЛАТОНА

Переживание сущего¹, понимание бытия в нем. Понятие бытия и, следовательно, понятийно-философское разумение сущего.

От сущего к бытию. Понимать, понятия; понятие – λόγος; истина. Обращение к нечему как к нечему, что в нем не есть сущее, но Бытие, которое всегда «есть» каждое сущее как сущее. λόγος не αἰσθήσις. σοφία, σοφόν Гераклита.

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Милетская натурфилософия

§ 15. Фалес²

Первый философ и «первый математик», последнее сообщение из Прокла, комментариев к I Книге элементов Евклида³. Считается, что он знал определенные геометрические теории, согласно Эвдему, первому историку астрономии и математики, и Теофрасту, первому историку философии (школа Аристотеля)⁴. О конструировании [?] треугольников⁵. При измерении расстояния между кораблями он использовал геометрические методы. Факт измерительного искусства был известен. Это не означает, что он должен был уже явно признать теоретическую предпосылку самих этих измерений. Знание правил измерения не требует понимания теоретического условия их возможности и необходимости.

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 20.

² Cp. Burnet, Early Greek, S. 40 ff.

³ Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii. Ex recogn. G. Friedlein. Leipzig 1873 (i. w. zit.: Procli in primum Euclidis), Prol. II, B. 38.

⁴ Cp. Burnet, Early Greek, S. 45, Anm. 4; Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta. Call. L. Spengel. Berlin 1864, Frgm. 94, S. 140; Theophrasti Eresii opera omnia graeca rec. lat. interpr. F. Wimmer. Paris 1866, Frgm. 40, S. 423 f.

⁵ Cp. Procli in primum Euclidis, Prop. V, theor. II, B. 143; Prop. XV, theor. VIII, B. 171; Prop. XXVI, theor. XVII, B. 212.

Аристотель, по-видимому, обязанный своими историческими знаниями великому периоду Платоновской академии, является единственным источником (*Теофраст*, *Симплиций* и *доксографы* определены им).

1. Земля плавает на воде⁶.

2. Вода есть причинная ткань всего сущего⁷.

3. «Все сущее исполнено демонов»⁸. «Магнит живой, поскольку способен двигать железо»⁹. Гилозоизм: $\psi\lambda\eta - \psi\upsilon\chi\eta$ не материя, а вместе с ней дух и жизнь, но то и другое весьма несуразно!¹⁰

Из 2: из чего состоит мир: из *воды*, обратно от него *остается* вода. Различные агрегатные состояния льда, воды, пара – метеорологические. Семя всего живого влажно: *влага* есть принцип жизни. Постоянный, составной, никогда не меняющийся.

§ 16. Анаксимандр

Родился около 611 г. Теофраст – главный источник.

Как то¹¹, что изначально лежит в основе всего существующего, само по себе может быть одним из этих существующих?

- 1) Отсутствие определенного это: неопределенное в данном смысле;
- 2) то, что само по себе не находится в противоречии, противоположное;
- 3) все еще ограниченное: скорее, неисчерпаемое. $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

Неопределенное¹², сущность которого тем самым заключается в неопределенности, не может быть определено более точно, чем с помощью характеристики неопределенности. Основа создания $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$: $\tau\tilde{\omega}\ \sigma\tilde{\upsilon}\tau\omega\varsigma\ \alpha\tilde{\nu}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \mu\eta\ \upsilon\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$, $\epsilon\iota\ \alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\eta\ \theta\tilde{\epsilon}\nu\ \alpha\phi\alpha\iota\rho\epsilon\tilde{\iota}\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ¹³.

Противоположности: тепло – холод, сухость – влажность, тепло летом – холодно зимой. Неправильно – уравновешено, нечто прежде обоих качеств.

⁶ Cp. Aristoteles, Met. A 3, 983 b 21 sq.; De Caelo, B 13, 294 a 28 sqq.

⁷ Cp. Arist., Met. A 3, 983 b 21.

⁸ Cp. Aristotelis de anima libri III. Recogn. G. Biehl. Ed. altera curavit O. Apelt. Leipzig 1911, A 5, 411 a 8.

⁹ Cp. De anima A 2, 405 a 20 sq.

¹⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 21.

¹¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 22.

¹² Cp. Aristoteles, Phys. Г 5, 204 b 22 sqq.

¹³ Phys. Г 4, 203 b 18 sqq.

Окружающий наш мир: $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\iota$ ¹⁴ κατὰ πᾶσαν περίστασιν (πρόσω, ὀπίσω, ἄνω, κάτω, δεξιά, ἀριστερά)¹⁵, бесчисленные «миры» одновременно. Безграничное вне этого мира «объемлет» все миры. Миры – суть «боги»¹⁶. Философы расходятся в использовании языка: не предмет поклонения и тому подобное, а подлинное сущее. *Аристофан* в *Неφέλαι*: философы суть ἄθεοι¹⁷. Учение о происхождении небесных тел, Земли, Луны и животных.

[Об ἄπειρον]¹⁸: сущее не только чувственное определенное, но и нечувственное неопределенное также *сущее*.

Безграничное, пространственное [?] телесное. Усилие обрести само бытие, выраженное в бесконечности сущего прежде всего.

Аристотель всегда уделял особое внимание этому мыслителю, которого часто называли. Он ищет в нем предшественника идеи неопределенности πρώτη ὕλη: ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ¹⁹.

§ 17. Анаксимен²⁰

Около 586–526 гг. Теофраст написал о нем монографию.

μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑλοκειμένην φύσιν²¹. Каждый из предшественников прав: *Фалес*: определенное вещество; *Анаксимандр*: бесконечное вещество (ткань). [Из того и другого]²²: одно определенное, но бесконечное вещество, всегда присутствующее и определяющее сущность модификации: уплотнение – разрежение, а не просто выделение. Все различия теперь представляют собой разновидности однородного вещества, количественные модусы: ἀήρ, πνεῦμα – «воздух», «дыхание», ветер, пар, туман²³. Первичное вещество имеет такое же отношение к миру, как дыхание (душа) имеет отношение

¹⁴ Phys. Γ 4, 203 b 26.

¹⁵ Ср. Phys. Γ 5, 205 b 32 sqq.

¹⁶ Ср. Phys. Γ 4, 203 b 13.

¹⁷ Ср. Aristophanis Comoediae. Rec. F. W. Hall, W. M. Geldart. Vol. 1, 2. Aufl., Oxford 1906 f. (i. w. zit.: Aristophanis Comoediae), Vss. 367, 423, 1241, 1477, 1509.

¹⁸ Erg. d. Hg.

¹⁹ Met. A 2, 1069 b 19 sq.

²⁰ Ср. текст H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch. (i. w. zit.: Diels), 4. Aufl., Berlin 1922, Bd. I, Kap. 3; 6. Aufl., hrsg. v. W. Kranz, Bd. I, Kap. 13.

²¹ Diels, Bd. I, 4. Aufl., Kap. 3, A. Leben 5 (i. w. zit.: 13 A 5); 6. Aufl., 13 A 5.

²² Erg. d. Hg.

²³ Diels I, 4. Aufl., 3 B 2; 6. Aufl., 13 B 2.

к жизни человека. Идея *одушевленности, органичности*, а не мифичности.

Он оказал гораздо большее влияние, нежели *Анаксимандр*, на более поздних, прежде всего *пифагорейцев, Анаксагора*. Философия Анаксимена стала обозначением всей милетской натурфилософии.

§ 18. Проблема бытия. Вопрос о соотношении бытия и становления и о противоположности вообще. Ссылка на Гераклита и Парменида

Обнаружение бытия в сущем как проблемы. До сих пор сущее, даже само превосходное по φύσις-характеру: ὄλη – ἄλειρον – ἀριθμός. Недвусмысленное понимание бытия, но никак не понятие. Снова и снова натиск, снова отбрасывание назад, стремление к бытию и в то же время способность воспринимать только как сущее. Если бытие сущего не вне, а принадлежит самому сущему, то не становится ли оно снова сущим? Но при этом его бытие все же становится явным и сохраняется как проблема, оказываясь все более острой.

Бытие: все, что *имеет место*, не возникает и не исчезает. С другой стороны, в существующем также есть становление и движение, ἔρος. Как понимать само становление? Сам по себе способ бытия, а что же тогда бытием? Первая попытка в область бытия уже вносит новую проблематику, и оказывалось необходимо сначала проработать ее (бытие и становление) до крайности, прежде чем можно было придумать новое решение. Не в стремлении найти новую причину, объяснить ее, но гораздо более настойчиво убеждаться в том, как сущее проявляется в целом, в том, что оно само отказывается от себя как от проблемы в соответствии со своим основным строением.

Но не только противоположность постоянного и изменчивого, но и внутри самого события существуют «противоположности».

Уже то, что противоположность выделяется в философском плане как таковая, и притом не среди других, а в принципе, означает новую ступень. Сначала это просто осознание²⁴: теперь это, потом то, разное. Противоположное – другое и все же одно и то же, предельное объединение в единое целое. 1) Рассматриваются противоположности; 2) как таковые в основном понимаются [?] в естественном повседневном опыте существования: день и ночь; смерть – жизнь; бодрствование и сон; болезнь – здоровье; лето –

²⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 23.

зима. Не произвольно, как, например, камень и треугольник, солнце и дерево. Противоположность – это не простое различие, а противостояние внутри единства; это не чистая последовательность меняющегося, а противоположность, составляющая бытие сущего. В чем заключается высшая ступень созерцания.

Все в мире противоположно:

1) (противоположности) *исключают друг друга*, одно не есть другое, противоположное есть небытие, следовательно, противоположного вообще нет. Это просто само сущее бытие. *Парменид*.

2) *обуславливают друг друга*, одно есть и другое, противостоящее гармонизирует, следовательно, противоположность есть сущность всех вещей. Это просто противоположность истинному миру. *Гераклит*.

ВТОРАЯ ГЛАВА

Гераклит

Гераклит ὁ σιχотеῖνός¹ родился между 544 и 540 гг.

§ 19. Принцип гераклитовского мышления

Согласно преданию *Диогена Лаэртского*, Сократ уже говорит: «Нужно быть хорошим пловцом, чтобы пройти через это»².

Натурфилософия: *Стойя*. *Филон*. Отцы церкви: *Иустин*, *Инполит*³. Гностическая интерпретация⁴.

Обычный подход: 1) самая тесная связь с милетской натурфилософией (ср. Аристотель: ὄδωρ, ἀήρ, πῦρ)⁵, 2) до *Парменида*. *Рейнхардт*: 1) не натурфилософ⁶, 2) после Парменида он уже прямо отвечает на проблематику противоположностей⁷. Не в следствии с ученой традицией милетской натурфилософии, а в соответствии с *Парменидом*⁸.

Решить онтологическую проблему противоположностей с помощью физики. Учение о противоположностях — это не дополнение, а *настоящая проблема*. Не космогонический вопрос: переход из изначального состояния в нынешний образ посредством механических процессов.

Изменение есть сила закона, ταῦτόν⁹. Принцип Гераклита — не огонь, а ἐν τὸ σοφόν, λόγος. Огонь всего лишь проявление мирового разума. πῦρ —

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 24.

² Cp. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Übers. u. erl. v. O. Apelt. Leipzig 1921, ср. II, 22 u. IX, 11–12.

³ Hippolytus, *Werke*, 3. Band. *Refutatio omnium haeresium*. Hrsg. v. P. Wendland. Leipzig 1916, Buch IX, Kap. 9 u. 10, S. 241–245; Clemens Alexandrinus, *Stromata*. In: ders., 2. Band, Buch I–VI, hrsg. v. O. Stählin. Leipzig 1906, Buch II–VI, S. 117–435.

⁴ О чем отчасти еще у Виндельбанда [?] в его истории философии: W. Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*. 4. Aufl., bearb. v. A. Goedeckemeyer. München 1923.

⁵ Met. A 3, 984 a 7 sq.

⁶ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916 (i. w. zit.: Reinhardt), S. 201 f.

⁷ Cp. Reinhardt, S. 220 f.

⁸ Cp. Reinhardt, S. 202.

⁹ Cp. Frgm. 88.

πάντα ῥεῖ, скорее [?]: [?]¹⁰ это изменение и существование. Это одно в противоположность другому есть θεός¹¹. Не πάντα ῥεῖ; ни в одном из фрагментов не говорится: все есть только переход и изменение; повсюду не протяженность и постоянство, но постоянство в изменении, ταὐτόν в μεταπίπτειν. Все в мире есть ταὐτόν: теплое – холодное, холодное – теплое.

§ 20. Основные темы мысли Гераклита¹²

Противоположность и единство, ἐν τὸ σοφόν (Frgm. 32), παλίντροπος ἀρμονίη, «противоборствующее единство» (Frgm. 51). Огонь как символ. Разум: λόγος. Душа: ψυχή.

Текст: 126 фрагментов¹³. Ниже приводится подборка философски важных с точки зрения упомянутых вопросов.

а) Вопрос о противоположности и единстве

Принцип¹⁴ есть единый, мудрый принцип θεός. Frgm. 108; Frgm. 67; Frgm. 78; Frgm. 102; Frgm. 56: То, что нельзя увидеть и охватить как сущее, существующее, а *только можно понять, в отличие от всего сущего*. Все есть противоположность и напряжение, поэтому не уклонение от противоположного и цепляние за одно из звеньев, а *целое самой противоположности*. Frgm. 60; Frgm. 61; Frgm. 62; Frgm. 126: все становится своей противоположностью. Frgm. 111.

Все есть гармония, ταὐτόν (и мера, предел). Frgm. 88; Frgm. 54; Frgm. 51; Frgm. 103: κύκλος. Frgm. 8.

Огонь как символ: Frgm. 90. Постоянно меняющийся состав: Frgm. 30. *Секст Эмпирик*: οὐσία χρόνο σωματικῇ¹⁵. Истинная сущность – это само время. *Гегель* абстрактно рассматривает процесс, подлежащий наблюдению. Из абсолютно противоположного гармоничного.

¹⁰ Фрагмент текста не удалось расшифровать.

¹¹ Ср. Положение под § 20 а.

¹² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 25.

¹³ У Diels I, 4. Aufl., 12 В; 6. Aufl., 22 В.

¹⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 25.

¹⁵ Adversus mathematicos X, 217 / 1. In: Opera. Rec. H. Mutschmann, Bd. 2: Leipzig 1914 (i. w. zit.: Sextus Empiricus, Adversus mathematicos), S. 348.

б) λόγος¹⁶ как принцип сущего

ἐν πάντα: Frgm. 50; Frgm. 41.

Frgm. 1: λόγος: 1) речь, слово: а) раскрывающее, λεγόμενον, что есть на самом деле, понимаемое, смысл. Само выявленное сущее как выявленная и ставшая понятной и обязательной для каждого *вещь*. б) Раскрывающее, λέγειν. Не просто причина, а то, что само по себе делает *доступным нечто вроде причины*.

2. Разум.

3. Основание: ὑποκείμενον.

4. Рассматриваемое как нечто относящееся к, взаимосвязь, отношение. *Евклид*.

Frgm. 2; Frgm. 114: λόγος является общим, лишенным соизволения, случайным мнением. Frgm. 29.

с) Обнаружение и определение души¹⁷

ψυχή: Frgm. 115; Frgm. 116; Frgm. 45. Понимание, проникаемость. Только то, что делает доступным само сущее в его бытии. Оно умножает себя, раскрывается само по себе и следует за тем, что скрыто, развивает богатство смысла из самого себя.

д) Признание философии Гераклита и переход к Пармениду

Все это новое положение: бытие сущего и смысл, закон, «правила». Продвижение к бытию: общее, то, что лежит за пределами всякого сущего, но в то же время находится в самом λόγος. Понимание.

Парменид: Аристотель: ἀδύνατον [...] ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι¹⁸. [Гераклит]¹⁹. Противоположность есть противоречие; само диалектическое в гегелевском смысле. Движение постоянного противодействия и отмены предстает принципом. Следовательно, Гегель, уже ставит Гераклита после Парменида и видит в нем высшую ступень развития²⁰. Бытие

¹⁶ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 26.

¹⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 27.

¹⁸ Met. Γ 3, 1005 b 23 sq.

¹⁹ Erg. d. Hg.

²⁰ Cp. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. K. L.

и небытие – это абстракция. Становление есть первое «истинное», истинная сущность, само время²¹.

С более высокой ступенью анализа сущего приходит более оригинальный взгляд на логос и дух, понимание. У *Парменида*, где понятийная работа во взаимосвязи с новым решением проблемы также продвигается дальше; основное отнюдь не λόγος – ψυχή, а то, к чему стремится всякое познание и постижение как таковое. Сама *истина* входит в сферу созерцания, хотя и находится в теснейшей связи с проблемой самого бытия. И так будет впредь до тезиса: бытие мыслимо только в сознании и никак иначе.

Вернемся [к *Гераклиту*]²²: проблема противоположности – его достижение. В противоположности пребывает негативность, небытие, то есть само по себе несущее. Он онтически воспринял само небытие, разумея эту онтическую определенность как онтологическую.

Michelet. 1. Band. G. W. F. Hegel's Werke. Vollst. Ausg. durch einen Verein v. Freunden d. Verewigten (i. w. zit.: Hegel WW), 13. Band. Berlin 1833, S. 327 f.

²¹ Hegel WW 13, S. 334; 338 f.

²² Erg. d. Hg.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

Парменид и элеаты

В результате исследования Рейнхардта¹ прежний подход к толкованию учения пошатнулся не только в отношении *Парменида* к *Гераклиту*, но и в самой элеатской философии: (сам Парменид также из Элеи, род. 540 г. до н. э.): его учитель *Ксенофан*, теологические рассуждения которого были опровергнуты Парменидом². Забывается, что научные и философские вопросы никогда не возникают непрерывно как продукт [?], а требуют отдельной проблемы, и в этой области вера и суеверие заканчиваются бытием самостоятельного вопрошания и понимания в целом [?].

§ 21. Проблема соотношения двух частей
поучительной поэмы Парменида

Парменид: поучительная поэма Парменида *περὶ φύσεως*³. Проблема: бытие. Единство, которое является единственным, не имеющим значения. И бытие постигаемо в *νοεῖν*, путь понимания, единственная истина, истина.

Но у поучительной поэмы есть еще вторая часть⁴. О мире становления, *φύσις*, о том, чего нет и что предстает лишь предметом *δόξα* (мнения). Как может Парменид толковать по данному поводу, в то же время желая дать объяснение, т. е. «истину» об этом? Взаимосвязь обеих частей – широко обсуждаемая проблема в истории философии.

*Целлер*⁵, *Виламовиц*⁶ : во второй части Парменид хочет дать не полную истину, а наиболее вероятную гипотезу, которая делает понятным становление. Но это мыслится с позиций естествознания XIX столетия и упускает из виду подчеркнутое Парменидом: в отношении истины нет

¹ Ср. выше n § 19.

² Joel, Ursprung, S. 83.

³ У Diels I, 4. Aufl., 18 B; 6. Aufl., 28 B, а также отдельно с обзором и комментарием: H. Diels, *Parmenides, Lehrgedicht*. Griech. u. deutsch. Berlin 1897 (i. w. zit.: Diels, *Lehrgedicht*).

⁴ Cp. Frgm. 8, V. 50 sqq.; Frgm. 1, V. 28 sqq.

⁵ Zeller, I. Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratistische Philosophie. 1. Hälfte. S. 725 f.

⁶ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Lesefrüchte*. In: *Hermes. Zeitschrift für Classische Philologie*. Hrsg. v. G. Kaibel u. C. Robert. 34, 1899, S. 203 ff.

степеней, нет и того, и другого, но, соответственно, она абсолютна, как бытие и небытие. Либо-либо от истины и чистой видимости.

*Дильс*⁷, *Барнет*⁸: Парменид дает здесь не собственное мнение и объяснение, а только *сообщает* о мнениях других, пифагорейцев. Против чего справедливо возражали, что Парменид должен был понимать оные мнения именно как мнения, т. е. не относящиеся к нему. Как он должен рассказывать о ничтожном человеческом заблуждении и даже в той же взаимосвязи с учением, дающим истину!

*Йозль*⁹: вторая часть только как упражнение для ведения спора, эристика. Чего хочет она? Возможности обсуждения, ищущей доказать свою правоту и опровергнуть других. Следует ли предположить, что мыслитель в ранге Парменида нисходит в эту сферу, все еще продвигаясь вперед в своем стремлении?

Рейнхардт использовал веские доказательства, чтобы опровергнуть эти взгляды как невозможные, и в то же время положительно указал на новую возможность, пусть и не затрагивая фактической сути реальной проблемы. Согласно ему, вторая часть является важной стороной эпистемологии Парменида. «Теория познания» в греческой философии – осторожно! Проблема истины в ее собственной связи с проблемой бытия. *К бытию истины сущностно принадлежит и ложь*. Доказательство того, что заблуждение имеет свою причину в том, каким путем оно пришло в мир. Неправда предполагает для него исключительную возможность истины. Не изменяемое и становящееся, но сама *докса как принадлежащая истине*¹⁰. Это следует из самой интерпретации.

Истина – бытие: самая тесная взаимосвязь. Бытие и знание, бытие и сознание. *ὄν – λόγος – idéa – εἶδος – λόγος*. *Благодаря истине и в ней пребывает единое бытие, и только в бытии – истина*.

Путь к открытию бытия как такового указывает и ведет богиня Истины. Она держит его подальше от другого пути. Но в то же время он должен быть понимаем. Здесь четко: причина заблуждения устраняется не путем опровержения и доказательства невозможных последствий, но, прежде всего, когда оно само разумеемо в своем происхождении.

⁷ Diels, Lehrgedicht, S. 63; 101.

⁸ Burnet, Early Greek, S. 184 f.

⁹ K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie. Bd. 1. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften). Tübingen 1921, S. 435 f.

¹⁰ Cp. Plato, Theätet 183 e sq.

Два пути¹¹. Выразительное и постоянное ударение на *óðós* – *méthodos*.

Видимый путь: видимость есть то, что только выглядит так, сим не являясь. Видимость – всегда соперница тому, что проявляется. На этот путь всегда вынуждает сам *πολύπειρον ἔθος* (ср. Frgm. 7, V. 3), «привычка многоопытных» – обычно известное о вещах и как о них говорят. *ἀκουή – γλῶσσα* – *ᾄσμα* (ср. Frgm. 7, V. 4 sq.), следующий обзор. Мы всегда шли по этому пути необходимости. Поскольку тут-бытие есть, то оно уже пребывает и в неправде. Нет ничего, что просто лежит в стороне, где иногда можно заблудиться, но тут-бытие уже в нем, разве что оно сопутствует ему.

Κρίνειν λόγοι (ср. Frgm. 7, V. 5), «различать и принимать решения в размышлении и вне его» о том, что представляют собой обе возможности. Тогда у тебя останется только решимость идти одним путем. Свобода для вещей, а не для разговоров. Наука – не произвольный выбор, созданный случайной мыслью, а выбор, сделанный размышлением; и только в *осознании*, *λόγος*¹².

§ 22. Толкование поучительной поэмы Парменида

а) Первая часть поучительной поэмы: путь истины

Каковы настрой и отношение к пути истины, способ исследования и в чем он проявляется? *λεῦσσε [...] νόωι* (Frgm. 2 <4>, V. 1), «смотри разумом», спрашивай, каково сущее в себе самом, и не придерживайся того, что говорится об этом!

ὅμως ἀπεόντα λεῦσσε παρεόντα βεβαίως, «несмотря на то, что отсутствует, смотри на это с уверенностью, как на имеющее место в его присутствии, ибо этот взгляд не вырвет сущее из его взаимосвязи» (ср. ebd., V. 1 sq.)¹³. Он не видит отдельного сущего, которое в данном качестве не есть сущее, а только само по себе единое бытие. Подобный взгляд не скрывает реальности. Он видит то, чем является каждое сущее, имея бытие в настоящем, независимо от того, отсутствует ли сущее и находится ли оно далеко или нет.

ὅν есть *ξυνόν* (Frgm. 3 <5>, V. 1), сущее – это «сущее во взаимосвязи», *ἔχεισθαι* (Frgm. 4 <4>, V. 2), *συνεχές* (Frgm. 8, V. 6). Все сущее, как сущее, есть единое, целое, оно есть бытие. *Единство и целостность бытия*, «от-

¹¹ Ср. Diels I, 4. Aufl., 18 B 1, V. 28 sqq.; 6. Aufl., 28 B 1; ср. Frgm. 4; Frgm. 6 u. 7.

¹² Ср. 1 лекцию, см. выше.

¹³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 28.

решенность от противоположностей». *Присутствие* сущего, хотя оно и может отсутствовать. Доступный в νοεῖν (Frgm. 2 <4>, V. 1), в «восприятии», в созерцании сущего и его смысла, т. е. *бытия*. Не особое состояние, тайное знание, зрелище, вызываемое особой техникой, не мистагогия и теософия, а путь следующей понятийной работы.

Теперь более четко определены два пути. Первый: νοῦς, понятийное размышление; единое, целое, бытие. То, что есть сущее в нем самом, непостижимо, истина, бытие. Другой: δοῦρά, «видение», речения; разнообразное в ином, сомнительное [?], противоположное, небытие. Видение искажается, поскольку много отдельных лиц – что не единое.

Упорядоченность истины, созерцания и бытия, они принадлежат друг другу, это одно и то же. Только в созерцании остается то же самое, и только то, что постигается в нем. Тождество мышления и бытия! Идеализм. Бытие – не то, что объясняет.

Сущее есть.	Бытие есть.
Несущего нет.	Небытия нет.

Несущее есть, небытие есть: как возможность и модальность бытия. Явное страхование: несущее не может быть доказано в качестве существующего (Frgm. 7, V. 1). *Платонова* проблема в том, существует ли небытие¹⁴.

Остается только сущее одного пути, то, что возникает на нем: то, что есть сущее (Frgm. 8). На этом пути находится много σήματα (Frgm. 8, V. 2), «знаков», с помощью которых бытие становится зримым, проявляет себя. В поддержании чистого, неподдельного размышления, которое методологически не сводится к описанию и рассказу о сущем, но которое спрашивает о самом бытии, это проявляется в следующих чертах:

ἀγένητον	(Frgm. 8, V. 3) – «нерожденное», оно даже не становится первым, его не было раньше
ἀνώλεθρον (ebd.) –	«неизбывное», даже непреходящее, что будет и после

¹⁴ Plato, Sophistes 241 d.

οὐλον	(V. 4 in 4. Aufl. ¹⁵ – «целое», не состоящее из частей, которые можно сложить и отнять
μονογενές	(V. 4 in 4 Aufl. ¹⁵ – «единственное», подобное не существует многократно, поскольку все, что было и есть, это только <i>Бытие</i>
ἀτρεμές (V. 4) –	«непоколебимое», его невозможно унести. Бытие есть не что иное, как то, что это <i>есть</i>
ἀτέλεστον (ebd.) –	«без конца», а не нечто, что где-то и как бы подходит к концу и пределам. Бытие не имеет ничего, что было бы, в отличие от чего оно могло бы разграничиваться как сущее
οὐδέ ποτ' ἦν (V. 5) –	«этого никогда не было», в нем нет того, что было раньше
οὐδέ ποτ' ἔσται	(V. 5: οὐδ' ἔσται) – «этого никогда не будет», в нем нет бытийного становления, существующего позже
ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ (ebd.) –	«поскольку это само Ныне», только Ныне, само <i>постоянное присутствие</i>
πᾶν (ebd.) –	«полностью» и благодаря только Ныне
ἔν (V. 6) –	как это чистое Ныне и ничего больше. <i>Одно</i> , никогда не бывает другим, разницей, противоположностью.
συνεχές (ebd.) –	само в себе, в каждом Ныне, как Ныне, как то же самое, «сплоченное воедино»

Frgm. 8, V. 5 и 6 дают наиболее четкое толкование бытия, и характерно, что оно осуществляется с помощью *времени и его характеристик*, так что единственное, что есть *Ныне*, только то, что есть Ныне. Но Ныне в каждом Ныне всегда постоянно. Быть есть *постоянное присутствие*. Ныне в ка-

¹⁵ В 6-м издании, отредактированном В. Кранцем, имеется в виду οὐλον и следующее μονογενές в соответствии у Плктарха и Прокла ἔστι γὰρ οὐλομελές.

ждом Ныне происходит одно и то же. Бытие постоянно пребывает в том, что есть, без противопоставления и различия.

До сих пор никто никогда не обращал внимания на эту взаимосвязь, либо только совершенно внешне отмечал, что в определении бытия есть и определение времени. Различия бытия временного: временное бытие: реальное; вневременное бытие: идеальное; сверхвременное бытие: метафизика. Почему и откуда эта взаимосвязь, по какому праву? Каким образом время становится критерием различия разных модусов бытия? Мы уже видим первый шаг философии к обретению понятия бытия в отношении времени без того, чтобы оно само было прямо названо и проанализировано. Принуждение к фактической связи бытия и времени – темное для греков и темное по сей день. В интерпретации необходимо подчеркнуть ориентацию на феномен времени и дать понять, что только с этого момента становятся понятными своеобразные предикаты бытия.

Это невозможно ни выразить, ни уловить: однажды быть – ничто. Бытие *ничто*, но прямо скажите: *бытие есть*. Что заставило его выйти из небытия? Оно либо есть, либо его нет. γένεσις ἀλέσβεσται (Frgm. 8, V. 21) – «все в становлении (изменении), и различие исчезает». ἄπιστος ὄλεθρος (ebd.) – «исчезновение пропало». Изменения и различия нет.

Единство и самость выражаются заново. οὐδὲ διαρετόν (V. 22) – «неразличимы». Ныне – всегда Ныне. Если мы Ныне как бы разделим, вычленив маленькие моменты в настоящем Ныне: это всегда только моменты, всегда само настоящее – секунда, тысячная, миллионная доли секунды, когда это – Ныне. Ныне постоянно присутствует в каждом Ныне. Не ныне есть и никогда не Ныне, а всегда только Ныне.

ἐπεὶ πᾶν [...] ὁμοῖον (V. 22) – «ибо во всем совершенно одно и то же», оно не становится иным, иного рода, чем Ныне.

Не μᾶλλον (V. 23) – не «больше» ныне; не χειρότερον (V. 24) – не «меньше» ныне. Ныне не имеет степеней, оно не меньше и не сильнее, но всегда равномерно только Ныне.

πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος (ebd.) – бытие, «оно целиком заполнено бытием». Ныне состоит не из чего иного, как из Ныне.

ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει (V. 25) – «одно сущее соприкасается с другим», «приближается», находясь очень близко. Одно теперь сталкивается с другим, неразрывно. ξυνεχές (ebd.) – все в Ныне и само Ныне.

ἀκίνητον (V. 26) – «без движения», это всегда Ныне, постоянное, стоящее на месте. Кант, рассматривающий время как последовательность

последовательностей, как и все предшествовавшие ему, также говорит: время стоит¹⁶. «Без начала и без прерывания, поскольку в нем возникают мгновения, ускользая от него» (V. 27 sq.), ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας (V. 28) – «удержание в том, что проявляется в нем самом как сущее», что видно только Ныне. ταὐτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται (V. 29) – «одно и то же, пребывая в одном и том же, постоянно присутствует в нем самом». Ныне в каждом Ныне постоянно само и находится¹⁷.

Его более четко определил и вновь подхватил вышеупомянутый тезис: тождество бытия и мышления. «То же самое есть воспринимающее-созерцающее постижение сущего и то, из-за чего постигнутое – то, что оно есть» (V. 34). Постигание есть сущее, на что указывает постижение как постижение ... необходимого. «Ты не найдешь разумения без сущего», постигающим его и «в чем оно выразилось» (V. 35 f.), в чем оно проявляется. Постигаемое, искомое есть высказанное выше сущего. *Постигание ... по своей сути связано с сущим*. Оно благодаря ему и в нем. Самость есть то, что есть сущее: бытие. Быть и постигать: постигать – это охватывать сущее, быть самим собой! Намеренность.

«Подобно хорошо округлому шару» (V. 43), определенному в себе, но бесконечному, «от центра ко всем сторонам одинаково мощному» (V. 44). Равно-родно, Ныне и только Ныне, постоянно. σφαῖρα (ср. V. 43): круговорот Солнца, неба: χρόνος!

б) Вторая часть поучительной поэмы: путь зримого¹⁸

Вторая часть: «Теория познания». Текст: Frgm. 19: κατὰ δόξαν (V. 1), это только выглядит как сущее, поскольку ныне оно есть, и снова его нет. Что как бы запечатлевается в именах, которые остаются, в то время как упомянутое исчезает. Так они говорят пустым звуком, пустыми оболочками, ничего не предоставляющими из того, что есть. Значит, нельзя полагаться на сказанное.

Единственное есть лишь само бытие. Все δόξα держится на изменяющемся и переменчивом, чего нет ныне, еще нет и больше не будет.

Сила созерцания бытия, неслыханная надежность языковой формулировки.

¹⁶ Kritik der reinen Vernunft B 224 f.

¹⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 28.

¹⁸ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 29.

Парменид: единство, единственность, цельность, неизменность бытия. Позитив от явлений времени.

Зенон: если принять противоположное – множественность и становление – то возникает противоречие и абсурд. Негатив от последствий.

§ 23. Зенон Элейский

Родился в 489 г. εὐμηχὴ δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν – «высокого роста и изящной внешности»¹⁹.

а) Попытка Зенона аргументированно опровергнуть возможность множественности и движения

Зенон объясняет в беседе с Сократом цель своего трактата²⁰: «Писание действительно хочет использовать фразу Парменида против тех, кто пытается очернить его, указывая на то, что, если бытие едино, то эта фраза порождает множество нелепостей и ἐναντία αὐτῷ (128 d 2) – такого, что «противоречит самому себе». Писание идет против этого и возвращает им то же самое в еще большей степени, пытаясь показать, что их подход, ὑπόθεσις, основной тезис, εἰ πολλὰ ἔστιν (128 d 5 sq.), приводит к еще большим несоответствиям ἢ ἢ τοῦ ἐν εἶναι (128 d 6) – «чем тезис о единстве и единственности бытия» – если только достаточно строго относиться к делу».

εἰ πολλὰ ἔστιν, что тогда? ὑπόθεσις, идущий до своих последствий, основанных на понимании бытия Парменида. ὑπόθεσις: представление утверждения как проблемы, которую необходимо решить. Если τὰ συμβαίνοντα невозможно, то ὑπόθεσις уничтожается. Зенон дает не новое положительное разъяснение философии бытия, а аргументацию, подавляющую отрицание тезиса Парменида.

Доказательства Зенона о единстве и множественности получены через Симплиция²¹. Доказательства Зенона о движении: Аристотель, Физика Z 9²².

Отрицание науки о множественности и движении. Диалектическое разложение идеи объединения множества из единиц. Против пифагорейцев.

¹⁹ Plato, Parmenides 127 b 4 sq.

²⁰ Ср. Parmenides 128 c 6-d.

²¹ Diels I, 4. Aufl., 19 B 2 u. 3; 6. Aufl. 29 B 2 u. 3.

²² 239 b 9 sqq. in: Diels I, 4. Aufl., 19 A 25–28; 6. Aufl., 29 A 25–28.

Принцип сущего – число, предпосылка и определение ἀρμονία, число есть дискретное множество. [Зенон]²³: несоответствие самой этой идеи. (Против единства противоположного, Гераклит!). Целое состоит из частей, их результат. Как они, будучи частями, должны придавать целому как целому качество, целостность, которой нет у них самих?

1. Проблема пространственной величины.
2. Идея соотношения величин вообще.
3. Проблема движения.

ad 1.²⁴ а) Элементы пространственных величин являются непространственными. Как должно происходить накопление непространственного пространства? б) Элементы сами по себе пространственные и находятся в одном месте пространства. Все, что есть, пребывает в пространстве. Тогда и пространство в пространстве, и так до бесконечности²⁵.

ad 2. Состав пифагорейских элементов не дает а) никакой определенной величины вообще, б) или бесконечной: а) из простых нулей величина не становится величиной. К б) если взять величины, ὅμοιοι, то между двумя всегда есть еще одна, и до бесконечности²⁶. Ничего определенного: ничего. Неопределенное: ничто.

ad 3. Движение: а) разложить на элементы, которые не движутся; б) разложить на элементы, в которых сохраняется μεταβολή.

ad 3. а) Движение: воплощение точек в пространстве. Является ли это движением или, скорее, его противоположностью? Сложение слоев создает спокойствие! В каждом Ныне и Здесь, в каждом Теперь, во всем времени, совокупность здесь никогда не дает движения.

ad 3. б) Движение, состоящее из мельчайших движений. Мельчайшие переходы от одного к другому; но внутри того же самого вновь такие. Малейшая близость и бесконечное расстояние. Перед каждым местом, которое нужно пройти, всегда есть еще одно. Движущееся тело вообще не движется вперед. Значит, что медленнее и быстрее невозможно различить. Самое медленное никогда не сможет догнать самое быстрое.

²³ Erg. d. Hg.

²⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 30.

²⁵ Diels 1, 4. Aufl., 19 A 24; 6. Aufl., 29 A 24.

²⁶ Cp. Diels 1, 4. Aufl., 19 B 1; 6. Aufl., 29 B 1.

б) Четыре примера, опровергающих возможность движения

1. στάδιον. «Ты не можешь добраться до конца ипподрома» (οὐκ ἐνδέχεται [...] τὸ στάδιον διελθεῖν²⁷).

2. Ἀχιλλεύς: Ахилл никогда не догонит черепаху²⁸.

3. ἡ ὁῖστος φερομένη ἔστηκεν: «летающая стрела пребывает в покое» (Phys. 239 b 30).

4. χρόνος (ср. Phys. 240 a 1)²⁹.

ad 1. 1. «Ты не можешь добраться до конца ипподрома». Ты не можешь набрать бесконечное количество точек за конечное время. Ты должен пройти половину заданного расстояния, прежде чем пройдешь все это. Это продолжается до бесконечности, так что на любом заданном расстоянии находится бесконечное число точек, и ты не можешь коснуться бесконечного числа из них одна за другой за конечное время. а) заданное расстояние (траектория): разлагается на бесконечное количество точек; б) пройдите конечное число от настоящего (но оно также в основном бесконечно!). Ни один движущийся предмет никогда не сможет пройти какое-либо расстояние, как бы быстро он ни двигался. Ни пространственное расстояние, ни протяженность времени, ни пространство, ни время, но континуум как таковой, συνεχής. Как континуум неопределенное ничто, так совершенно определенное отображаемо ли?

ad 2. Ахилл никогда не догонит черепаху. Сначала он должен добраться до места, откуда вышла черепаха. За это время черепаха продвинется на некоторое расстояние вперед. Теперь Ахиллес должен представить это, и черепаха снова опередит его. Он становится все ближе и ближе, но так и не достигает ее. Всегда остается дистанция. Черепаха, как бы медленно она ни двигалась, всегда преодолевает бесконечное расстояние, которое Ахиллес никогда не настигает. Даже небольшое и все более сокращающееся расстояние остается бесконечным, его невозможно преодолеть за конечное время.

ad 3. Летающая стрела находится в состоянии покоя (пребывания). Ведь когда каждая вещь находится в состоянии покоя, только тогда она занимает равное себе место, так и то, что находится на лету, всегда в каждый момент времени занимает равное себе место, и оно не может двигаться. Каждое

²⁷ Aristoteles, Topica cum libro de sophisticis elenchis. E schedis J. Strache ed. M. Wallies. Leipzig 1923, Θ 8, 160 b 8 sq.

²⁸ Ср. Aristoteles, Phys. Z 9, 239 b 14 sqq.

²⁹ Ср. Burnet, Early Greek, S. 291, Anm. 3; S. 319 f.

мгновение, прямо Ныне, Здесь и Ныне. Все время, сумма движения Ныне, является суммой Отсюда. Нет никакого «отсюда и туда», поскольку это, в свою очередь, бесконечная сумма Отсюда.

Стрела никогда не «пребывает» в какой-либо точке траектории. Бытие = присутствие, поскольку «ныне» здесь, а «ныне» там; ибо летит по траектории. Бытие = присутствие, состояние, противодействие, сопротивление.

ad 4³⁰. «Половина времени может равняться целому»³¹. Даны ряды из $\delta\gamma\kappa\omicron\iota$ – ABC. В и С должны двигаться в противоположном направлении с одинаковой скоростью. В то время, когда все они находятся на одном и том же месте траектории, В имеет в два раза больше точек в С, проходящих через нее, чем в А. Отсюда

t_c здесь = t_a . Но $t_c = t_b = t_a/2$

$t_c = t_a$

Исходное положение:

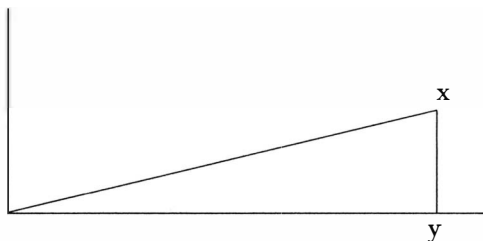
Конечное состояние:

(покой) ... А А

(Движение) ... > В В

(Двигаться) ... < С С

Заданное расстояние в бесконечном числе точек – ср. 1) бесконечное число точек должно быть отображено различными конечными числами – хотя здесь оно может представляться кривой.



Между всеми точками двух отрезков линии разной длины существует четкая и взаимная корреляция. В пространственном расстоянии³², в движении, во «времени».

³⁰ Приложение, послесловие Мёрхена, № 31.

³¹ Дословно переводится как «быть равным двойнику» (d. Hg.).

³² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 31.

Одно и то же явление связано не с пространством как пространством, движением как движением, временем как временем, а с тем, что во всех этих явлениях есть континуум, текущая бесконечность «точки», единицы. И если сей континуум понимать как множественность, совокупность, то это приводит к противоречию. Значит, его следует понимать как *изначальное единство и целостность*, предшествующее этой бесконечной, беспредельной делимости. Единство, целостность, ἀδιαρείτον, συνεχές, continuum, само бытие.

B. Bolzano, Paradoxien des Unendlichen. Hrsg. aus dem schriftl. Nachl. d. Verf. v. F. Prihonsky. Leipzig 1851.

G. Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen. Leipzig 1883.

H. Weyl, Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis. Leipzig 1918.

B. Russell, A. N. Whitehead, Principia Mathematica, Bd. I–III. Cambridge 1910–13.

с) Признание философии Зенона

Сложность заключается не во времени и пространстве, а в континууме. Континуум: бытие. Что будет выявлено со временем. Но бытие – прежде всего пространство, время, величина, поскольку его нельзя интерпретировать через время. «Во времени»: здесь «время» само как сущее, οὐσία *Аристотеля*. Когда мы говорим: бытие связано со временем, мы имеем в виду «время» в *первоначальном* смысле, из которого вытекает время в вульгарном понимании, без того, чтобы это происхождение стало ясным.

И хотя аргументы Зенона по форме и отрицательны, но все же при ближайшем рассмотрении отчетливее высвечивают само бытие. Continuum – феномен, в равной степени лежащий в основании пространства с вульгарным временем.

§ 24. Мелисс Самосский³³

Прежде всего фрагмент 7³⁴: бытие есть абсолютно однородная масса, без различия плотного и тонкого, пустого и полного, ничего «рядом» и «кроме», ему «нет предела».

Фрагмент 8³⁵ в более четкой форме восходит к предложению αἰσθήσις и δόξα, согласно чему они вообще не позволяют продвинуться к бытию сущего. Тем не менее, Мелисс сталкивается с крайним следствием тенденции основных возможностей и условий, для чего достаточна наука об этих многообразиях.

Проблема бытия: критическая наука онтологическая, позитивная наука – онтична. Стремясь к бытию, она в то же время цепляющаяся за сущее. С одной стороны, невозможность какой-либо науки об этом [бытии]³⁶ и в то же время стремление к его исследованию.

³³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 32.

³⁴ Diels I, 4. Aufl., 20 B 7; 6. Aufl., 30 B 7.

³⁵ Diels I, 4. Aufl., 20 B 8; 6. Aufl., 30 B 8.

³⁶ Erg. d. Hg.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Новая натурфилософия: Эмпедокл, Анаксагор
и атомистика§ 25. Бытие и многообразие изменяющегося
сущего в новой натурфилософии

Наука¹ о сущем в смысле многообразного и изменяющегося – невозможного *ἓν*: единство и единственность, целостность, неизменность. Единство и целостность, вообще онтологическая тенденция характеристики бытия, должны быть установлены, и в то же время это путь к исследованию сущего. Идея бытия установлена. Но не может ли само сущее пониматься структурно более богатым, так что, будучи разумеемым таким образом, оно все же удовлетворяет в своем онтологическом понятии элеатской идее бытия? Данная идея бытия предстает руководством. νοεῖν, λόγος, она – κριτήριον того, что есть и чего нет. Но в то же время тенденция σφῆζειν τὰ φαίνόμενα – к «спасению явлений», иными словами, возвращению человеку его собственного права на то, что проявляется в нем самом, и как оно проявляется. Это соответствует более четкому пониманию опыта, чувственного восприятия, что некогда чувства и каждое из них имели право на существование².

Анаксагор, в свою очередь, подчеркивает принципиальную ограниченность чувств и преимущество νοῦς и λόγος, ὅλ' ἀφαιρούμενος αὐτῶν οὐ δύνατοί ἐσμεν κρίνειν τὰ λεγόμενα³ – «из-за их слабости мы не в состоянии отличить сущее, обрета его в нем самом».

Левкипп⁴. Противоположность и единство исключают друг друга: Парменид – и объединяются; Гераклит⁵, но в обоих случаях нет конкретной науки о сущем; у Парменида нет сущего в строгом понятии бытия, а у Гераклита есть сущее в строгом понятии бытия. Поразительно: до сих пор только бытие или сущее в простом описании. У старшего натурфилософия,

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 33.

² Diels I, 4. Aufl., 21 B 4, V. 9 sqq.; 6. Aufl., 31 B 3, V. 9 sqq.

³ Diels, Bd. I, 4. Aufl., 46 B 21; 6. Aufl., Diels, Band II (i. w. zit.: Diels II), 59 B 21.

⁴ Diels II, 4. Aufl., 54 A 7; 6. Aufl., 67 A 7: Aristoteles, De generatione et corruptione, A 8, 324 b 25 sqq.; vgl. Phys., Met. A; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 33.

⁵ Ср. выше.

хотя и имеет происхождение, но не находится на уровне проблемы бытия. Характеризуя обзор *Аристотеля*, мы указали на положение о достаточном основании, принципе исследования, почему нечто есть, а чего, наверное, и нет⁶. *Левкипп* всегда указывал: οὐδὲν μᾶτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης⁷ – «ни одна из вещей не возникает случайно, но все возникает по определенной причине и в силу необходимости». αἰτιολογία⁸, взгляд на взаимосвязь основания: причина и полагание основы, только с этой взаимосвязью сущее в своем бытии. φαίνόμενον: проявляемое есть сущее, заложенное относительно своего бытия. Не чистая противоположность бытия, тщетная видимость, но сущее в своем бытии. Не бытие само по себе, в уединенном покое, а бытие сущего. Но в смысле *греческой идеи бытия: существующее, постоянно присутствующее, но теперь как постоянная причина перемен*.

а) Это не отождествляется с бытием, но предстает постоянным элементом, лежащим в основе изменения» «elementum», στοιχεῖα⁹. б) Само изменение не как возникновение и исчезновение, но теперь в отношении элементов как постоянное смешение и разделение. Сохранение целого в многообразии возможных изменений. ср. Эмпедокл, Frgm. 8¹⁰; Анаксагор, Frgm. 17¹¹.

Бытие подвержено стихиям. Становление же понимается как расслоение и смешение этих элементов, как разделение и умножение. При этом элементы изначально постоянны, смешение и разделение – лишь одна из возможностей.

ρίζωματα¹², «корни», σπέρματα¹³, «семена», στοιχεῖον. Основание и элемент формальны, а различается конкретность: изначально в обеих идеях нет ничего предопределенного. Эмпедокл: огонь, вода, земля. Воздух¹⁴. Анаксагор: каждое бытие переходит в другое. «Все складывается из всего»¹⁵. Качеств, а не материи, бесконечно много и бесконечно разнообразно. На са-

⁶ См. выше § 13 и § 14.

⁷ Diels II, 4. Aufl., 54 B 2; 6. Aufl., 67 B 2.

⁸ Ср. Diels II, 4. Aufl., 55 B: Demokritos, Frgm. 118; 6. Aufl., 68 B 118.

⁹ Plato, Theätet, 201 e sqq.

¹⁰ Diels I, 4. Aufl., 21 B 8; 6. Aufl., 31 B 8.

¹¹ Diels I, 4. Aufl., 46 B 17; 6. Aufl., II, 59 B 17.

¹² Empedokles, Diels I, 21 B 6; 6. Aufl., 31 B 6.

¹³ Anaxagoras, Diels I, 46 B 4; 6. Aufl., II, 59 B 4.

¹⁴ Diels I, 4. Aufl., 21 B 17; 6. Aufl., 31 B 17.

¹⁵ Diels I, 4. Aufl., 46 B 6; 6. Aufl., II, 59 B 6.

мом деле каждая отдельная вещь есть лишь *определенное созвездие* целого, воплощение существующих возможных качеств. К сим соответствующим созвездиям привязаны названия.

πανσπερμία¹⁶, «совокупность всех семян».

Демокрит: σοκότη, «ложное» познание, γνησίη, «истинное» познание¹⁷.

Атомы: σχῆμα, τάξις, θέσις¹⁸.

Элемент, основа, отношение. Эмпедокл: любовь — ненависть¹⁹, σφαῖρος²⁰ — κόσμος²¹.

Анаксагор: νοῦς²².

Атомистика: ὑποχείμενον. Упорядоченность целого возможных мест, *пустота*²³. Это упорядочение мест также является бытийным, это пустота, в которую может переместиться то или иное. ὑποχείμενον и κενόν, «субстрат» и «измерение» входят в необходимый состав чередования и движения. У κενόν тоже есть ὑλόστασις и φύσις. Демокрит: μή μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι²⁴ (δεῖς, δὲν / οὐδεὶς τίς).

Здесь, следуя идее бытия Парменида, все, что принадлежит к возможной природе, включается в бытие; нечто вроде схемы природы вообще. Парменид не в отдельной вещи, а Демокрит — в системе, но и Парменид — в целом, но только в чистой неизбирательной самостоятельности присутствия. С другой стороны, Демокрит равно формулирует конститутивные моменты движения.

Что затрудняет изложение, так это промежуточное положение вышеуказанных философов между учением о бытии Парменида и рассуждениями о бытии в духе старой натурфилософии; кроме того, с каждым понятием легко сказать как слишком много, так и слишком мало: риск сближения с современным естествознанием, но в то же время грубого отождествления с Фалесом и т. п. Вчерашняя попытка охарактеризовать своеобразное в смысле вопроса: как то, что в самом сущем проявляется в качестве строения

¹⁶ Cp. Diels I, 4. Aufl., 46 A 45; 6. Aufl., II, 59 A 45: Aristoteles, Phys. Γ 4, 203 a 21 sq.

¹⁷ Cp. Diels II, 4. Aufl., 55 B 11; 6. Aufl., 68 B 11.

¹⁸ Cp. Diels II, 4. Aufl., 54 A 6 (Leukippos); 6. Aufl., 67 A 6: Aristoteles, Met. A 4, 985 b 13 sqq.

¹⁹ Cp. Diels I, 4. Aufl., 21 B 17; 6. Aufl., 31 B 17 und 4. Aufl., 21 B 26; 6. Aufl., 31 B 26.

²⁰ Diels I, 4. Aufl., 21 B 27 u. 28; 6. Aufl., 31 B 27 u. 28.

²¹ Frgm. 26, V. 5; см. выше прим. 19.

²² Diels I, 4. Aufl., 46 B 12; 6. Aufl., II, 59 B 12.

²³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 33.

²⁴ Diels II, 4. Aufl., 55 B 156; 6. Aufl., 68 B 156.

бытия, в то же время снова не достигает онтологической определенности, присущей, например, *ἔν Парменида*.

§ 26. Проблема познания в новой натурфилософии

λόγος²⁵ предстает инстанцией охвата, но αἰσθήσις в каждом случае располагает собственным правом. Рассматривается функция λόγος и νοῦς, но не способ постижения бытия: скорее, в этом заключается основная трудность систематики. *Познание возможно только путем сопоставления равного с равным* (см. *Парменид*: одно и то же есть как познаваемое бытие, так и познающее бытие)²⁶. Обратное излучение. Эмпедокл: Мы познаем все только в том случае, если сами, соответственно, физически однородны²⁷. *Демокрит*: εἶδολα²⁸ – ἐπιρυσμίη²⁹ Frgm. 7, 8, 9, 10³⁰. Обратное воздействие способа познаваемого бытия на познающее бытие: оно само лишь ткань – атомы огня, обладающие высшей подвижностью. Самопознание – всего лишь процесс в самой вселенной, того же рода бытие, что и вышеназванное.

Так что здесь возвращение. С другой стороны, дальнейшее проникновение в структуру сущего одновременно недооценивает бытие, в которое оно проникает. Отсюда должно отметить: нами встречен функционал постижения νοῦς, λόγος, но *не осмыслено бытие*. Это разногласие продолжается и в дальнейшем, когда способ познания бытия и вообще всех видов образа действия становится все более очевидным. Декарт, Кант, Гегель.

²⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 34.

²⁶ Ср. Diels I, 4. Aufl., 18 B 5; 6. Aufl., 28 B 3.

²⁷ Ср. Diels I, 4. Aufl., 21 B 109; ср. 21 B 106; 6. Aufl., 31 B 109; ср. 31 B 106.

²⁸ Ср. Diels II, 4. Aufl., 55 B 10 a; 6. Aufl., 68 B 10 a.

²⁹ Diels II, 4. Aufl., 55 B 7; 6. Aufl., 68 B 7.

³⁰ Diels II, 4. Aufl., 55 B 7-10; 6. Aufl., 68 B 7-10.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Софистика и Сократ

§ 27. К общей характеристике софистики

1. Вопрос о бытии мира, природы. 2. Вопрос о бытии человеческого тут-бытия¹.

От первого ко второму переход через софистику. То, что периодизация по содержанию просто гласит: основное внимание уделяется миру или бытию – показывает ретроспективный взгляд, поскольку здесь уже есть νοῦς, λόγος познание, постижение, дух, душа. Истина. Там, где вообще есть философское размышление, там, очевидно, всегда спрашивают о мире и тут-бытии, тут-бытии и мире. Чем радикальнее одно, тем отчетливее целое.

В софистике размышление переходит от созерцания мира к интерпретации тут-бытия, его возможностей познания и образа действия – морального, политического. Истина и ложь, правильное и неправильное: решение об этом по субъективному убеждению. И хотя подобная интерпретация все еще осуществляется средствами предшествующей натурфилософии, Гераклита и, соответственно, Аристотеля, она все еще остается в силе. Элеаты. Мы уже видели постоянное обратное излучение идеи бытия к постижению самого познания. С научной точки зрения софистика не является продуктивной в положительном смысле. Она еще сама по себе не делает бытие тут-бытия предметом действительно исследуемой работы. Она отрывается от предыдущих, но обнаруживает для образовательного сознания новое возможное тематическое поле. Различение: донаучных знаний и образовательного интереса с научной тематизацией. Наука софистика относится к 1-му периоду, а когда речь идет о бытии, то принадлежит ко 2-му, не являясь ни тем, ни другим, но служа переходом.

Главные представители *старой* софистики²:

Протагор из Абдеры

Горгий из Леонтин (Сицилия)

Гиппий из Элиды

¹ Ср. о периодизации выше в § 7.

² Материал по старой софистике полностью у Diels II, 4. Aufl., 73 b sqq.; 6. Aufl., 79 sqq.

Продик из Кеоса

Аноним Ямвлиха (отрывок из него в «Протрептике» неоплатоника Ямвлиха)

Δισσοὶ λόγοι (Διαλέξεις)

Из круга *новых* софистов: Антифон (Ἀλήθεια).

σοφιστής – «сведущий и знающий», «разумеющий», ср. σοφός, σοφία³. Понятие, изначально не обозначающее философского направления и школы, но и не несущее уничижительного смысла. Только около 450 г. до н. э. значение этого термина сужается не путем теоретического нового определения понятий, а благодаря тому, что знающие и сведущие приобрели особое значение в науке и в практически ведущих политических делах. Подъем демократии после персидских войн не только открыл для отдельных людей новые возможности для участия в общественной жизни, но и потребовал более высокого и безопасного образования. Это было необходимо учителю. Учителями как раз оказались софисты. Понадобились не только теоретические знания, но и практические, политические, исторические, а прежде всего форма общественной действенности: речь. Отсюда и риторика в Народном собрании, на совещаниях, но также и в суде, на крупных государственных процессах. В связи с чем возникла эристика, техника ведения спора. И то и другое привело к тому, что λόγος, διαλέγεσθαι, сделался необходимым для овладения. Здесь софисты поставили перед собой позитивные задачи и внесли положительный вклад не только в распространение образования, но и в жизнь, *новые вопросы, критику*.

Характеристики философского образования: в этом отношении преподавание велось за плату, в то время как в остальном философское образование оставалось бесплатным. Со стороны философов софисты казались торговцами ложной мудростью, стремящимися к наживе, бегущими за молодостью и рекламирующими себя, ловцами людей, рыболовами. Благодаря философской критике Платон отодвинул на второй план положительные заслуги софистов. Они казались лишь губителями молодости, истинного образования и нравственности. Софистика: произвольное опровержение, искажение или ложное доказательство и правдоподобие нечто истинного при помощи ложных оснований.

Размышление о жизни и руководство ею не через оракулов, обычаи, страсть и настроение момента, а через *разумеющее осмысление*. Больше не

³ Ср. выше, § 9.

верить и подражать, а самому формировать мнение и получать к нему доступ. Против νόμος, «происхождения», за φύσις, «постоянные изменения». Просвещение, образование, παιδείειν. Красноречие, риторика; топики: различные точки зрения, τόποι, с помощью которых постигаемый предмет может пониматься. Диалектика: видеть нечто с разных сторон, а не абсолютизировать одну из них. Ὑμεῖς δέ ... Тот, кто лжет, говорит то, чего нет; чего нет, того нельзя сказать; поскольку никто не может лгать⁴. Сама преподавательская деятельность вскоре приняла такую форму: с помощью искусной речи и уловок ослеплять и навязывать слушателям определенные мнения и намерения.

§ 28. Протагор

Положение homo-mensura: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν⁵. ἄνθρωπος как отдельное, а не человечество по отношению к животному. Субстанциальная разумность, самосознающий разум в человеке. Ср. Платон, «Теэтет»: οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ γὰρ⁶. При одном ветре одному холодно, другому нет. Отсюда мы не можем сказать, холоден ветер сам по себе или не холоден. πρὸς τι – то, что когда-либо проявляется одному человеку, будучи истинным, самим сущим; и каждый проявляет себя перед другим по-разному. Гераклит: ибо все, в том числе и отдельное бытие, находится в постоянном изменении в себе и по отношению к другому. Постоянно меняются не только предметы познания, но и само познание. Способ познания бытия такой же, как и способ познания сущего⁷. Fragment 7: «Линии, воспринимаемые чувственно, не относятся к тому же типу, что и линии, которые геометр имеет в качестве объекта, в этом смысле нет ничего, что можно было бы испытать, кроме прямых или кривых. Окружность касается касательной не только в одной точке»⁸.

αἰσθησις-учение Протагора в «Теэтете» Платона воспринято положительно⁹.

⁴ Plato, Euthydem 283 c 8 sqq.

⁵ Diels II, 4. Aufl., 74 B 1; 6. Aufl., 80 B 1: Plato, Theätet 152 a 2-4.

⁶ 152 a 6-8.

⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 35.

⁸ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 74 B 7; 6. Aufl., 80 B 7: Aristoteles, Met. B 2, 997 b 35 sqq.

⁹ 152 a sqq.

*Диалектика*¹⁰, *риторика*.

Языковая критика (ὀρθοέπεια)¹¹. Классификация родов имени, предложений: διεῖλε τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχολήν (просьба), ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (οἱ δὲ εἰς ἑπτὰ· διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (повеление). Согласно другим, это семь форм¹². Протаγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σφευή¹³.

Просвещение: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἰσὶν οὐθ' ὥς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντά με εἰδέναι, ἢ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου¹⁴.

§ 29. Горгий

Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως¹⁵. Мнения расходятся относительно содержания и цели одного сочинения. Одни считают, что здесь приводится лишь пример преувеличенной диалектики и софистики; другие видят в этом позитивные и серьезные соображения, правда, не без сильного влияния формального искусства рассуждения. Аристотель, Πρὸς τὰ Горγίου¹⁶: невозможно предположить, что Аристотель писал против простого говоруна.

Содержание сочинения в трех тезисах¹⁷: 1) это ничто; 2) если бы было нечто, то оно было бы непознаваемо; 3) если бы и было нечто, и оно было бы познаваемо, то познание этого сущего не могло бы быть сообщено, не могло бы быть высказано и истолковано.

¹⁰ Cp. Aristoteles, Met. Γ 4, 1007 b 22 sq.

¹¹ Cp. Diels II, 4. Aufl., 74 A 26; 6. Aufl., 80 A 26: Plato, Phaedrus, 267 c 6.

¹² Diogenis Laertii de vitis IX, 53 u. 54, in Diels II, 4. Aufl., 74 A 1, S. 220; 6. Aufl., 80 A 1, S. 254.

¹³ Aristoteles, Ars Rhetorica. Iterum ed. A. Roemer. Leipzig 1914, Γ 5, 1407 b 6 sqq. in Diels II, 4. Aufl., 74 A 27; 6. Aufl., 80 A 27.

¹⁴ Diels II, 4. Aufl., 74 B 4; 6. Aufl., 80 B 4.

¹⁵ См. Diels II, 4. Aufl., 76 B 3; 6. Aufl., 82 B 3: из Sextus Empiricus, Adversus mathematicos VII, 65 sqq.; Приложение, послесловие Мёрхена, Nr. 36.

¹⁶ Opera. Ex recogn. I. Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Berlin 1831, Vol. II, 979 a 12–980 b 21; F. W. A. Mullach, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis. Conj. ed. rec. interpr. Berlin 1845, S. 62–79; Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus. Ed. H. Diels. In: Abhandl. d. Königl. Akad. d. Wiss. z. Berlin aus den Jahren 1899 u. 1900. Berlin 1900, Philosophisch-historische Classe, Abh. I, S. 1–40.

¹⁷ Sextus Empiricus, Adversus mathematicos VII, 66.

Отрицается бытие сущего, познаваемость бытия, сопричастность познанию.

ad 1. Бытие. εἰ γὰρ ἔστι (τι) – «если есть»¹⁸. Это ничто. а) Чего нет, того нет. б) Сущего нет. аа) Отсутствие вневременного; bb) либо установившегося; cc) либо того и другого сразу. с) Сущее должно быть либо Единым, либо множеством; оно не может быть ни тем, ни другим. d) Точно так же и то и другое не может быть одновременно.

ad 2. Замышленное должно быть; небытие не может быть задумано.

ad 3. Каждый символ различается с обозначенным. Слова – суть нечто иное, как цвета. Ухо никогда не услышит цвета. Как вообще должно мнить-ся одно и то же в двух разных «субъектах»?

§ 30. Другие представители софистики

а) Гиппий из Элиды

Известен математическими, астрономическими, геометрическими познаниями. Ему хорошо доверяли περὶ τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν¹⁹ Преподавание греческого образования. В основополагающих морально-политических воззрениях он не представляется столь крайним, каким желал бы казаться по диалектическим, теоретическим положениям других софистов.

б) Продик Кеосский²⁰

Различение слов, имеющих отношение к смыслу; проблема значения; выражение²¹. Сократ неоднократно, хотя и не со всей серьезностью, называет себя его учеником.

От него переданы характерные тезисы по просвещенной позиции софистики, а именно.

¹⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. K. L. Michelet, 2. Band. Hegel W W, 14. Band. Berlin 1833, S. 37 ff.

¹⁹ Plato, Hippias minor 285 d 1 sq.

²⁰ Cp. Plato, Protagoras 315 d 1 sqq.

²¹ Plato, Euthydem 277 e 3 sqq.

Божеством почитается все, что приносит пользу людям: солнце, луна, река, источник, хлеб, вино, вода, огонь²². Предшественником последнего является критика народной религии Эмпедоклом и Демокритом.

Страх смерти необоснован. Поскольку смерть есть то, что не касается ни живых, ни умерших; первых – не потому, что они еще живы; а последних – не потому, что они больше не живы. Пока живущий жив, смерти не существует; когда он перестает жить, у нее нет возможности существовать.

с) Аноним Ямвлиха²³

Выдохшаяся просветительская мудрость, не имеющая философского значения; просто характерная для процесса все большей популяризации положений софистов.

d) Δισσοὶ λόγοι²⁴

Тезисы, антитезисы: τὰὐτόν – οὐ τὰὐτόν; в оношении ἀγαθόν и κακόν: болезнь – зло для больного, болезнь – благо для врача. Относительность рассмотрения.

Поучительность добродетели: аргументы, выдвинутые против нее, не выдерживают критики. Ясно, что круг вопросов, которые *Сократ* задавал другим способом, уже известен.

§ 31. Сократ

а) Биография и нахождение источника

Родился около 470 г., сын скульптора *Софрониска* и повитухи *Файнаретты*. 427 Νεφέλαι Аристофана, известная личность в городе. Трижды участвовал в походах, беден, отказывался от всякой общественной деятельности.

В 399 году *Анит*, *Мелет* и *Ликон* представили перед судом [Обвинение]²⁵: развращение молодежи; неверие в богов города; вера в новых демонов.

²² Cp. Diels II, 4. Aufl., 77 B 5; 6. Aufl., 84 B 5 ex: Cicero, De natura deorum I, 118; Sextus Empiricus, Adversus mathematicos IX, 18.

²³ Diels II, 4. Aufl., 82; 6. Aufl., 89.

²⁴ Diels IT, 4. Aufl., 83; 6. Aufl., 90.

²⁵ Erg. d. Hg.

В суде он отказался от каких-либо уступок. Он отказался совершить побег, подготовленный друзьями. Он выпил чашку яда болиголова в их присутствии после того, как убедил их в необходимости своих действий.

Сегодня взгляды Сократа все еще неоднозначны и неединодушны. Причина тут в перечне источников: 1) «Воспоминания» Ксенофонта²⁶, «Апология», Симпосион²⁷; 2) Диалоги Платона²⁸; 3) некоторые сведения Аристотеля; 4) «Облака» Аристофана²⁹.

К. Йозль³⁰ ссылается на Аристотеля, Е. Дюринг³¹ на Ксенофонта, Дж. Бернет³² на Платона, Х. Майер³³ выступает посредником между ними.

б) Значение Сократа для понимания тут-бытия вообще

Разница³⁴ между тем, что мы действительно понимаем и чего не понимаем. Незнание по сравнению со всезнанием и поспешностью обычного разума. Присвоение подлинного знания по сравнению с внешним пересказом и сомнительность самого очевидного и близкого по сравнению с искусственной проницательностью. Без предвзятого тезиса само знание: что это такое, к чему мы стремимся в познании. Обозначение.

Тенденция к оправданию знания как такового, положительная. Опять же, ориентация, наиболее близкая к ремесленной деятельности, ποιησις – τέχνη – εἶδος, ἔργον μετὰ λόγου. Изготовленное раньше служило руководством для истолкования мира. Теперь это выход для осознания того, что в нем заложено. Нечто в своей основе, почему оно есть и может быть таковым, из того, что оно есть, τί. То, что нечто уже было сущностью до всякой реальности в ее возможности. τί (εἶδος) есть первично обнаруженное, из

²⁶ In: Xenophontis opera omnia. Recogn. E. C. Marchant, Bd. II, Oxford 1900 f.

²⁷ а.а.О.

²⁸ In: Platonis opera. Recogn. I. Burnet. Oxford 1899 ff.

²⁹ Νεφέλαι. In: Aristophanis Comoediae.

³⁰ K. Joel, Der echte und der Xenophontische Sokrates. 3 Bde. Berlin 1893–1901, 1. Band, S. 203–312.

³¹ E. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig 1878, S. 81 f.

³² J. Burnet, Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato. London 1920, S. 128, 149 f.; ders., Platonism. Berkeley (Calif.) 1928, S. 18 f.

³³ H. Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913, Erster Teil. Die Quellen, S. 4–156.

³⁴ Приложение, послесловие Мёрхена, № 37.

которого все остальное сущее и связанное с ним приобретает свою яркость и прозрачность.

Все действия требуют прозрачности по сравнению со слепыми действиями. Смотреть и видеть то, к чему стремишься. Отсюда понимается возможность, *осознание бытия*, пригодность, «добродетель», ἀρετή. Осознание бытия в соответствующих положениях, обстоятельствах. Осознавать бытие и понимать можно только как это знание. Добродетель есть знание, ἀρετή – это φρόνησις.

с) Значение Сократа для научно-философских исследований³⁵

Сократ: всегда отталкиваться от причины и сущности, пробуждать понимание этого, насаждать инстинкт. Никакого нового содержания, области, направления в философии. Он оставил все как есть, но в глубине души был потрясен: новая *возможность* и, следовательно, радикальное требование знания и *обоснования знаний*. Факт: никаких научных результатов, и все же революция в науке, так что Платон и Аристотель стали возможны благодаря ему. Важность методологического определения была раз и навсегда продемонстрирована здесь в истории знания и исследования. Метод – это не техника, а видение сути вещей и возможность их обнаружения и определения.

Метод Сократа по Аристотелю³⁶: 1. ἐλαττικὸς λόγος (ср. 1078 b 28), «направлять», ἐπαγωγὴ в λέγειν, рассматриваемое как нечто, первичное видение τίς; 2. ὀρίζεσθαι καθόλου (1078 b 28 sq.), «очерчивать» выделенное таким образом и определять его соответствующие строение и структуру.

Майевтика: она должна выявить недействительность и помочь другим избавиться от заложенной в них самих *возможности понимания*. Майевтика есть противоположность передаче знаний.

До сих пор также имели место доказательства, обоснования, рассуждения о познавательном образе действия, но теперь понятие как таковое *понимается* явно и как понятие: λόγον δίδοναι, выразительно исследуя и устанавливая основу в качестве основы. Постигание сущности никак не совокупность многообразно обнаруживаемых свойств, а *постижение априори*. Вариация, изменение – то, что при этом сохраняется. Само постигающее;

³⁵ Приложение, послесловие Мёрхена, № 38.

³⁶ Met. M 4, 1078 b 27 sqq.

«всеобщее», καθόλου, универсальное – оно само сущее или нет, только значение, и что сие выражает? λόγος: понятие, значение, смысл. *Бытие и смысл.*

Сократ не был этиком и отвергал натурфилософию, но он заботился о понимании знания и действия бытия вообще. Его не интересовали ни определенные области познания природы, ни определенные содержательные этические установки, ни даже особая система ценностей с особым их порядком. Сократ мыслил слишком радикально, чтобы заикливаться на подобной случайности: теоретик, практик, диалектик, этик, пророк, философ, религиозный деятель. Сократ становится гораздо более очевидным из работ Платона и Аристотеля и при сравнении их философской проблематики с предшествующей философией, чем если бы мы пытались собрать картину из него самого.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Биография, литература и общая характеристика платоновской постановки вопроса

§ 32. Биография, источники и литература

Биография в голых датах: родился в Афинах в 427 г. до н. э. Сын *Аристона* и *Периктионы*. В юности сочинял драмы. Обратился к политике. Философия [была впервые преподана ему]¹ последователем Гераклита Кратилом. Около 406 г. знакомство с Сократом. Меньшие диалоги. 399 г. до н. э. Смерть Сократа. До 388 г. совершил путешествия: Мегара (как сократик), Египет, Италия, Сицилия. Математика и медицина. 387 г. – основание Академии. 366/65 гг., 361 г. еще две поездки в Сиракузы, чтобы воплотить в жизнь свои политические идеи. Умер в 347 до н. э.

Сочинения: «Апология», 34 диалога, ряд писем, несколько стихотворений.

Платонические вопросы: подлинность диалогов, установление времени их написания, хронология; проблема содержания: философское развитие Платона.

Передача:

1. Многочисленные папирусы, весьма древние, свидетельствуют лишь о том, что состояние текста в том виде, в каком его представляют новые рукописи, восходит к очень давним временам. Здесь уже существенные огрехи.

2. Средневековые рукописи.

3. Косвенная передача: цитаты в Схолиях, комментариях.

¹ Erg. d. Hg.

Издания:

Henricus Stephanus, Platonis Opera quae extant omnia, ex nova Joannis Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata. Genf 1578; после номеров их страниц приводятся, например, Phaedrus 275 d.

Platonis dialogos selectos. Rec. et comm. in usum scholarum instr. G. Stallbaum. Ab Bd. IV, 2: Platonis opera omnia. 10 Bde. Gotha u. Erfurt 1827–1860.

Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recogn. C. F. Hermann. 6 Bde. Leipzig 1869 ff.; neu bearb. v. M. Wohlrab. Leipzig 1877–1887.

I. Burnet, Platonis opera. Tomus I–V. Oxford 1899–1906. Лучшее критическое издание.

M. Croiset u. a., Platon, Oeuvres completes. Texte etabli. Collection des universités de France. 13 Bde. Paris 1920 ff.

Письма:

Die Briefe Platons. Hrsg. von E. Howald. Zürich 1923.

Переводы:

Platons Werke. Übers. v. F. Schleiermacher. 6 Bde. in 3 Theilen. 3. Aufl. Berlin 1855–1862.

Platons Werke in Einzelausgaben. Übers. u. erl. v. O. Apelt. Leipzig 1911 ff.

Литература:

K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend. Heidelberg 1839.

W. Windelband, Platon. 6. Aufl. Stuttgart (Frommans Klassiker der Philosophie) 1920.

H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Leipzig 1905.

C. Ritter, Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. In zwei Bänden. München 1. Bd. 1910, 2. Bd. 1923.

P. Natorp, Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1903, 2. Aufl. 1921.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, 2 Bde., 1. Band: Leben und Werke. 2. Band: Beilagen und Textkritik. Berlin 1919, 2. Aufl. Berlin 1920.

§ 33. Общая характеристика платонической постановки вопроса

Учение Платона об идеях²: сим характеризуется его философия. На самом деле, если придерживаться данного слова, кажется, что происходит нечто совершенно иное. Это только видимое. Новым является то, что старая тенденция предшествующей философии понимается более радикально. Сократ: вопрос о сущности, понятии, τί ἐστίν, «что есть» это, всякое сущее? Платон: что такое бытие вообще? Вопрос о сущности сущего как сущего вообще – о бытии!

εἶδος, «внешность» – это нечто, отображающееся в себе самом. В качестве чего проявляется сущее как сущее? Поиск идей: спрашивать о бытии сущего. Это фактическое содержание проблемы идеи. Не учение об идеях само по себе как особое философское мнение, чтобы затем связать его с предшествующей философией, а старый вопрос на более прозрачной основе сократовского вопроса. Только оттуда, из фактического содержания «учения об идеях», бытия сущего, можно понять, как и почему возникла обычная проблема учения об идеях.

Мотивы: постановка вопроса о бытии сущего столь же универсальна, сколь и принципиальна: все сущее в своем бытии, и именно в этом отношении оно должно быть познано. Отсюда следует, что такая задача определяется: 1) способом переживания сущего вообще; 2) направлениями теоретического познания сущего; 3) господствующим и доступным пониманием бытия вообще³.

Почему εἶδος, «внешность», «образ»⁴.

1. С точки зрения восприятия люди обладают глазами. Им свойственно показывать себя в первую очередь.

2. Форма есть то, что держится вместе, она – не сумма собранных вместе частей, а сам закон соединения. *Прежде, чем.*

3. То, что формирует каждую отдельную фигуру. Формирование порядка. Схема, а именно ее *принцип, масштаб. Постоянное.* μετέξις. Здоровье.

4. Такова же вселенная сущего. Небо, сфера, круговорот звезд. Все сущее имеет такой изначальный отпечаток. *Универсальность, определенность.*

5. Это то, что остается неизменным. Познаваемое. Математическая наука основана на природе, но не получена из нее и из нее как таковой.

² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 39.

³ Ср. Повторение – ниже.

⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 39.

6. Нечто само по себе, τόπος – ὑπερουράνιος⁵, *Трансцендентное*. Бытие сущего.

Идеи: χωρισμός, ὄντως ὄν. Бытие сущего само есть сущее, и притом реальное сущее. Таким образом, бытие вообще является производным; отношение между обоими.

*Платонизм*⁶: постановка вопроса, теория и мировоззрение, которые ориентируются, придерживаются или стремятся преодолеть это фундаментальное противоречие.

Становление, изменение	(его) Состав
Отдельное	Общее
Случайное	Закон
Природа	Дух
Временное	Вечное
Чувственное восприятие	Логико-понятийное познание
Условное	Безусловное

Теория двух миров, μέθεξις, μεταξύ.

Повторение

Идея: интерпретация сущего по отношению к его бытию. Учение об идеях – онтология, эйдос: эйдетика, «эйдетическая редукция»⁷, феноменология. Термин «эйдетика», заимствованный из психологии, не имеет ничего общего с философской проблематикой.

Мотивы выделения εἶδη в зависимости от значения: образ, закон, упорядоченное целое, норма, постоянное. χωρισμός μέθεξις. Платонизм.

⁵ Ср. Phaedrus 247 с 3.

⁶ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 39.

⁷ Ср. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I. Halle/Saale 1913, S. 4.

ВТОРАЯ ГЛАВА

Более конкретное определение проблемы бытия у Платона

Согласно этой общей характеристике платоновской постановки вопроса, мы хотим сформулировать ее более определенно. Тройственной:

1. Почва и круг проблематики бытия.
2. Центр идейной проблемы.
3. Основная проблема онтологии.

§ 34. Почва и круг проблем бытия¹

а) Постижение бытия и его понимание в «Politeia»

Вопрос о бытии включает в себе: 1) опыт сущего; взгляд на бытие.

К 1): переживание сущего: каково сущее, общая область сущего?

ἐπιστήμη –	математика, медицина: природа
ποίησις –	мироздание в целом
πρᾶξις –	действенность, история
πόλις –	конкретность и государство

Повсюду в сущем пребывают «идеи», т. е., поскольку мы вообще *переживаем* сущее как сущее, не оказываясь слепо во власти сущего, уже имеет место понимание бытия. Не случайно в «Politeia» («Государстве») встречаются такие рассуждения, как о разделении сущего и возможных способах его постижения².

πολλὰ καλὰ, πολλὰ ἔμαστα. αὐτὸ καλόν, «само прекрасное как таковое»; κατ' ἰδέαν μίαν; ὃ ἔστιν – «что сие есть». ἔμαστον – «соответствующее отдельное», это.

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 40.

² Res publ. VI, 507 b sqq.; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 40.

ὁρᾶσθαι	νοεῖσθαι
увиденное глазами	воспринятое, постигнутое
	в разумении
ἀκοή, αἴσθησις	вообще
αἰσθητά	
τρίτον γ' ὅψις (507 e 1 sq.)	καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ
	τὸ ὄν (508 d 5)
φῶς (507 e 4)	что освещает открытость
	и бытие
ἥλιος (ср. 508 a 7)	что освещается <i>пониманием</i>
	<i>бытия</i>
ὅψις – ἡλιοειδέστατον (508 b 3)	
αἴτιος ὅψεως (ср. 508 b 9)	ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (ср. 508
	e 2 sq.)
τοῦ ἀγαθοῦ ἔργονον	ἀλήθειαν περέχει (509 a 7)
(508 b 12 sq.)	ἀλήθεια, ἐπιστήμη (ср. 508
	e 3 sq.), ἀγαθοειδῆ (509 a 3)
ὁρατόν (509 d 4) ³	νοητόν (509 d 4)

«Срез»: τομή (ср. 510 b 2), τμήματα (509 d 7)

1. εἰκόνες (509 e 1) – «образы», νοητόν [...] εἶδος
в которых проявляется сущее (511 a 3)

σῆμα, φαντάσματα (510 a 1) –
«отражения», отблески на воде,
на поверхности плотные, гладкие,
блистающие тела.

2. ὃ τοῦτο ἔοικεν (510 a 5), это
сама вещь,
τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα (510 a 5),
φυτευτόν (510 a 6),
σχευαστόν ὅλον (510 a 6) «вещи»
μιμηθέντα εἶδος ὁρώμενον
(ср. 510 b 4) (ср. 510 d 5)
«воссозданное»,

³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 40.

теперь само εἰκόνες,
 само «изображение».
 τέτταρα [...] παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (511 d 7)⁴
 ἥλιος ἀγαθόν
 δόξα νόησις

1. εἰκασία (ср. 511 e 2) διάνοια (ср. 511 d 8)
 («Осмотр»)

ὑποθέσεται χρῆσθαι, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν
 ἰοῦσα (ср. 511 a 3–5) как εἰκόσι
 χρωμένη (ср. 511 a 6), что само
 по себе еще более показательно.

2. πίστις (ср. 511 e 1) 2. νόησις (ср. 511 d 8), λόγος (511
 b 4)
 οὐκ ἀρχὰς [...] ὑποθέσις (511 b 5),
 «не начало как причина», а только
 исход
 ἀνυπόθετον (ср. 511 b 6), τοῦ παντὸς
 ἀρχή (ср. 511 b 7).

Новое разделение способов восприятия, основанное на новой классификации сущего. Постигать сущее, чтобы обнаружить его в своем бытии. Различные способы обнаружения, открытости, истины. Но не просто различные формы истины, а последовательность их ступеней. Различные истины, различие в зависимости от способа бытия открывающего образы действия самого бытия. Постигать у αἴσθησις; ср. свет, вообще настолько яркий. В зависимости от возможного освещения, типа света и источника света существуют различные способы доступа к самому сущему. Различие источника света в зависимости от способа бытия: различие в понимании бытия.

Платон нередко излагает в притче фундаментальные проблемы, которые он понимает как таковые, но не может полностью решить.

⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 40.

б) Притча о пещере: степени и относительность истины⁵

Пещера⁶: образ нашего бытия в пространственной среде. Пещерный свет. Вне пещеры: Солнце и излучаемое им сущее, обусловленное и под-держиваемое его возрастанием, реальное бытие: картина мира идей, Солнце представляет *высшую идею*. То, что в притче выражает Высшее, мир идей, на самом деле является пространственной средой вне притчи. В притче она про-образована пещерой. Пространственная среда, освещенная солнцем, действует в двойном масштабе: 1) как символ: высший; 2) как реальный мир: низший.

Как сущий⁷, некогда проявляющий себя изначально. Это считается *вос-принятым* и *принятым*, δόξα, δέχεσθαι (без доказательства). Поскольку тут-бытие существует, оно имеет ἔδρα (см. 517 b 2), «место», местоположение и, следовательно, среду. Как бы мало она ни была доступна, с бытием уже раскрыта окружающая среда. Это включает в себя свет, освещение, позволяющее увидеть нечто вообще, – будь то просто тени в полумраке пещеры и т. п.; для того, чтобы бытие стало осязаемым, уже требуется определенное его освещение. Понимание бытия. Свет должен сиять, хотя нет необходимости, чтобы сам свет уже был виден или даже просто осознавался. Узники не знают о свете и никогда не смогут узнать о нем. Свет есть, вот-тут-бытие живет в бытийном понимании, не ведая о том⁸.

Первая степень истины:

- а) Предопределенность мира вообще, место.
- б) Понимание бытия, невыразимое. Его не видят и не осознают.
- в) Определенный способ общения (ἑκαστία).
- г) διαλέγεσθαι, «беседовать», говорить о чем-либо, о сущем.
- е) Вот-тут-бытие, которому предопределен этот мир, даже разоблачен перед ним.

В единстве с этим и обнаруживается бытие для него самого. Но, в соответствии со ступенями раскрытия, бытие видит себя только из того, как оно встречается с самим собой, из мира. Узники видят себя только тенями.

⁵ 5 Res publ. VII, 514 a sqq.; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 41.

⁶ В рукописи сей прилагаемый лист озаглавлен «Притча о пещере» (d. H.).

⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 41.

⁸ См. Приложение, дополнение № 2.

Отсюда, как же совершается переход к более высокой степени истины? (В чем заключается суть различия истины?) Не потому, что из древнего привлекается больше знаний, открывается более богатое многообразие сущего, ибо бытийный способ существования всегда позволяет видеть только тени.

Связанное бытие должно быть разрешено так, чтобы оно могло видеть в самом свете, т. е. знать о самом свете. Из чего делается вывод: понимание бытия должно становиться явным и изменяться. Пока этого не происходит, т. е. пока освобожденный не может видеть сам свет, он также не может непосредственно лицезреть само освещенное сущее. Напротив, в соответствии с пониманием бытия (теневого, беспросветного), которое преобладает еще с более ранней ступени, он будет считать сущее, встречающееся сейчас, сами вещи – поскольку они не являются теньвыми – несущими. Сначала необходимо привыкание к свету, т. е. подготовка новой степени истины требует, прежде всего, знакомства с новым пониманием бытия. Исходя из этого, следует отличать сами вещи от их тени и внешнего вида. Из высшего понимания бытия только то, что раньше считалось единственным существующим, становится постижимым в его бытии; т. е., чтобы иметь возможность обозревать и понимать все сущее и его виды бытия, требуется высшее разумение бытия, знание того, что на самом деле означает бытие.

И таков переход к дальнейшим ступеням: не расширение знаний в данной области опыта, а, прежде всего, выявление все большего и большего; т. е. растущее развитие понимания бытия открывает взгляд на сущее и его различия в бытии. То, что переворачивается, – это соответствующее общее основное положение самого бытия в отношении того, что оно когда-либо считает реально существующим на той или иной ступени, а не добавление новых знаний. Значит, истина основывается на соответствующем способе существования бытия, заключено ли оно в пещере или нет, определяется ли бытие изначально данным бытием или универсальным понятием бытия, которое не остается ограниченным какой-либо конкретной областью⁹.

Понимание бытия: способность видеть свет, который освещает сущее как сущее. Не случайно Платон говорит в притче, ибо понимание бытия должно быть только что выяснено с помощью проблемы идей и через нее. Мы знаем, что для греков его невыразимое и недоказуемое значение гласит: вечное существование.

⁹ См. Приложение, дополнение № 3.

Тени остаются только до тех пор, пока вещи проносятся мимо связанных перед светом. Они по преимуществу мимолетны и непостоянны, в то время как вещи остаются – даже если они не проходят мимо – и как неизменные они становятся осязаемыми, когда я вижу только сам свет, т. е. при этом прямом освещении они перестают восприниматься призрачными.

Вещи на свету имеют иной состав (постоянство), чем тени, и все же они изменчивы, их формы деформируются, и одна и та же форма воспроизводится в разных модусах. Пронизывающее понимание бытия, взгляд на *неизменное*, понимание αὐτὸ τὸ τρίγωνον раскрывает их, сами вещи, как «образы». Восхождение к математико-геометрическому познанию приобретает постоянный характер в собственном смысле слова и только так делает существование вещей видимым в его непостоянстве по отношению к их теням. Но само оно все еще нуждается в образном, все еще в осмысливающем представлении. Это еще не чистое бытие в себе самом; это дано только с точки зрения как таковой высшей ιδέα: ἡ ἀγαθὴ ιδέα¹⁰.

Определяется следующее:

1. ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία (конец и завершение) καὶ μόγις ὁρᾶσθαι¹¹.
2. πάντων αὕτη ὀρθὼν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 с 2),
3. ἐν τε [τῷ] ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα (517 с 3),
4. ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517 с 3 sq.),
5. ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (ср. 511 b 7),
6. ἔτι ἐλέκεινα τῆς οὐσίας (509 b 9).

ad 1) «В области понятного то, что лежит в конце», к чему в конечном итоге приходит понимание, где оно получает свое завершение, заключение, подведение. Для греков πέρας, «предел», определенность.

ad 2) «Перво-причина всего правильного и прекрасного», фундаментальная определенность всего порядка – τάξις, объединяющего, сосуществующего – его принцип.

ad 3) Идея добра сама «порождает» «свет в области видимого и его господина» (Солнце). Здесь добро предстает *действующей силой* и источником всего света. И то, что созерцается в солнечном свете и становится видимым для глаз, и это сущее, как сущее в своем бытии, постигается только через понимание бытия.

¹⁰ Ср. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. Gesamtausgabe Ed. 26. Hrsg. v. K. Held. Frankfurt a. M. 1978, S. 237.

¹¹ Ср. Res publ. VII, 517 b 8 sq. 11

ad 4) «В области постижимого оно само правит», определяет все, делает возможным и «дарует истину, открытие и понимание».

ad 5) «Основание и источник всего», сущего и бытия.

ad 6) «Пребывающий за пределами сущего и бытия». Вопрос о бытии трансцендентен по отношению к самому себе.

Понимание бытия¹² изначально заключается в видении этой идеи. Вот сама *основная истина*, которая делает возможными все истины. (Далее снова чисто онтический, средневековый, абсолютный дух).

Бытие превыше всего сущего. Позднее очевидно более отчетливая разница, порой, и не осознающаяся¹³. Здесь вопрос ориентирован на следующее: вопрошать бытие не о том, из чего оно состоит, как возникает, а о том, что означает «бытие», что мы вообще подразумеваем под «бытием». То, что здесь простирается – сумрачно. Вопрос о бытии трансцендентен по отношению к самому себе. *Онтологическая проблема опрокидывается! Становясь метонтологической*; θεολογική; сущее в общем. *ιδέα ἀγαθού*: самая *предпочтительная* из всех, наиболее превосходная. Бытие вообще и предпочтительно. Оно по ту сторону от сущего, принадлежа *трансцендентности* бытия, определяющее идею бытия сущего! *Изначальная возможность*! Все изначально *способствующее*.

§ 35. Указание на средоточие проблемы идеи¹⁴

νόησις – λόγος; *ιδέα* – εἶδη – ἀγαθόν¹⁵. Понимание бытия – ψυχή – ἀνάμνησις. *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα* – «каждая душа человека по своей природе уже видела сущее». Душа составляет вот-тут-бытие человека: вот-тут-бытие уже заранее таково, что оно понимает бытие. Платоническое: собственное сущее для нас открывается: ἀγαθόν.

Κ ἀνάμνησις: νοῦς – λόγος, ἐπιστήμη.

«Теэтет»¹⁶: сразу несколько: 1) Идея науки. Предпосылка: познаваемое вообще. 2). Конкретное представление о диалогическом решении самой проблемы. 3) Разделяет раннюю позицию Платона и предвещает позднюю: изучение основной проблемы и ее методологии. Диалектика.

¹² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 42.

¹³ Sophistes 242 c sqq.

¹⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 43.

¹⁵ Phaedrus 249 e 4 sq.

¹⁶ См. ниже, 3 глава.

Κ ψυχῇ: понимание бытия в бытии вот-тут-бытия. Действенность, деяния, свершения. Бытие. Сознание и бытие; «Я»; субъект; вот-тут-бытие.

§ 36. К основной проблеме онтологии и диалектики

Идеи¹⁷: единое, устойчивое ко многому и изменчивому. Но теперь у него самого появилось много идей. τί ἕκαστον. Различия, инаковость, изменение, оборот, движение. Само единство есть нечто отличное от множественности, единство отличное от инаковости. Единство и взаимосвязь самих идей, συμπλοχῇ τῶν εἰδῶν. Здесь только область λόγος, изначального διαλέγεσθαι. В нем, направляя и проводя через само бытие и его структуры. προσχρόμενος [...] εἶδесιν αὐτοῖς δ' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη¹⁸.

«Софист», «Парменид», «Филеб», «Политик»; подготовленный «Теэтет».

Понятие диалектики: наука о бытии и взаимосвязи структур бытия. σύνθεσις – διαίρεσις.

Сегодня

феноменология — диалектика (Гегель)

односторонне	она действительно
воспринятая	неправильно понимается
	λόγος
	νοῦς

логика — онтология

|

Диалектическая теология не имеет к этому никакого отношения, а если и имеет, то в лучшем случае отрицательное¹⁹

¹⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 44.

¹⁸ Res publ. 511 c 1 sq.

¹⁹ Примечание Хайдеггера: остальная часть записи на этой странице рукописи неразборчива.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

Толкование диалога «Теэтет»¹:
 Взаимосвязь между вопросом об идее науки
 и вопросом о бытии

Краткое содержание и построение (142 a sqq.)²

Разговор между Евклидом и Терпсионом как предисловие к настоящей беседе, сар. 1, до 143 с. Беседа Сократа, Феодора, Теэтета. Введение сар. 2–7, до 151 d. Фиксация темы: τί ἐστὶν ἐπιστήμη (ср. 146 с 3), ἐπιστήμη, σοφία ли, «понимание знания» ли, и что такое само знание.

- I. Дефиниция: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη, сар. 8–30 (151 d–187 b).
 1. Объяснение дефиниции тезисами Протагора и Гераклита, сар. 8–15, до 161 b.
 2. Опровержение возражений против положения Протагора и дальнейшее разъяснение его смысла, сар. 16–21 (161 b–169 d).
 3. Ограничение применимости положения Протагора к мгновенному восприятию, сар. 22–26 (169 d–179 d).
 4. Фундаментальное и окончательное опровержение Протагорового учения о знании путем рассмотрения его Гераклитовых предпосылок, сар. 27–29, до 184 a.
 5. Опровержение тезиса Теэтета αἴσθησις = ἐπιστήμη, сар. 29–30 (184 a–187 b).
- II. Дефиниция: ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη, сар. 31–38 (187 b–201 d).
 1. τὸ δοξάζειν ψευδῆ, сар. 31–37. (Прояснение сущности)
 - а) Различие двух способов знания и неведения.
 - б) Различие мгновенного восприятия с памятью.
 - с) Различие между покоящимся обладанием знаниями и их настоящим применением.
 2. Рассмотрение дефиниции II, сар. 38.
- III. Дефиниция: ἡ δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, сар. 39–43 (201 e–210 b).
 1. Общая характеристика тезиса. Толкование и упоминание.
 2. Выяснение феномена λόγος.

Результат – отрицательный!

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 45.

² Ср. Н. Bonitz, Platonische Studien. 3. Aufl., Berlin 1886, S. 47 ff.

§ 37. Предисловие и введение. Фиксация темы:
Что такое знание?

а) Пролог: беседа между Евклидом и Терпсионом
(142 а–143 с)

В Мегаре встречаются *Евклид*, идущий из порта, и *Терпсион*. Евклид рассказывает, что он встретил *Теэтета*, когда тот перевозил раненых из Коринфа в Афины. Речь заходит о Теэтете. Евклид вспоминает, что сказал о нем *Сократ*. Сократ рассказал ему о разговоре с Теэтетом. Этот разговор, по словам Сократа, Евклид записал, и он хочет, чтобы Терпсион прочитал его вслух. Записанный как непосредственная беседа, как сам разговор. В тогдашней беседе с Сократом, которую мы читаем сейчас, участвовали: *Сократ*, Θεόδωρος ὁ γεωμέτρης (ср. 143 b 8) из Кирены в Северной Африке, друг Сократа и Протагора, *Теэтет*. Собственно, так говорят Сократ и Теэтет. Теэтет также появляется в «Софисте», а *Феодор* – в «Политике»³.

б) Вступительное слово к настоящей беседе

143 d 8 sqq.-e 1: Сократ Феодору: «Немногие ищут твоего общения и по праву». Сократ ищет молодых людей, которые обнаруживают перспективу для достойных выступлений. Феодор называет Теэтета, который, изображая его, приходит с друзьями из гимназии. Вздернутый нос, выпученные глаза – все это напоминает Сократа. Он хочет познакомиться с ними и посмотреть на них, как они сами выглядят. Феодор зовет его к Сократу. 145 b 6 sq.: «Пришло время тебе представиться, и я посмотрю на тебя должным образом». 145 с 7: «Скажи мне, ты учишься у ... » – μὴρὸν δὲ τί ἄλλο; (145 d 6), «я не могу справиться с мелочью». Обучение есть становление большего разума в отношении того, что человек учит. Просто сведущ в познаниях, здесь – бесспорно. Напротив, беспокойство по поводу знания, самого понимания, его истины: какой образ действия обнаруживает сущее как сущее, какой образ действия ведет к бытию.

Теэтет начинает постигать метод и сам приводит пример из теории чисел, но, несмотря на это, он не решается ответить на вопрос Сократа. Он признается, что много слышал о его способах задавать вопросы и исследо-

³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 46.

вать, εἶδος ἔν (ср. 148 d 6), но что он ничего не находит. Ему также недостаточно ответов других. 148 e-151d: Сократ ободряет его и по этому поводу подробно излагает свой метод. Вы не ошибетесь, если Платон снова изобразит здесь Сократа целиком, чтобы затем применить против него свой собственный метод.

[Повторение]⁴:

Попытка определения оставлена. Упрек Сократа. Новый подход к геометрии, Теэтет [?] изменяет пути. Признание в неведении. Сократ о беременности и родовых схватках, и *майевтике*. Тема и вопрос включены⁵.

*§ 38. Общее обсуждение важности постановки вопроса
«Теэтета» в контексте платоновской проблематики бытия*

Прежде чем мы перейдем к характеристике центральной и основной проблемы платоновской философии, ψυχή и диалектики на основе тематических обсуждений «Теэтета», необходимо еще раз вспомнить основные моменты этой проблемы.

В «Теэтете» речь идет об εἶσθῃσις, δόξα, λόγος, ἐπιστήμη. Виды восприятия, способы познания в онтическом смысле, «утверждения» о познаваемом сущем, т. е. не о бытии, а о сущем. Внешне этот «эпистемологический» диалог кажется выпадающим из темы, лежащей в основе всей лекции, а также изложения философии Платона: вопрос о бытии самого сущего, а не о постижении бытия и сущего. Только следует отметить: αἶσθῃσις относится к становлению, тогда как δόξα более отчетливо – к бытию; и тому, чего нет – несуществующему. αἶσθῃσις и δόξα становятся проблемой, говоря: Платон намеревается позитивно подойти к проблеме становления, изменения и небытия⁶. Для тогдашнего уровня проблематики было слишком сложно получить прямой доступ к несуществующему (становлению), за исключением того, возможно ли это вообще в принципе. Поскольку «не», отрицание, всегда [зависит от]⁷ способа восприятия. Возможно, вообще не может быть вопроса о бытии без учета способа доступа к сущему, и,

⁴ Erg. d. Hg.

⁵ См. следующий § 38.

⁶ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 47.

⁷ Erg. d. Hg.

в конце концов, явный вопрос о знании есть не что иное, как обостренная постановка проблемы в направлении определения бытия. Знание – это знание об *обнаруженном сущем*, имеющем и хранящем его как обнаруженное. Знание «от» *тесно связано с сущим*, согласно греческому убеждению, если здесь сущее вообще доступно. «Софист»: $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$.

За проблемами αἴσθησις и δόξα скрывается проблема $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ и $\zeta\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Но это означает еще одно: до сих пор Платон был в значительной степени ориентирован на практический мир торговли и ремесла. Теперь же взгляд сосредоточен на сущее мира в смысле природы. Не случайно в разговоре участвуют Феодор и Теэтет, математики, астрономы, гармоники.

Не теория познания в «Теэтете», а намерение: 1) на небытие и становление, где одновременно обсуждается познание; 2) фундаментальное обсуждение проблемы бытия; 3) тем самым преобразуя само это.

αἴσθησις, δόξα, λόγος: проблема. Напомним: «Государство»: δόξα – νόησις. *Новый подход* к общей проблематике отвечает проблеме идеи и бытия. *Идея блага*: идея, из которой становится понятным все то, к чему стремятся различные формы образа действия, желая нечто, для нечто пригодного, предназначенного. С «Теэтета» в определенном смысле начинается освобождение проблемы бытия от идеи блага. Штенцель⁸ справедливо рассматривал это как критерий отделения платоновской философии от Сократовской и специфически этической базовой ориентации. Два периода: завершение первого знаменует «Государство» (ср. ранее)⁹. Новый подход в «Теэтете».

Освобождение проблемы бытия от идеи блага – это факт. Но остается возникающая двойственная предметная проблема: 1) почему бытие вообще могло пониматься от ἀγαθόν; 2) почему и позже у Аристотеля и дальше ἀγαθόν понимается как основное определение бытия, *omne ens est bonum*. О чем нам придется спросить следующим образом:

1. Является ли ориентация проблемы идеи на идею добра лишь эпизодом, или в содержании проблемы вопроса о бытии лежат предметные мотивы, приведшие к ἀγαθόν?

2. Можно ли ответить на этот вопрос из более позднего периода Платона и т. п., и разве идея ἀγαθόν не заключалась также в формировании собствен-

⁸ J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. Mit einem Anhang: Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges. Breslau 1917, s. 38 f.

⁹ Ср. выше § 34.

но диалектики и постижения ψυχή в более поздний период? И действительно ли функция ἀγαθόν возвращается в завершении?

Краткий итог. Как подход идеи блага связан с задачей диалектики? В какой мере в обоих случаях вопрос о бытии обрел новое положение? Какое значение имеет философский труд Платона с точки зрения фундаментальной проблемы научной философии, вопроса о бытии вообще? Что из этого можно извлечь положительного и отрицательного? Мы хотим ответить на эти вопросы ниже¹⁰.

I. Дефиниция: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη (сар. 8–30)

§ 39. *Знание есть восприятие: объяснение данного тезиса положением Протагора и Гераклита (сар. 8–15, 151 d-161 b)*

Исходя из вышесказанного, мы не должны ожидать, что в этом абзаце будет обсуждаться нечто эпистемологическое и уж тем паче не психологическое. Скорее, следующее относится к бытию¹¹ и становлению, бытию = существованию, существованию и становлению, в чем, собственно, и заключается бытие. Прежнее противостояние Парменида и Гераклита, но теперь на другом уровне, пусть и непреодоленное. Но основные проблемы, это позитивные и реальные вопросы. Платон до сих пор относил движение, изменение, κίνησις, к μὴ ὄν. Теперь своеобразное подчеркивание самого κίνησις,

Знание относится к сущему в способе *восприятия*. φαίνεται (151 e 2), «нечто проявляется», когда само проявленное и есть сущее. Постигание сущего, проявляющееся в способе восприятия. Но одно и то же проявляется по-разному для каждого. Αἴσθησις ἅρα τοῦ ὄντος ἀεί (152 c 5), существенное утверждение.

В смысле самого восприятия мнение о том, что сущее постигается им самим, заключается также в ложном ощущении и галлюцинации.

Объяснение, основы тезиса: Двойное рассмотрение: восприятие – воспринимаемое, способ существования бытия. Воспринимать – воспринимаемое:

¹⁰ См. Приложение, дополнение, № 4.

¹¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 48.

понимается как процесс между существующим: естественнонаучной схемой объяснения и предстающим первичным феноменологическим обстоятельством.

В нем самом нет ничего такого, что ни касалось бы его самого. Определения «нечто» и «добывать неким образом» не могут приписываться одному нечему, но всегда только становящемуся (152 d, ср. 157 b). Против *Парменида*. То, что «есть», движется. Если это происходит после познания, т. е. соразмерно тезису «восприятие», оно должно быть обосновано и как движение. Кроме того, существует основное положение: не *одно* оно само. *κίνησις* имеет процесс, *τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν [...]* *κίνησις παρέχει* (153 a 6 sq.), «движение дает представление о бытии сущего», напротив, будучи отхождением от небытия. То, что живет и движется, «есть». *κίνησις* как *εἶναι* есть *ἀγαθόν*. ἥλιος, *περιφορά* (ср. 153 d 1 sq.) именно как двигаемая движущаяся основа сущего.

В этом онтологической взаимосвязи: когда *χρῶμα λευκόν* (153 d 9) «белый цвет» есть воспринимаемое, то – и согласно тезису, сущее, *μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὀμμασι μηδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξεως* (153 d 9 sq.), так оно уже было бы неким образом и не стало бы первым; но оно становится, и именно: восприятие – *προσβάλλον*, *προσβαλλόμενον*, *προσήκουσα φορά*, *μεταξὺ γεγονός, ἐκάστῳ ἴδιον* (ср. 153 e 7–154 a 2). Нет уверенности в том, одинаково это для другого или нет, для того же самого оно может восприниматься в разное время по-разному. Если бы *προσβαλλόμενον*, само то, с чем мы сталкиваемся, было теплым, белым, то оно не являлось бы другим, *αὐτὸ γε μηδὲν μεταβάλλον* (154 и 3). Если бы (*λευκόν*) оказалось измеряемым и затрагиваемым, то не оно не отличалось бы тем, что другое *προσελθόν* (ср. 154 b 5) «входит», не испытывая нечто само по себе. Значит, должно иметь место изменение, если восприятие возможно, т. е. должно быть воспринимаемое сущее, т. е. то, что способно проявляться для каждого (154 b). Отсюда восприятие сводится к проблеме *κίνησις*.

Тезет не упускает из виду этот новый шаг в предпосылках *αἴσθησις*. Сократ объясняет при помощи *παράδειγμα*: *ἀστράγλοι* (154 с 1 sqq.). Было дано 6 кубиков. Если вы добавите 4, то: 6 больше – в $1\frac{1}{2}$ раза; если вы добавите 12, то: 6 меньше – в $\frac{1}{2}$ раза. 6 больше и меньше: $1\frac{1}{2}$ и $\frac{1}{2}$. Может ли нечто вырасти без приумножения? Может ли нечто быть иным, чем оно есть, без изменений? *Нет!* Но что касается предыдущего вопроса: может ли нечто проявляться по-другому, не будучи приумноженным? *Да*, одно

и то же для всех воспринимается по-разному, будучи иным¹². Как объединить то и другое? Какие основополагающие начала следует соблюдать и каково соотношение кубиков? 1) Ничто никогда не может стать больше или меньше, ни по протяженности, ни по количеству, пока оно остается неизменным само по себе. 2) То, к чему ничего не добавляется и от чего ничего не убавляется, не увеличиваясь и не уменьшаясь – оно всегда одно и то же. 3. То, чего раньше не имело места, то, чем оно станет позже, невозможно достичь, не став в ходе становления. Если мы обратим внимание на пример с кубиками, то здесь – наоборот. 1) 6 остается прежним! 2) К нему ничего не добавляется, и, тем не менее, число не всегда одинаково. 3) Раньше оно было больше, а затем стало меньше.

Другая *παράδειγμα*. «Сейчас я еще больше тебя, а когда ты вырастешь, то буду меньше. Позже я стал тем, кем не был раньше, не став им». Теэтет: «Я не могу избавиться от удивления по поводу этих вещей, при взгляде на них у меня кружится голова». *μάλα γὰρ φιλόσοφον* (155 с 8 sqq.) – это «истинное отношение философа» к изумлению. Следуя за сим, выявим, что лежит в основе данных тезисов – *τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην* (155 d 10).

Релятивизм¹³ и относительность как онтологическая проблема. Связь нечто с нечто, соотношение между ними. Проблема отношений вообще. Отношение и бытие, бытие и инаковость, небытие.

Платон подходит к проблеме еще более четко. Основное положение. Проверьте, что происходит с этими *φάσματα ἐν ἡμῖν* (155 а 2). Я становлюсь меньше по мере того, как ты растешь. Я меняюсь, хотя и остаюсь прежним, поскольку меняешься и ты. Я стал позже тем, кем я не был раньше, не став им. «Становление» через сравнение, «становление» через изменение, «быть» во взаимосвязи. Сохранять интенциональный взгляд [?] посредством реальных изменений.

Инаковость, иное, нежели, нежели что, в отношении чего. Рассматривайте нечто, но это остается тем же самым. Большое – малое, больше – меньше: сущностно относительно. В нем самом нет ничего «есть», все становится. Сущее есть только в становлении ([?])¹⁴ процесса восприятия. Но чувственный человек ничего не значит.

Принцип Протагора: *τὸ πᾶν κίνησις ἣν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν* (156 а 5), *τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη* (ср. 156 а 5 sq.): *ποιεῖν*, «создавать», *πάσχειν*

¹² См. Приложение, дополнение, № 5.

¹³ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 49.

¹⁴ Примечание Хайдеггера: не читается.

(156 а 7), «страдать». Восприятие и воспринимаемое, в результате взаимодействия того и другого возникает восприятие. Восприятие, движение, κίνησις εἶναι¹⁵. И хотя ни одно из этих двух не существует само по себе, но оно есть то, что есть, по отношению к другому и наоборот (157 а). Но ничего иного не говорится в вышеприведенном положении, как: «В нем самом нет ничего единого» (152 d 3). Бытия вообще не существует, есть *только становление*. Искоренить это обозначение, до сих пор нужное лишь по привычке и недопониманию. Мы также не можем сказать «нечто» или «это», или «то». οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἄν ἰστῇ (157 b 4 sq), «нет имени, останавливающего нечто», означающего нечто устойчивое. Мы находим только становящееся, уходящее, меняющееся. Все движется, движение есть бытие.

Чтобы удержать основной ход аргументации и выявить положительное содержание платоновских рассуждений, мы оставим промежуточные соображения и примем аргумент в 180 с.

*§ 40. Фундаментальное и окончательное опровержение
Протагорова учения о знании путем проверки его гераклитовских
предпосылок (ср. 27–29, 180 с–184 а)*

Платон говорит здесь: «Проблема перешла от древних» (180 с 7 sq.). Более поздние сделали сей тезис настолько популярным, что его мог понять любой сапожник. «Но я почти забыл» противоположный тезис [...], «что все едино и неподвижно, и нет места для движения» (180 d 7 sqq.) Не осознавая последнего, мы находимся в процессе нашего обсуждения ἀμφότερων εἰς τὸ μέσον πεπρωότες (180 е 6). Мы должны дать отпор и принять решение в отношении обеих сторон: οἱ ῥέοντες (181 а 4), «людей потока», οἱ [...] στασιῶται (181 а 6 sq.), «неподвижных зрителей». Налицо двойственность: 1) μέσον (180 е 6), Платон сознательно ставит себя посередине, когда ни одна из сторон не отрицается; 2) вновь возникает проблема бытия. Восприятие определяется благодаря ποιεῖν, πάσχειν. Движение есть феномен, основанный на этом. Отсюда радикальное понимание обеих сторон.

Прежде всего, здесь «люди потока» и только они [в «Тезтете»]¹⁶. (Во взаимосвязи с той же проблематикой противоположная сторона представлена в «Софисте»). οἱ ῥέοντες ἀρχὴ [...] σκέψεως (181 с 1). 1) φορά (ср. 181 d 6),

¹⁵ См. Приложение, дополнение, № 5.

¹⁶ Erg. d. Hg.

2) ἀλλοίωσις (ср. 181 d 5). Итак, все сущее движется обоими путями или только одним? Очевидно, люди потока должны говорить «согласно обоим», поскольку если бы нечто двигалось после одного, *форá*, то все равно бы наступило состояние покоя. Например, белый цвет, который меняет свое место, остается прежним, неизменным. Если, как гласит тезис, согласно обоим, то и белый цвет должен измениться.

Но белый цвет – это воспринимаемое, и как таковое оно возникает в результате взаимосвязи действия и страдания. Страдающий становится воспринимаящим, но не восприятием (182 а). Действующее становится ποιόν, но не свойством. Но если все это только становящееся, а не есть, то можно ли вообще говорить об определенном цвете какой-либо вещи? ἀεὶ λέγοντος ὑπεξέρχεται ἅτε δὴ ρέον (182 d 7), «как текучее, оно все же постоянно ускользает от уловения посредством упоминания и утверждения». Но если ничто не настаивает, то и мы не можем сказать, что нечто видится. А восприятие должно быть знанием! Однако раскрытие основ восприятия, κίνησις, приводит к тому, что вообще невозможно уловить ничего определенного, когда нельзя сказать «так», «не так» (183 а 5 sq.). В таком случае оказалось бы необходимым изобрести новый язык, чтобы иметь возможность обращаться к подобным вещам, которые постоянно меняются, и произносить их. Наиболее подходящее выражение: ἄλειρον (*Кант*)¹⁷.

Онтологическая проблематика и *невозможность* восприятия как знания. Разрешается не только объект восприятия, но и процесс восприятия. Феномен восприятия и знания объясняется неосознанным движением, т. е. которого как бы нет в наличии. Этот результат является лишь онтологическим следствием факта: воспринимаемое различно для каждого воспринимающего. Но легко видеть, что в подобной критике *утрачивается* сам феномен восприятия (интенциональность). Восприятие обсуждается так же, как и воспринимаемое сущее (движущееся). Интенциональная структура восприятия выравнивается на основе существующей взаимосвязи действий воспринимаемого, действительного эффекта встречи. Если бы все было так, то Платон не удовлетворил бы «объяснение» αἰσθησις феноменом, к разумению которого призывал Сократ. λόγος стремится в направлении τί. Этот феноменальный факт следует не присвоить, а прояснить, или, скорее, опровергнуть, если восприятие должно доказать в качестве знания или обрат-

¹⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 50.

ное, когда оно не есть знание, учитывая то, чем оно предстает само по себе.

§ 41. *Опровержение тезиса Теэтета αἴσθησις = ἐπιστήμη*
(cap. 29–30, 184 a – 187 b)

Таким образом, в 184 b содержится только позитивный анализ восприятия: αἴσθησις τινός, указание на то, к чему оно направлено и как. Посредством этого рассмотрения αἴσθησις вообще помещается во взаимосвязь с познающим образом действия, а не рассматривается обособленно само по себе. Раньше: познавать отдельные случаи как сущее, затем [рассматривать] как само сущее¹⁸. Теперь следует вернуться к тому, что лежит в основе каждого познания в его собственном смысле, что можно сделать видимым из него самого.

Исходя из структуры восприятия, Платон пытается показать, что оно не может быть знанием. Ибо восприятие не постигает бытия. Но бытие должно быть постигнуто, бытие должно быть открываемо, т. е. возможно обнаружение, возможна истина. Там, где не может быть понимания, истина невозможна, там нет знания. Воистину, знание – это охват сущего, как оно есть. Это доказательство того, что восприятие не может быть знанием, исходя из интенциональной структуры восприятия, полностью отличается от предыдущего доказательства. Последнее онтологично по отношению к процессу восприятия; постоянный поток, которого нет в наличии. (Но и оно доказательство не лишено цели [?]: выделение подвижности αἴσθησις).

Восприятие чего? Глаза, уши? Нет, но через них, с их помощью, через них; они участвуют в восприятии, но не они воспринимают (184b). Но это отодвигает на второй план то, что раньше было основой обсуждения. Не глаза, а то, что использует их в качестве органов зрения, то, что сначала организует их в органы. Мы видим не потому, что у нас есть глаза, а потому, что мы видим, у нас есть глаза. Это выражается в различии между ᾧ и δι' οὗ (184 с 6). То, что человек видит, есть то, что он видит. Следовательно: глаза – не то, что видит. Суть восприятий не в органах. Они сами организованы как органы и приведены в действие воспринимающим, в котором они имеют единство. Несмежные восприятия. πάντα ταῦτα συντείνει (184 d 3 sq.), «все это объединено» в *единое целое*. Все это восприятия того воспринимающего, которое находится *перед* органами¹⁹. Органы как таковые не явля-

¹⁸ Erg. d. Hg.

¹⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 51.

ются решающим фактором, следовательно, как и связь между их действием и тем сущим, которое оказывает на них воздействие. Эти процессы сейчас вообще не входят в измерение рассмотрения.

τινὶ ἤμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ (184 d 7 sq.). 1) Восприятие – это мы сами, то, что принадлежит нашему самому узкому «я»; 2) то, что как таковое остается неизменным, существующим, а не несуществующим. «Я» как тот, кто слышит и видит сейчас, 3) сквозь нечто.

Взаимосвязь: следует учитывать двойственность:

1. Органы, которые [воспринимают] теплое, твердое, легкое, сладкое²⁰, являются τοῦ σώματος (184 e 5).

2. То, что воспринимается одним состоянием, цветом, не воспринимается другим.

Видеть, слышать звон колокола. Видеть, слышать, осязать, направление: сущее. Эти моменты могут быть прочитаны не в сочетании друг с другом, а исходя из единства мыслимого сущего. Как сейчас обстоит дело? Если я и предполагаю нечто в отношении того и другого воспринимаемого, то не в отношении одного состояния, выше воспринимаемого другим. Не только не другим, но, прежде всего, не обоими вместе; «оба», «вместе» (185 a 4). И что я подразумеваю под восприятием, πρῶτον μὲν (185 a 8), что они суть оба? В первую очередь, я уже понимаю его как сущее (ср. 185 c 5). Каждый противоположен другому, даже если с другим они себе подобные.

Положительное заключение: ἀναλογίσματα (186 c 2 sq.) – λόγος (ср. 185 e 5) – κατηγόρεῖν. Категории, открытие категориального по сравнению с чувственным. Уже названный Кант: чувственность – разумение. Но будьте осторожны, помещая сюда критическую интерпретацию познания²¹. Перед этим предметное содержание проблемы: *чувственное и категориальное созерцание*²². Черная доска. Утверждение: черная доска «имеет место»; черная – характеристика (прилагательного). Сущее в своем бытии понимается как сущее.

Во взаимосвязи с αἴσθησις и в основе вопроса о бытии.

²⁰ Erg. d. Hg.

²¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 51, B 75; См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 51.

²² E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Theil: VI. Untersuchung: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Halle/Saale 1901.

II. Дефиниция: ἐπιστήμη ἀληθῆς δόξα (сар. 31–38, 187 b-201 d)

§ 42. Доказательство тезиса о знании как истинной δόξα посредством доказательства невозможности δοξάζειν ψευδῆ

- а) Путь к доказательству невозможности δοξάζειν ψευδῆ как свидетельства внутренней связи этой постановки вопроса с проблемой бытия

Истина только от понимания бытия, понимание бытия только от самой души, [которая] открывает²³. Отрицательное предложение, восприятие не есть знание, положительно говорит о том, что необходимо принадлежит знанию: *открытие бытия, разумение бытия, сама душа, понимание, толкование, λόγος; бытие, сущее, воспринимаемое*. Разъяснение бытия! Т. е. далее: душа есть сама по себе, не чистая данность, но *априори* вот-тут-бытия!

Бытие души, образ действия, идущий от нее, ее взгляд, воспринимающий как, держащийся за, считающий что. Положительно говоря, это знание, исходящее из самой души, в целом δοξάζειν²⁴. Раньше δόξα была противоположностью νόησις: μὴ ὄν – ὄν. Теперь она рассматривается позитивно: в ней есть нечто, что делает знание возможным. Она неким образом выше и за пределами αἴσθησις. Итак, об ὄν.

δόξα, ее взгляд. Истина принадлежит знанию. Значит, только истинная δόξα ведает? Является ли истинная δόξα знанием? Что она из себя представляет? Что такое δοξάζειν? Эти вопросы по теме, но фактически исследуются на своеобразном явлении ψευδῆς δόξα. Неслучайно:

1. С точки зрения современной истории: οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν, нет никакого противоречия, нет ничего ложного οὐκ ἔστι ψευδῆ λέγειν²⁵.

2. «Софист»: ψευδῆς λόγος очевидная тема и это при снятии μὴ ὄν, т. е. ὄν²⁶. Платон откровенно отмечает, что на самом деле необходимо прежде всего исследовать ἀληθῆς δόξα, но оба они методологически однородны, поскольку формальное μὴ ὄν как и ὄν, ψεῦδος и ἀλήθεια становятся проблемой.

²³ Erg. d. Hg.

²⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 52; см. также дополнение № 6.

²⁵ Ср. Aristoteles, Met. Δ 29, 1024 b 34.

²⁶ Sophistes 260 c 2 sqq.

Мы видим: αἴσθησις – проблема бытия; как и знание ψευδῆς δόξα [сосредоточено]²⁷ на проблеме бытия, а именно μὴ ὄν, ἕτερον, ἐναντίον; κίνησις – инаковости, перевернутости. λόγος – δοξάζειν; ὄν – μὴ ὄν; ἕτερον, ἄλλο; συνάπτειν – σύνθεσις. Тесная взаимосвязь между громкими позитивными феноменами. Наторп возражает: «В остальном вся эта вторая часть [...] содержит лишь превосходную критику чужих доктринальных взглядов, играючи распутывая их противоречия, неуклюжие схемы и предвосхищения того, что должно быть доказано, и тем самым обнажая гротескную глупость основного изначального догматического мнения»²⁸. Очевиден мотив этой интерпретации: критико-познавательный и догматический взгляд на познание. Познание есть установление и определение предметов в мышлении (кантианская трактовка Марбургской школы) в противоположность изображению²⁹.

Критический анализ δόξα по сравнению с δόξα ψευδῆς³⁰.

1. 187 b-189 b: δοξάζειν ψευδές и δοξάζειν οὐδέν.

a) 188 a-d: εἰδέναι,

b) 188 d-189 b: εἶναι.

Такого явления вообще не существует.

2. δόξα ψευδῆς как ἀλλοδοξία, ἑτεροδοξεῖν: 189 b-190 c.

3. δόξα и σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν (ср. 195 d 1 sq.), 190 c-200 d.

b) Осуществление доказательства невозможности δοξάσειν ψευδῆ
(187 b – 189 b)

ad 1. Два вида δόξα, ἀληθής, ψευδῆς. Справедливо ли для всех и каждого, что мы нечто недоговариваем или не знаем? Очевидно! Полное разделение! Выученное и забытое, μεταξή, оставим пока в стороне (188 a 1 sq., ср. 191 c). То, к чему мы стремимся, *имея в виду*, есть нечто, о чем мы знаем или не знаем. Нечто знать и нечто не знать, нечто не знать и знать – это ἀδύνατον (188 a 10 sq.). Платон должен был уже иметь результат «Софиста»! Ложно иметь в виду: направляться на нечто данное, на нечто известное.

²⁷ Erg. d. Hg.

²⁸ Platos Ideenlehre, 2, durchges. Aufl. Leipzig 1921 (i. w. zit.: Natorp), S. 119; См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 52.

²⁹ Ср. Natorp, S. 112.

³⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 52

а) Это то, что он имеет в виду и *знает*, но не как то, что знает, а как другое, что знает. Зная и то, и другое, он не знает ни того, ни другого. Невозможно.

б) Или подразумеваемое есть нечто такое, чего он не знает, и под этим он также подразумевает нечто такое, чего не знает. Невозможно.

Итак, известное вам не считается тем, чего вы не знаете, и наоборот³¹. Это должно было бы получиться замечательно! (188 с) На самом деле: это *πάθος* предшествует в *ψευδὴς δόξα* (ср. 191 b/c). Значит, если посмотреть отсюда, то ложное мнение невозможно. Либо я нечто вообще знаю, тогда это правда; либо я этого не знаю, тогда вообще нет смысла указывать. Стремиться к несущему – это ничто! Либо я знаю, что имел в виду, либо нет. Но я все же нечто имею в виду: *μὴ ὄν – οὐκ, ὄν – οὐδέν*. Не о знании и незнании, а о *бытии* и *небытии*. Может ли какой-нибудь человек иметь в виду несущее? Ὅταν... (188 d 10 sq.), если он действительно верит в нечто, но не в истину. Направленный на нечто, но не являющееся истинным, это ничто. Есть ли еще что-нибудь подобное тому, что человек видит нечто, но ничего не видит³². Если вещь, то ведь это нечто сущее, не так ли?

§ 43. Промежуточное звено к квази-структуре и инаковости

а) Квази-структура λόγος

Исключительность бытия и небытия в греческой λόγος-теории

*δοξάσειν – (λέγειν) ψευδὴν δόξαν: λέγειν τὰ μὴ ὄντα*³³: истолковывать нечто как нечто указывающее. Нечто предопределенное как то и это, как то, что я определяю, извлекаю из самого сущего, но также постигаю из известного и знакомого. Понимание нечто X как у Сократа, как нечто, чем оно не является. Нечто, *предопределенное*, встречающееся как нечто определяющее: различное происхождение, сама квази-структура.

Однако у *Антисфена*³⁴: это только *ἔν*, лишь самость и существование. λόγος, λέγειν ταῦτόν: А есть А, А отнюдь не В. Другое и не одно и то же: ничто.

³¹ См. Приложение, дополнение, № 7.

³² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 53.

³³ Ср. Sophistes, 260 с 3; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 54.

³⁴ Ср. F. W. A. Mullach, Fragmenta Philosophorum Graecorum. Coll. rec. vert. Vol. I-III. Paris 1860 ff. (i. w. zit: Mullach, Fragmenta), Vol. II, Antisthenes, Frgm. 47, S. 282 sq.

ψευδῶς: переставьте и дайте увидеть здесь 1) интенциональность, 2) квази-структуру. Назвать не нечто как оно самое, но обе вещи: одно и другое, а не только одно *для* другого. Точное видение – как и в случае с отождествлением «квази».

б) Связь μή в смысле инаковости в «Софисте»

ἕτερον ἕτερον: 1) нечто другое³⁵, тождественное с различающимся; 2) нечто есть другое.

Нечто обнаруживается: 1) в нем самом, как в себе самом³⁶; 2) πρὸς τι, ἕτερον есть πρὸς τι (ср. 255 с 13), никак не самость. Как другое, нечто с *точкой зрения нечто*, ἀμφότερα (255 b 12 sq.).

Каждое ὃν διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θάτερου (255 e 5 sq.). ἕτερον никак не ἐναντίον, но другое бытие, что на основе κοινωνία (ср. 256 b)³⁷. μὴ καλόν, образованное от καλόν, тем самым устанавливается (257 d 10 sq.). То, что не принадлежит бытию сущего, κοινωνία (257 e 6). Противоположное ἐναντίως ἀντίθεσις (257 e 6). Μή есть δύναμις от πρὸς τι, бытия, принадлежащего к бытию. ἕτερον никакое не исключение, полное разнообразие, но нечто остается неизменным. μή не замыкается на сущем, но τί μηνύει (257 d 10) – «обозначает нечто», что есть (другое) небытие, есть ничто. [μή]³⁸ не позволяет исчезнуть, не ведет к ничему, но *давайте посмотрим*.

А это В, тождественно тому же, с А присутствует и В. А это не В: оно не тождественно, различно, исключается.

Все сущее в той мере, в какой оно есть, отличается от единого. Каждое сущее едино и как одно оно все же отличается от него. Иное бытие принадлежит бытию, а не такое, как оно есть. Структура небытия. Тогда, о чем говорит бытие? Возможное участие: участие – соучастие. Откуда «со»? Поскольку «одно» артикулируется только в противоположности, но в то же время и как подход. В разнородном есть нечто иное, нежели вот «со».

³⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 55.

³⁶ Sophistes 255 с 12 sq.

³⁷ См. Приложение, дополнение, № 8.

³⁸ Erg. d. Hg.

§ 44. ἀλλοδοξία как основа для возможности δοξάζειν ψευδῆ
(189 b-190 c)

ad 2. ἀλλοδοξία³⁹.

Мнение... всегда о сущем, но одно вместо другого, на положении другого. Быть запутанным, упускать из виду то, к чему стремится взгляд. Но всегда имей в виду одно: другое остается снаружи. *Однолучевое* мнение. «Вместо», однако, принадлежит к самому имеющему в виду, основанному на «quasi».

Путаница: вместо безобразного я имею в виду прекрасное и наоборот. ἔτερον ἀντὶ ἐτέρου (ср. 189 c 2 sq.). Нечто, что я знаю, держу за нечто, что я тоже знаю. В конце концов, я не могу заблуждаться в знаниях. Я всегда имею в виду это сущее, как оно есть, т. е. всегда имею в виду истинное.

Тезет как Сократ, не одно вместо другого, мы имеем в виду прямо перевернутое, но оба необходимы для ложного наименования; одно для другого, не либо, а то и другое, причем в определенной структурной форме. Не просто другое вместо одного, но это одно для другого, одно как другое, понимать и истолковывать нечто как нечто, когда-либо уже пережитое и постигнутое. Это относится к переживанию не только ощущения, но и бытия, определения бытия, но и каждого сущего как такого-то; оно предопределено (известно) и предполагается *как* то-то и то-то, чем оно *не* является. Но я знаю это, только не в ложных утверждениях, а в предположении, что это так.

Здесь «интерпретируется иначе, нежели оно есть», как одно вместо другого. ἔτερον [...] ὥς ἔτερον (189 d 7), «одно как другое». Вместо, но не как.

διανοεῖν за δοξάζειν. Образ действия διάνοια (ср. 189 d 8, e 1) при: одном как другом, обоих или только одном (189 e 2). Что такое διανοεῖσθαι (189 e 2, Medium)? λόγος ψυχῆς (ср. 189 e 6), ранний первоначальный образ действия души, еще не определенный, но только лишь выявленный, выходящий за пределы; но я подытоживаю бытие, категории. δοξάζειν – λέγειν (190 a 4), однако спор λόγος – δόξα. δόξα есть λόγος εἰρημένος (ср. 190 a 5), «произнесенный», т. е. совершивший указание, наличие высказанного, обсуждаемого. В λόγος есть εἶναι, указание, высказывание, как и ἔτερον ἔτερον εἶναι (190 a 9).

Но действительно ли это в нашем случае, можем ли мы сказать, что одно есть другое? Бытие: то же самое бытие для обоих? Тем самым он не может

³⁹ Ср. Theätet 189 b 12; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 56.

сказать об обоих, поскольку λόγος λέγειν τὸ αὐτό. Теория до феномена, хотя бы подход к нему.

Равным образом δόξα ψευδῆς не ἑτεροδοξεῖν, что невозможно. Ни то, ни другое невозможно; одного недостаточно (190 d 4 sqq.). δόξα ψευδῆς не ἀλλοδοξία (ср. 190 e). Положительное: λόγος, «указание», хотя и не признанное по своей структуре.

§ 45. *δόξα и взаимосвязь восприятия с мышлением (διάνοια)*
(190 с-200 d)

Прежде чем продолжить дискуссию, снова прорывается реальный феномен⁴⁰ ложного мнения на примере: бывает, что я знаю Сократа, но иногда принимаю за Сократа человека, который приходит ко мне издалека (но который не Сократ): φήθην εἶναι Σωκράτη ὃν οἶδα (191 b 4 sq.). Здесь прямо описан феномен, феномен недосмотра: я ошибочно принимаю кого-то за другого. В основном последнее затрагивает интерпретацию данного явления.

Но сообразная интерпретация сдерживается предвзятой теорией. Как интерпретируется недосмотр: он заключает в себе знание Сократа, нечто, о чем я ведаю. Я недосмотрел, приняв за Сократа и отождествив то, что я знаю (о Сократе), с тем, кого не знаю – X. Тем самым по недосмотру получается: ἃ ἴσμεν ἐποίει ἡμᾶς εἰδότας μὴ εἰδέναι (191 b 7 sq.), «то, что мы знаем, делает наше знание тем, чего мы не знаем». Осознанное становится неосознанным. Это невозможно.

1. Я не отождествляю осознанное с неосознанным, но известное есть то (Сократ), в качестве которого я истолковываю данное.

2. Встречающийся X ни не известен, а дан, однако в смысле непреднамеренности является именно узанным. Мне кажется, я вижу в нем Сократа.

Греческая *интерпретация* выпадает из явления и характеризует его объективными результатами, т. е. она видит объективное обстоятельство, что X не являлся Сократом, а я не опознал X как X, которым он предстает в действительности – в феномене.

К феномену как раз и относится то, что я предполагаю, что это он. В феномене скрыто именно то, что на самом деле им не является. В феномене недосмотра нечто понимается не как нечто, чем оно не является, а как то, что, как я полагаю, оно есть. Неосознанное теперь не имеет места. Не ото-

⁴⁰ См. Приложение, дополнение, № 9.

ждество вообще, а нечто как нечто, или нечто неосознанное как осознанное, но *воспринимаемое как якобы таковое*.

Нечто по отношению к нечто, нечто как нечто. Прежде всего здесь: не считать то, что я знаю, нечто, чего я не знаю, ни воспринимающим, ни воображающим, а воспринимать *воспринимаемое как воображаемое*. Имеются различные пути сущего. Я знаю воспринимаемое, знаю воображаемое, знание в λόγος. Знание вовсе не однозначно, *сущее и его бытие различны*. Добавлять к данному то, что не предоставляется (воспринимается), но известно как таковое: незнакомца как Сократа; или того (Сократа), которого я не узнаю, как такового, но воспринимаю как повстречавшегося за Феодора. Теперь уже не вместо, не тождественно, но сохраняется за, и оба *даны по-разному*.

Из-за догматического тезиса о λόγος – λέγειν ταὐτό и неясности того, каким образом предопределенное дано и определяющее предполагается, это толкование ψευδῆς δόξα также отклоняется.

ad 3. Третье [толкование]⁴¹ как раз и пытается внести ясность в этом направлении.

Пример недосмотра показывает: я знаю нечто. Сократ мне знаком, даже когда я его не вижу. Знание его пребывает во мне (ср. 190 d).

1. Иногда можно воспринимать то, что знаешь, а порой – нет. Знать нечто, познавать, не видя того сам.

2. То, что неизвестно, я, возможно, и вообще никогда не смогу узнать, а часто узнаю только для того, чтобы снова забыть. Я уже не помню, как это выглядит⁴².

Примеры:

1. Я знаю обоих – Феодора и Теэтета, но не воспринимаю ни одного из них. Тогда я не буду принимать одного за другого.

2. Я совершенно не знаю ни одного, ни другого, не воспринимаю ни того, ни другого. Даже в этом случае я не буду принимать того, кого знаю, за того, кого я вообще не знаю. Определяющее обоих мне вообще не известно.

3. Я никого не знаю и не воспринимаю. Тогда будет совершенно невозможно, чтобы я принял одного, которого не знаю, за другого, которого тоже не знаю. Ничто не предопределено и ничего определяющего не известно.

Тем самым остается очевидным, что ψευδῆ δόξαζεται заключается лишь в том, что я знаю обоих, ἔχων [...] τὰ σμμεῖα (193 b 10 sq.), «получив от

⁴¹ Erg. d. Hg.; см. выше.

⁴² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 57.

них отпечатки», «знаки», «проплывающие передо мной». «Издалека я вижу обоих» $\mu\eta\ \iota\chi\alpha\nu\omega\varsigma$ (193 с 2), «недостаточно». Вижу и желаю «распознать», что это такое. Я стараюсь – $\tau\eta\ \omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha\ \delta\psi\epsilon\iota$ (193 с 3) – «присвоить каждому наблюдаемому соответствующий его внешнему виду “знак”», связанный с ним. При этом я путаю определяющие «признаки», относящиеся к каждому наблюдаемому, считая Феодора Теэтетом и наоборот. $\tau\omega\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omega\ \mu\eta\ \chi\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu\ \epsilon\chi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ (194 а 1 sq.), «знаки не присвоены соответствующему воспринимаемому», их присвоение несообразное, т. е. не удостоверяет воспринимаемого, за кем они закреплены.

Но для того, чтобы это путаное присвоение стало возможным, нечто вообще должно быть воспринято и, с другой стороны, нечто должно стать известно. То, о чем никогда не дается знания, познания и восприятия, предоставляет разве что самообман по недосмотру и (ложное) ошибочное мнение (194 b). Сущностное (ср. 195 с 7): не просто отождествление сознательного и неосознанного, но и то и другое, данное в нем самом, осознанно воспринимаемое и только воображаемое, заранее известное, а именно $\sigma\upsilon\nu\alpha\psi\iota\varsigma$ (ср. 195 d 1)⁴³.

Тогда не было бы никакого упущения там, где речь не идет о восприятиях, где они не задействованы: в вычислениях, подсчетах сумм. Но на самом деле мы просчитались. Здесь не может быть и речи о ложном отношении сохраненного, задуманного к воспринимаемому. Так что и это толкование *несостоятельно*. Что показывает неслыханность нашего замысла: мы стремимся раскрыть знание и ложное знание, не ведая, что сие такое (196 d 10).

§ 46. Испытание II Дефиниции (201 a-d)

От II Дефиниции к III Дефиниции. Знать истинное мнение⁴⁴. Но истинное мнение можно иметь и без знания. В обосновании сего предложения становится более ясным, что подразумевается под знанием. Судьи выносят решения, основываясь на истинном мнении, которое они сформировали по тому или иному делу (201 b sq.). Причем они никогда не видели самого преступления, они не присутствовали при нем. У них нет знаний. В этом и заключается смысл данного понятия: вы не открыли для себя сущее, в отношении которого принимаете решения, на собственном опыте. Если

⁴³ См. Приложение, дополнение, № 10.

⁴⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 58.

бы правильное мнение и знание оказались бы тождественны, то сведущий судья никогда не смог бы иметь правильного мнения, не обладая в то же время знанием. Итак, различно, и знание отличается от истинного мнения – чем? Какой момент предстает отличительным?

III. Дефиниция: ἐπιστήμη ἀληθῆς μετὰ λόγου (cap. 39–43, 201 e–210 b)

§ 47. Общая характеристика тезиса:

знание об истине δόξα μετὰ λόγου. Толкование и упоминание

μετὰ λόγῳ⁴⁵, так что раскрытие самого сущего происходит благодаря самой душе, что она обнаруживает для себя сущее в своей открытости; ибо сущее, будучи таковым, предстает как сущее. Таков действительный смысл, который, правда, еще не проявился в полной мере, ведь Платону не удастся однозначно сформулировать сам λόγος. Однако имеется дефиниция в «Меноне»⁴⁶. Всегда следует иметь в виду, что Платон подвергает критике свое собственную дефиницию. Но, тем не менее, λόγος располагает и другим значением: просто пониманием того, *что* Сократический Логос. Но теперь положительно!

При обсуждении ψευδῆς δόξα выясняется: на заднем плане возникает проблема ἑτερον, нечто вместо другого, нечто как нечто другое, μὴ ὄν, и именно в отношении λόγος *Антисфена*: отождествление, тавтология субъекта с самим собой⁴⁷, вообще отсутствие человека, поскольку это не психическое [?] В ходе обсуждения λόγος будет более точно охарактеризован, пусть и не в своей структуре, но как основное действие самой души.

Теперь, очевидно, сам λόγος становится темой, явной, как и характерный момент ἀληθῆς δόξα. И λόγος – если наша основная точка зрения на диалог верна – онтологичен, снова ориентирован на общую проблему бытия, т. е. на вопрос о μὴ ὄν и, соответственно, ἑτερον, а в целом – πρὸς τι.

Обсуждение начинается с характеристики πρῶτα [...] στοιχεῖα (201 e 1),

⁴⁵ Cp. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Recogn. F. Susseml. Leipzig 1882, VI, 1140 b 20: ἐξίς τοῦ ἀληθεύειν μετὰ λόγου.

⁴⁶ 97 b sqq.

⁴⁷ Mullach, *Fragmenta, Antisthenes*, Frgm. 47, Vol. II, S. 282 sq.; Aristoteles, *Met.* Δ 29, 1024 b 32 sqq: μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἐν ἐφ' ἑνός.

из которых состоит все сущее (201 d 8 sq.). Это кажется нечто чуждым, что еще менее относится к теме, нежели $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ $\delta\acute{o}\xi\alpha$, но только до тех пор, пока не станет ясно, что все обсуждения направлены на проблему бытия. $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ⁴⁸. Почему так? В некотором смысле ясно, что $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ сводится к двум вещам: нечто *как* нечто. Но ведь все сущее вообще состоит из элементов, они и составляют бытие. Отсюда, если и есть нечто, что необходимо осознать, так, прежде всего, это последнее. Но: $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\gamma\grave{\alpha}\rho$ $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ $\acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$ $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ (201 e 2 sq.), «подобное может быть обращено только к себе самому», нечто только упоминается⁴⁹; $\pi\rho\sigma\epsilon\iota\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\sigma\upsilon\delta\grave{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ (201 e 3 sq.), $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ – «само в себе», $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron$, $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$, $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ (ср. 202 a 3 sq.), не что иное, как это, не оно как «это», «то», даже не как сущее, несущее. $\pi\epsilon\rho\iota\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\alpha$ (202 a 5), $\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\varsigma$ [...] $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\pi\alpha\sigma\omega\acute{\nu}$ $\acute{o}\pi\eta$ $\grave{\alpha}\nu$ $\tau\acute{\upsilon}\chi\omega\sigma\iota$ $\pi\epsilon\tau\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ ⁵⁰, «сколь угодно пролетая сквозь все», не задерживаясь нигде, ни в каком определенном месте, ни в каком определенном фактическом сущем.

$\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ [...] $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu$ $\rho\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ (202 a 8 sq.), ибо $\acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ $\gamma\grave{\alpha}\rho$ $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\chi\eta\nu$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ (202 b 4 sq.). То, что из $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (ср. 202 b 3 sq.), «складывается» тем самым посредством связей, и путем соответствующего переплетения принадлежащих им имен возникает $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ⁵¹. $\sigma\tau\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ суть тогда $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\alpha$, $\acute{\alpha}\gamma\eta\omega\sigma\tau\alpha$, $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ (ср. 202 b 6) $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$. Не толкование, не понимаемое как нечто, а просто принимаемое. $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha\beta\acute{\alpha}\acute{\iota}$ суть, но понятны и значимы (203 a, ср. 204 a), следовательно, понятия, а не только слог! Итак, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\nu$, $\gamma\acute{\iota}\gamma\eta\omega\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\delta\grave{\epsilon}$ $\omicron\upsilon$ (ср. 202 c 1 sq.), сущее, как оно есть, может «раскрываться» и в то же время разумеется «не познаваемым», все же не зная его как таковое! Убежденность в бытии и вещах, но отсутствие сознания, которое смогло бы само-отождествляться в вещах.

Но Сократа не устраивает и такое толкование знания (202 d 8 sq.): «Пусть элементы остаются непознаваемыми», а не все, что имеет характер совокупного (собираемого, $\sigma\acute{\upsilon}\nu\alpha\psi\iota\varsigma$, $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\varsigma\iota\varsigma$). Для испытания тезисов давайте остановимся на явлениях, которые, по-видимому, служили $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ при их составлении – элементах и совокупности писания: «буквах», «словах» (202 e 6).

⁴⁸ Ср. выше первую часть (рукопись: предыдущее введение, примечание Хайдеггера), § 12 e.

⁴⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 59.

⁵⁰ Ср. 197 d 8: голубятня.

⁵¹ Ср. Aristoteles, Met. Z 4.

Вопрос: буквы суть ἄνευ λόγου (ἄλογον), слоги [λόγον]⁵² ἔχουσιν (ср. 203 а 3)? Похоже, это так и есть. Вопрос: что такое ΣΩ? σ и ω. То же самое и с Σ? Не объяснять же, это не то и не это. «Нечто вроде этого» на заднем плане! Сам слог есть τὰ ἀμφοτέρα στοιχεῖα (203 с 4 sq.), соответственно несколько из них или μίαν τινὰ ἰδέαν γεγонуῖαν συντεθέντων αὐτῶν (203 с 5 sq.), или «видимое, что возникает из состава того и другого». Тезтет считает, что слог – совокупность, как и сумма. Тот, кто знает слог – а он познаваем – не может ли он знать то и другое, а именно Σ и Ω?⁵³ То и другое должно быть непознаваемо, и все же тот, кто знает их обоих, знает συλλαβαί. Если слог и должен быть узнаваем, то только благодаря знанию букв. Таким образом, тезис (элементы ἄλογον, собирательный λόγον ἔχον) несостоятелен.

Но, возможно, неправильно суммировать слог как сумму. Возможно, все это вместе имеет другой характер, ἔν τι γεγονὸς εἶδος (203 е 3 sq.), ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων (203 е 4 sq.). Если это [верно]⁵⁴, то частей не существует, поскольку μέρη суть только от сумм. Или существует некий другой способ сложения (204 е 8 sq.), так что это нечто отдельное по своему содержанию и отличающееся от всех частей, нечто отличное от него? В самом деле. Итак, целостность отличается от суммы? Да⁵⁵. Но это все вместе, все, а не шестерка. Ведь шестерка – не что иное, как эта сумма! Число есть сумма частей. τὸ ὅλον [...] οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν (204 е 8). Totum – момент; compositum – составная часть; формальная совокупность – часть. Ведь если слог μία [...] ἰδέα (205 d 5), ὅλον (205 d 8), то он так же непознаваем, как и буква. Но если, наоборот, различим слог, то и буква тоже. И это действительно так: мы учимся, начиная на начальных уроках с элементарных вещей⁵⁶.

§ 48. Разъяснение феномена λόγος

а) Попытки определения λόγος-феномена

λόγος, «понятие», «утверждение» (ср. 206 с 4)⁵⁷

⁵² Erg. d. Hg.

⁵³ Erg. d. Hg.

⁵⁴ Erg. d. Hg.

⁵⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 60.

⁵⁶ См. Приложение, дополнение, № 11.

⁵⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 61.

1) Высказывание, делать утверждение, оглашение: $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \varphi\omega\nu\eta\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho \ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ (208 с 5).

2) Указание на $\acute{\tau}\iota \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, «опосредующее элементы *целое*»: $\delta\iota\grave{\alpha} \ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omega\nu \ \tau\omicron \ \acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$ (207 с 3 sq.), $\delta\iota\grave{\alpha} \ \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omega\nu \ \acute{\omicron}\delta\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\pi\iota \ \tau\omicron \ \acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$ (208 с 6). Итак, здесь правильное мнение с перечислением, но без знания.

3) Быть в состоянии $\sigma\upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\nu \ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$ (208 с 7 sq.), чем это отличается от всего остального. *Видовое различие*, не человек вообще, но и не свойства, которые [...] ⁵⁸ лежат вместе [?], а протекающее из них (208 d 7 ff.). Я должен иметь истинное представление об этом, тогда какое еще указание? Если это уже знание, то для чего еще нужна связь с расширением? Разве $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\varsigma \ \acute{\omicron}\acute{\omicron}\xi\alpha$ и $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ не распадаются?

b) Краткий итог: вопрос о познании и функции $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ в проблеме бытия

Краткий итог: в «Тезетете» проблема бытия, $\mu\grave{\eta} \ \acute{\omicron}\nu$, под названием $\acute{\epsilon}\pi\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, т. е. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$.

1. Дефиниция⁵⁹: знание не лишено $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, поскольку иначе вообще невозможно обнаружить сущее, понимание бытия.

2. Дефиниция: знание в отношении $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma \ \acute{\omicron}\acute{\omicron}\xi\alpha$ есть $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ не тавтология; инаковость. $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\delta\omicron\zeta\acute{\iota}\alpha$: нечто вместо. $\sigma\acute{\upsilon}\nu\alpha\psi\iota\varsigma$: связь нечто с нечто. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ есть *основное действие души*, в нем $\sigma\acute{\upsilon}\nu\alpha\psi\iota\varsigma$.

3. Дефиниция: знание есть $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon$. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\acute{\eta}$, $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$. Когда-либо существующее $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$ и на его основе отдельное.

$\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$: «указание» и в нем $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ – $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ⁶⁰: логика – бытие. Онтология – понятие.

1. $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$: понимание бытия вообще, вот-тут-бытие. 2. $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$: истолкование. $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$ – $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$.

II. Но при каких условиях дается $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, указание $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ и тому подобное $\delta\iota\grave{\alpha} \ \lambda\alpha\sigma\omega\acute{\nu}$? Только если дается $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\acute{\eta}$. Но как же эти? Только вместе. $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ есть в Дефиниции самого бытия, куда включено.

Краткий итог: в «Софисте» показано:

⁵⁸ Часть текста неразборчива.

⁵⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 62.

⁶⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 62.

κίνησις — στάσις⁶¹

ὄν: ταὐτό — ἕτερον (ср. 254 d 4 sqq., 256 a 7 sqq.)

κίνησις со στάσις ὄν (254 d 10)

ψυχή — ὄν: понимание бытия (ср. 248 a 11, 250 b 7)

κοινωνία — δύναμις παρουσίας, «возможность совместного присутствия»,
ἀγαθόν

⁶¹ Ср. Sophistes 255 e 11 sqq.; Приложение, послесловие Мёрхена, № 62; см. GA 19, S. 536 ff.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Центральные понятия платоновской философии
в контексте понимания бытия и вопроса о бытии

§ 49. Идея ἀγαθόν

а) бытие и стремление к пониманию

οὐσία и ἀγαθόν. Как перейти от основных положений и определений сущего, от идей, как структур бытия, к идее ἀγαθόν¹, от логического к этическому, от бытия к долженствованию? οὐσία и ἀγαθόν.

Бытие, т. е. сущее-бытие, есть то, что понимается исключительно ради *самой своей воли* и может разуметься только так. *Воля, направленная на себя*, к пониманию конца всего. Когда я говорю «ради самого себя», то это еще одно его утверждение: окончание, πέρας, ἀγαθόν. Последнее наивно онтическое: еще более возвышенное, нежели само бытие, оно даже более того. Но посмотрим внимательно: не утверждение о бытии, а уход от него, но не в него самое, а отзыв, относящийся к его пониманию, что оно имеет место *для* этого, а не в себе самом. «Бытие» в качестве принципа также предстает производной характеристикой.

Речь идет о бытии вот-тут-бытия, о самой душе. О чем идет речь, так это о бытии и о том, ради чего оно то же сущее – «быть». Сущее, бытию которого принадлежит понимание бытия. Понимание бытия: являться тем, кому безразлично быть. По-гречески: то, о чем идет речь, *ради чего оно само как сущее, благо*. Бытие есть τέλος, «конец», ἀγαθόν. С ἀγαθόν это происходит потому, что бытие понимается как сущее, свойство сущего, благо. О душе сказано больше, чем она может вместить в своем смысле. Возвращение в пределы онтологического утверждения.

Познавать, видеть значит *действовать, быть на виду*.

ἀγαθόν, все видимое уже есть, и связано оно прежде всего со светом. В нем завершается понимание бытия. Бытие через *идея* «обнаружение», бытие через ἀγαθόν, «ради чего», «конец». Идея добра есть подлинное бытие и сущее.

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 63.

b) Бытие и ценность²

Бытие изначально предполагает присутствие. Помимо этого, «ради чего», для чего, ἀγαθόν, ὠφέλεια, «служение». Оно само *отделяется* и приравнивается с οὐσία³. *Причастность* сама по себе понимается не онтологически, а второстепенно по отношению к бытию, поскольку само бытие сужается до чистого существования, голого присутствия вещи. Но вещь, кроме того, все еще имеет ценность из-за неадекватного понимания бытия. Но как в нравственном отношении? И там тоже все правильно. Все дело в существовании! Быть способным к бытию!

§ 50. Обобщающий обзор

a) Критическая оценка подхода Платона к проблеме бытия

Онтологически решающее в творчестве Платона: ἰδέα и λόγος (ψυχή); δύναμις κοινωνίας τῶν γενῶν⁴. Не μέθεις между αἰσθητά и εἶδη, но посреди них самих.

κοινωνία τῶν εἰδῶν. *Определения бытия*⁵: 1) не разделяются на формальные и фактические; 2) не говорится, как эти определения бытия относятся к самой идее бытия, ее высшему γένος; 3) можно ли вообще обойтись без индифферентного понятия бытия.

Бытие отлично от сущего. Собственный способ постижения: λόγος, и эта возможность принадлежит вот-тут-бытию, пониманию бытия. Бытие в λόγος. λόγος: ἀλήθεια. λόγος: κατηγορεῖν, κατηγορία. λόγος: σύν, «с», «вместе». Центральная проблема – основная проблема: λόγος – ψυχή – κίνησις.

Бытие: присутствие, точнее, вытекающая из него структура бытия: совместность, сопresутствие, единое – другое, единство – инаковость – многообразие – самость. *Бытие и отношения*.

Открытая λόγος-структура, но предначертанная: само бытие и разграничение с обнаруженным бытием; бытие и возможность, δύναμις; бытие и движение, κίνησις. Но и обретенное – вовсе *не система*, завершенная и прозрачная, а на ходу, подход: темнота. И именно здесь кроется собствен-

² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 64.

³ См. Theätet 186 с и наоборот 186 а.

⁴ См. выше, примечание № 61 к предыдущей главе.

⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 65.

но продуктивное, продолжающее и направляющее, именно потому, что это не система, а *действенная работа по раскрытию явлений*, поскольку она никогда не устаревает. Это происходит не потому, что существует готовая, так называемая вечная истина, а потому, что существуют подлинные вопросы, не являющиеся живыми проблемами. Постановка неподдельной проблемы имеет решающее значение и требует настоящей исследовательской работы. Напротив, кажущиеся вопросы, решаются софистически. [Она не устарела]⁶ до тех пор, пока не удастся найти ответы; не беритесь за радикальное намерение пробудить новое.

И это не завершение, а лишь повторный *толчок*.

б) Взгляд назад на доаристотелеву философию как на руководство к Аристотелю

Прежде чем рассматривать высшую ступень чисто научного исследования, оглянемся назад.

Фалес и «Софист» *Платона*⁷. Понимание бытия. Понятие бытия и возможности понятийной интерпретации. [*Фалес*]⁸: явный вопрос о сущем, касающийся его бытия, но в том смысле, что оно понимается как сущее и как таковое.

Парменид: бытие, но все сущее как бы отрицается.

Платон: бытие сущего, λόγος, δύναμις, κοινωνίας. Соприсутствие. Бытие не просто, но первично доступно в Логосе.

λόγος: «логика» сущего, т. е. *обоснованная* Логосом, предстает основным руководством. Не выявлено никакой онтологии. λόγος: отсюда категории и т. д.⁹. *Аристотелевские проблемы*¹⁰.

⁶ Erg. d. Hg.

⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 66.

⁸ Erg. d. Hg.

⁹ См. выше.

¹⁰ Приложение, дополнение, № 12.

ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ

ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ

ПЕРВАЯ ГЛАВА

К проблеме развития и адекватного восприятия аристотелевской философии

§ 51. Биография и философское развитие Аристотеля

а) Биографические данные

Родился в 384/3 гг. в Стагире (Фракия). С 18 лет 367/6 [в Академии]¹; поступление примерно в то время, когда был создан «Теэтет». В двадцать лет – ученик Платона [до]² 348/7. После смерти Платона вместе с *Ксенократом* отправился к *Гермию* в Мисию. Там существовал кружок учеников Платона, главным из которых в течение трех лет являлся Аристотель. С 343 по 336 гг. при македонском царском дворе, сначала в качестве воспитателя 13-летнего Александра, впоследствии «Великого». В 336 году, после прихода последнего к власти, вернулся в Афины. В Лицее – Ликейоне (священный округ Аполлона Ликейского). 12 лет возглавлял школу *перипатетиков*. *περίπατος* – пешие походы, в ходе которых члены школы вели свои научные беседы. После смерти Александра в 323 году в Афинах общественное мнение было настроено против македонцев. Аристотеля обвинили в религиозных преступлениях. Аристотель бежал в Халкиду и умер там в 322 году в возрасте 63 лет.

б) К вопросу развития аристотелевской философии

Философское развитие Аристотеля: проблемой долгое время пренебрегали, и не без причины, поскольку почва зыбка. Хронология и характер писаний; в XIX веке. В последнем отношении: *опубликованные и лекционные сочинения*. Меньше всего Аристотель публиковал из *Corpus Aristotelicum*. «Вы работаете не для того, чтобы писать книги, а для того, чтобы находить

¹ Erg. d. Hg.

² Erg. d. Hg.

вещи». Сегодня совсем наоборот. Типичным представляется замечание известного теолога XIX столетия в его письмах о том, что теперь ему, наконец, нужно подумать над темой для своей следующей книги. Книга должна быть написана, это первое, придумать тему для нее – второе.

Проблема развития, поднятая В. Йегером³. Основная работа Х. Боница⁴. Схема возникновения расширена: Платоновское время: начальное время; среднее время: Assos и наоборот, критика Платона; «время мастера»: Лицей⁵. Эта схема и вытекающие из нее вопросы способствовали возникновению проблемы, помимо того, является ли точка зрения Йегера обоснованной или нет.

В этом заключается основная трудность, которую сам Йегер не видит, поскольку философское толкование остается ограниченным: труды по логике, физике, книге Г психологии относятся к раннему периоду, и здесь решающие проблемы не просто поставлены на первый план, но уже решены⁶. До тех пор, пока эта проблема не будет поставлена и решена, конструкция развития останется без собственной почвы. Единственным способом оказывается путь подлинно *философской интерпретации аристотелевских исследований*. Но и это, по моему убеждению, не приводит к разрешению, и единственно возможная с научной точки зрения фактическая точка зрения состоит в том, чтобы признать неразрешимость.

Сочинения: «Органон», «Риторика», «Поэтика», «Физика», «О небе», «Возникновение и исчезновение», «О душе», «Метафизика», «Никомахова этика», «Политика»⁷.

О том, что Аристотель мог быть зодчим⁸, стяжение и сооружение, учебное здание. *Томас*. Чистый вымысел! Все открыто; основные проблемы.

³ W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923 (i. w. zit.: Jaeger, Aristoteles). Подготовлено в более узких рамках: Ders., Studien, s. o. S. 33, Anm. 5.

⁴ H. Bonitz, Aristotelische Studien. Nachdr. der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der königl. Akad. der Wiss. 1862-1867. Fünf Teile in einem Band. Hildesheim 1969.

⁵ Jaeger, Aristoteles, s. Inhalt u. S. 9 ff., S. 105 ff., S. 331 f.

⁶ Cp. Jaeger, Aristoteles, S. 37 ff., 53 ff., 45, 311, 355, 395.

⁷ Aristotelis opera. Ex recogn. I. Bekkeri. Vol. I-V. Academia Regia Borussica. Berlin 1831 f.

⁸ См. Приложение, послесловие Мёрхена: догма: Аристотеля по сравнению с Платоном следует характеризовать как архитектора. Путаница с Фомой Аквинским. У Аристотеля еще меньше ученых построений, нежели у Платона.

§ 52. О восприятии аристотелевской философии⁹

Аристотель постепенно восстанавливал должное уважение к себе в течение десятилетия, невзирая на то, что со времен Шлейермахера господствовала аристотелевская традиция. Гегель в его ранний период, во Франкфурте, за годы до того, как он разработал свою первую систему, находился под длительным влиянием Аристотеля. Шлейермахер, Гегель, Тренделенбург, Боник, Торстрик, Brentano: систематическое; феноменология.

Кантианство, которое не только односторонне [интерпретировало] Канта¹⁰, но и с такой же односторонностью искажало понимание греческой философии вообще и привело к неправильному толкованию Аристотеля: Кант был эпистемологом. Перенесем назад в греческое: идеализм-реализм, реализм Аристотеля оказывался наивно ненаучным, тем паче, что нес после Платона отступничество. Это соображение по-прежнему преобладает, хотя и ослабленно, особенно сегодня. Сюда следует добавить: Аристотель являлся «философом» в средние века, что тем более повод видеть в нем нечто мрачное и отсталое. Ни средневековые, ни кантианство не должны вводить в заблуждение правильное толкование Аристотеля.

В предупреждении¹¹: философское исследование, его происхождение из понимания вообще. Подлинная задача: понимание, указание на бытие, его основания и устройство; критическое и позитивное знание.

Теперь конкретно прослеживается процесс продвижения к бытию, т. е. выявление различия. Обеспечение *доступа, обработка самого бытия*. Тем самым создавая основу для собственной науки. Идея эта и проблема, о чем спрашивается, как, на каком пути открытия, как записано, какие центральные проблемы поставлены, какой путь решения. Образование философии как исследование: вершина античной философии.

Начертание:

1. Философское исследование вообще. Проблема бытия. Met. Г 1 и 2, E. B. 4¹².

⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 67.

¹⁰ E.g. d. Hg.

¹¹ Рукопись: Введение; см. выше § 4 и § 5.

¹² См. ниже Вторую главу.

2. Фундаментальные направления проблематики бытия, 4 [направления]¹³ и δύναις, ἐνέργεια¹⁴ [...] ¹⁵.

3. Исход онтологической проблематики. Движение. Физика. Phys. А и Г 1–3¹⁶. Позитив δύναις, ἐνέργεια: κίνησις тем самым возможно¹⁷.

4. Онтология жизни. De anima А и Г¹⁸. Тем самым становится возможным основание.

5. Онтология вот-тут-бытия, этика¹⁹, «Никомахова этика»²⁰.

6. Философские исследования и образование понятий. λόγος. Указание и доказательство. De interpret., Anal. Post. В.

Только главная линия, с точки зрения проблемы, без ученых построений, но и главная линия лишь в характерных чертах. Намерение позитивно расширить лекцию зимнего семестра²¹.

¹³ Erg. d. Hg.

¹⁴ См. ниже Третью главу.

¹⁵ Текст неразборчивый.

¹⁶ См. ниже Четвертую главу.

¹⁷ Текст неразборчивый.

¹⁸ См. ниже Пятую главу.

¹⁹ Ср. E. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag 1903.

²⁰ См. ниже Пятую главу.

²¹ Ср. Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27. Gesamtausgabe Bd. 23.

ВТОРАЯ ГЛАВА

Онтологическая проблема и идея философского исследования

§ 53. *Исследование сущего как сущего, т. е. бытия, как предметной области фундаментальной науки Аристотеля*

Относительно сущности онтологической постановки вопроса вообще и, следовательно, в его историческом развитии предопределено двойное понятие¹ или, соответственно, странная стадия колебания. Понимать бытие как сущее и, собственно, постигать его: как только сущее становится достаточно соразмерно с идеей бытия. Причем эта идея не оказывается явной. Тогда бытие сущего вообще – попытка определить бытие. Однако без почвы и вопроса самой изначальной проблематики.

Двойственное понятие фундаментальной науки:

- 1) Наука о бытии;
- 2) Наука о высшем и подлинном сущем.

На самом деле сущее: 1) что такое; 2) что на самом деле представляет собой бытие: бытие. Интерпретация Метафизики Г и Е (К и Физики).

Met. Г 1²: $\acute{\omega}\varsigma$ φύσις τις (ср. 1003 а 27) и отсюда $\acute{\upsilon}\lambda\alpha\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ (1003 а 22). *Онтическое объяснение сущего – онтологическое истолкование бытия.* «Итак, если даже вопросы древних, рассматривавших элементы, были невыразимо направлены на основные положения бытия как такового, то элементы оказывались бы не теми, которые, по мнению древних, ограничивались определенной областью бытия, а относились бы к сущему как к сущему» (1003 а 28 sqq.) Самой темой исследования, постижения являются «первоначала сущего как сущего» (1003 а 31), *главные причины бытия, которые должны определяться как то, откуда бытие как таковое.* В этом и заключается суть проблемы, двойственное понятие науки о бытии как *онтического объяснении и онтологическом истолковании.* Причины сущего: тема – бытие сущего. Причины бытия: сущее – причина бытия. Проблема не может быть рассмотрена положительно до тех пор, пока мы не получим достаточного знания обоих понятий первой науки. Итак, первая наука как наука о бытии в направлении *онтологического истолкования.*

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 68.

² 1003 а 21–32.

Бытие есть тема. Эта наука, по-видимому, может сказать больше, нежели: бытие есть бытие; но всегда бытие. Подобно тому, как геометрия во всем относится к пространству, физика – к материальной природе, биология – к органической природе; так и первая наука о бытии как таковом вообще, поскольку она принадлежит бытию. καὶ δὴ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν³.

Идея этой науки более подробно определена в Г 2: Идея науки о бытии (1003 а 33–1004 а 9).

1. Единообразие предмета и тематического подхода (Г 2, 1003 а 33–b 19).
2. Этому соответствует изначально подлинный способ передачи, а именно прямой, αἴσθησις (1003 b 19–22).
3. Способ притворства (феноменология, онтология).
4. ὄν и ἔν: равенство по происхождению (1003 b 22–1004 а 2).
5. Наука о бытии и науки о предметно различных областях бытия (1004 а 2–9).

ad 1. Прежде всего *единство предметного горизонта*: ἢ ὄν, «как сущего», с точки зрения бытия, отсюда все ориентировано на бытие. Бытие предстает самым общим⁴. Платон: κοινῶνία τῶν γενῶν⁵. Являются ли γένη тем, к чему в итоге сводится проблематика сей науки? Этот вопрос рассматривается в Met. В 3⁶. В Met. В разрабатывается ряд проблем, все из которых служат определению предмета этой науки. Последнее на самом деле предстает решающим и наиболее важным для понимания новой аристотелевской проблематики по отношению к Платону.

§ 54. Неопределимость бытия через родовое качество

«Истоки»⁷, основные положения бытия и самого этого, ἀρχαὶ τῶν ὄντων, не могут быть родовыми названиями. Доказательство косвенно вытекает из невозможности ὑπόθεσις. Сначала на примере определите родовое понятие, различие, вид. Школьный пример: homo animal rationale. Родовое название: животное, разумное – неразумное. *Различие*: рациональное, отделяет род и определяет его как нечто, чем он, по идее, еще не является: живое существо как разумное, и тем самым оно образует вид: homo (↔ животное) не

³ Met. Z 1, 1028 b 2 sqq.

⁴ См. Приложение, дополнение, № 13. Приложение, послесловие Мёрхена, № 69.

⁵ Ср. Sophistes 254 b 7 sq.

⁶ 998 b 14 sqq.

⁷ К Met. В 3, 998 b 14–28; Приложение, послесловие Мёрхена, № 70.

находится ни в animal, ни в ratio, ибо в нем есть и Бог. К animalitas не относится rationale, если rationale не homo и не животное.

Если предположить, что бытие есть род, то виды и различия, которые дифференцировали бытие вообще в определенное бытие, не должны определяться из бытия, ибо различие порождает нечто, чего еще нет в роде. Но если различие, поскольку оно дифференцирует, вообще является нечто, если оно функционирует как различие, то оно должно существовать. Принимая во внимание бытие как род, различие и вид неизбежно имеют определения самого рода.

Остается только одна дилемма: либо бытие есть род, но тогда род, который, по существу, не может иметь различий и видов, тогда как с ним плохо согласуется бытие; либо различие и вид имеют место, но в этом случае бытие не обязательно есть род. Но поскольку различие и вид суть, то valet consequentia: ὄν не является γένος. Бытие не имеет видов и различий. Однако, как оно формулируется? Как единство всеобщего и как многообразие видов и способов бытия? Как здесь предполагаются εἶδος и διαφορά? Как предикативы или как само тем самым предопределенное сущее?

§ 55. Единство аналогии (πρὸς ἓν) как смысл единства многообразного сущего в οὐσία

Аристотель дает теперь положительный ответ на вопрос, имеет ли ἀρχαί характер γένη, происходит ли ἀρχή от ὄν, т. е. οὐσία = γένος.

Met. Γ 2: «Сущее рассматривается как сущее во многих смыслах» (1003 а 33). Тем самым бытие понимается в нескольких смыслах. Сама по себе многогранность значения бытия не является несообразной. В конечном счете, одно и то же слово используется не только для обозначения совершенно разных значений, например, петух (Hahn) на птичьем дворе и водопроводный кран (Wasserhahn): одно и то же слово, но совершенно разное значение. Отсюда выражение быть недвусмысленным, οὐχ ὁμωνύμος (1003 а 34), aequivoce, но и не только, поскольку πολλαχῶς – συνωνύμος, univoce, обладает одинаковым значением в каждой области.

Каков позитивный смысл бытия и характер значения этого слова? Значение не является несообразным, не связанным с одним, но πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (1003 а 33 sq.). Аристотель отвечает двумя примерами: τὸ ὑγιεινόν, понятие «здоровый», имеет значение πρὸς ὑγίειαν, – нечто, рассматриваемое как «здоровое», поскольку оно имеет отношение к здоро-

вью. Но сами отношения могут быть разными, хотя они всегда и остаются отношениями со здоровьем:

ὕγιεινὸν τῷ φυλάττειν (1003 a 35), «здоровый», при условии, что он «сохраняет и поддерживает здоровье», например, занимается прогулками для здоровья.

ὕγιεινὸν τῷ ποιεῖν (1003 a 35 sq.), «здоровый», при условии, что он «восстанавливает» здоровье. Один здоровый орган.

ὕγιεινὸν τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας (1003 a 36), «здоровый», если нечто «является признаком здоровья», здоровый цвет лица.

ὕγιεινὸν τῷ [...] δεκτικὸν αὐτῆς (1003 a 36 sq.), «здоровый», что вообще определяется здоровьем и болезнью. Здоровым является только то, что *может* быть больным; никак ни камень, ни треугольник, но — дерево, животное, живое существо.

Прогулка полезна для здоровья в другом смысле здорового образа жизни, нежели здоровое сердце. «Здоровое сердце» имеет иной смысл, чем «здоровые щеки». Не потому, что они сами составляют часть; «есть» не значит, что вы не больны, но указывает на «здорового» с «медицинской» «врачебной» стороны. «Медицинской» — это показатель, поведение, нечто, являющееся действием (инструментом) (ср. 1003 b 1–3).

Таким образом, «сущее» означает соответственно относящееся к «бытию», μία ἀρχή — πρὸς ταύτην (ср. 1003 b 5 sq.), «в отношениях с бытием» (1003 b 9), исходящее из него и возвращающееся к нему⁸. Сущее предстает сущим в различном смысле, и различие возникает из различного отношения сущего к тому, что на самом деле «есть» и называется «сущим».

τὰ μὲν [...] ὄντα λέγεται (1003 b 6)⁹.

1. ὅτι οὐσία (1003 b 6)¹⁰, «существующее» в себе самом.
2. ὅτι πάθη οὐσίας (1003 b 7)¹¹, «состояние в существующем».
3. ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν (1003 b 7), «путь к существованию».
4. ὅτι φθοράί, στερήσεις (1003 b 7 sq.), «исчезновение», «лишение».
5. ὅτι ποιότητες (1003 b 8), «характеристики».
6. ὅτι ἀποφάσεις (1003 b 9), «отрицания».

⁸ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 71.

⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 71.

¹⁰ См. Приложение, дополнение, № 14; дополнение № 15.

¹¹ См. Приложение, дополнение, № 16.

πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν (1003 b 14). Ср. Met. К 3: τοῦ ὄντος ἦ¹², εἶναι¹³, πάθος¹⁴, ἔξις¹⁵, διάθεσις¹⁶, κίνησις¹⁷.

Это отношение πρὸς ἓν есть способ καθ' ἓν¹⁸, единство аналогии, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἡρτῆται, καὶ δι' ὃ λέγονται (1003 b 17), «от которого зависят остальные способы бытия и посредством которого другие рассматриваются как сущие». Если это οὐσία (сущность), то от нее и ἀρχαί. Это определенная οὐσία или οὐσία вообще?

ad 2. и 3. Постоянно иметь в виду точный тип первоначального подхода¹⁹. Способ заданной величины, замысла. Вот новая наука о бытии как таковом. Разъяснено в Met. К 3²⁰: новое понятие философии: онтология, тематическое исследование самого бытия, показательное, а не предварительное. Разграничение математики с физикой²¹: математика отбрасывает и просто рассматривает: ἀφαίρεσις²², нечто «отнимая» у нечто с разных аспектов, и все же это дисциплина.

ὄν ἢ ὄν, на что уже намекало само бытие. Это о множественности способов существования. Единство: πρὸς ἓν, аналогия. Аналогичное значение бытия = вопрос о бытии вообще. Проблема данной аналогии является центральной для продвижения к бытию вообще. На чем она основывается? На возможности отношения сущего к сущему и различных таких отношений? λόγος – ὄν, нечто как нечто, вместе, одно с другим. λόγος есть руководство, т. е. ὄν λεγόμενον, возможный способ бытия того, что можно выразить.

κατηγορεῖν, κατηγορία. Бытие: его интерпретация и установление его способов. Категория, λόγος «утверждение», аналогия. ὄν ἢ ὄν: как это проявляется в λόγος, так и встречается на путях того, что есть²³.

ὄν из категорий: первая группа в первой²⁴ πολλαχῶς.

¹² 1061 a 8.

¹³ 1061 a 10.

¹⁴ 1061 a 9; Met. Δ 21, 1022 b 15 sqq.

¹⁵ 1061 a 9; Met. Δ 20, 1022 b 4 sqq.

¹⁶ 1061 a 9; Met. Δ 19, 1022 b 1 sqq.

¹⁷ 1061 a 9; ср. Phys. Γ 1, 200 b 12 sqq.

¹⁸ Γ 2, 1003 b 15.

¹⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 71.

²⁰ 1061 a 28-b 17.

²¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 71.

²² Ср. Met. К 3, 1061 a 29.

²³ См. Приложение, дополнение, № 17.

²⁴ О двух различных значениях πολλαχῶς у Аристотеля см. ниже: Приложение, послесловие Мёрхена, № 71; ср. также с М. Хайдеггером, «О сущности

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

Фундаментальные постановки вопроса
проблематики бытия

§ 56. Сущность «категорий»

Выражение *κατηγορία*¹ как наименование показывает отношение к *λόγος* как «указание». Но по своей сути они означают способы бытия. Как получается, что способы бытия обозначаются наименованием, связанным с утверждением? То, что это так, уже не удивительно: вопрос о бытии ориентирован на *λόγος*, «указание». Точнее: *λόγος* – указание на сущее, в *λόγος* сущее доступно и, следовательно, является бытием. Однако тем самым ясен только генезис отношений для бытийных характеров. И все же не только в наименовании, но и в фундаментальной онтологической ориентации на *λόγος*.

*κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται*², «бытие проявляется во всем». Когда сущее встречается, оно тем самым понимается и подразумевается бытием. Бытие – самая общая категория. Но это не значит, что сущее и бытие мыслятся как субъективное, а *λέγειν* имеет смысл: «показывающее» сущее в себе самом. Категории – суть *способы сущего* относительно его бытия, а не субъективные формы мышления, каковыми, кстати, они не являются и у *Канта*. Но, вероятно, есть предел и в другом аспекте: сущее и бытие имеют место лишь постольку, поскольку доступны в высказывании. Далее, в соответствии со следующим значением: только существующее, вещи. Плотин: *νοητά*, но даже внутри *αἰσθητά* снова только существующие вещи, индифферентное присутствие: стол, дерево, гора, небо.

Как выглядит эта [ориентация на логос]³ и как в ней понимаются категории? Категории дают:

1. *τὸ ὄν [...]* *κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*⁴. Категории суть *σχήματα*,

человеческой свободы» – Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Gesamtausgabe Bd. 31. Hrsg. v. H. Tietjen. Frankfurt a. M. 1982, S. 77.

¹ См. Приложение, послесловие, № 72.

² Met. K 2, 1060 b 4 sq.

³ Erg. d. Hg.; Приложение, послесловие, № 72.

⁴ Met. Θ 10, 1051 a 34 sq.

«образы», в которых проявляются способы бытия. Как быть со связанным с ними λόγος?

2. τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα⁵.

3. καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσα περ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας · ὅσα ὡς γὰρ λέγεται, τοσαυτὰ ὡς τὸ εἶναι σημαίνει⁶.

4. Τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυτὰ ὡς ληπτέον ὅσα ὡς αἱ κατηγορίαι διήρηνται⁷. Ср. Met. Δ 30: ὑπάρχειν καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν⁸.

5. τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα⁹. ὑποκείμενον – συμβεβηκότα: ὑποκείμενον [...] ἐμφαίνεται ἐν ἐκάστη κατηγορίᾳ¹⁰.

6. διαίρεσεις, πτώσεις¹¹, πρώτα, κοινά, γένη¹². Порфирий сообщает: древнее объяснение называлось Книгой категорий – *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος*¹³. Стоики: *Terminus* для категорий: τὰ γενικώτατα¹⁴.

ad 2. То, что, согласно своему содержанию, не допускает «никакого переплетения», ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει¹⁵, но что, со своей стороны, вообще делает возможным переплетение, позволяет воспринимать нечто как это; то, на что я указываю в высказывании, рассматривая его – в некотором смысле становится понято. Камень твердый (свойство). Дерево стоит у дороги (место). Твердость слишком велика (ποσόν). В понимании бытия содержится высказывание о сущем. Сами они не могут проследиваться в отношении друг друга.

ad 3. Сущее касательно своих возможных способов бытия в себе самом. Этих способов так же много, как и способов λέγειν, «указаний» на нечто как на нечто. Таким образом, категории основываются на и означают не

⁵ Cat. 4, 1 b 25; см. Приложение, дополнение, № 18.

⁶ Met. Δ 7, 1017 a 22 sqq.

⁷ Analytica priora A 37, 49 a 6 sqq.

⁸ Ср. 1025 a 14 sq.

⁹ Ср. Met. Γ 2, 1003 b 9.

¹⁰ Ср. Met. Z 1, 1028 a 26 sqq.

¹¹ Met. N 2, 1089 a 26.

¹² Ср. Phys. Γ 1, 201 a 10; De anima 402 a 23. Ср. F. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg i. Br. 1862, s. 100 f.

¹³ Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium. Ed. A. Busse. Commentaria in Arist. Graeca Vol. IV, Pars I. Berlin 1887, S. 56, Z. 18 sq.

¹⁴ Ср. Stoicorum veterum fragmenta. Hrsg. v. H. von Arnim. Leipzig 1903 ff., Vol. II: Chrysipp, Pars II, § 2, 329 u. 334, S. 117; Vol. III: Diogenes Babylonius, I. Logica, 25, S. 214.

¹⁵ Cat. 4, 2 a 5 sq.; см. Приложение, дополнение, № 18.

что иное, как определенности бытия, *постигающиеся в «как и что»*. Приход нечто, точнее, соприсутствие нечто с нечто, возможные способы соприсутствия нечто с нечто, и каждый из них то, к чему однажды следует обращаться как *ὑποκειμένον*. τὸ δ' ὄν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει¹⁶.

ad 5. πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα, «с точки зрения наличия, соответственно существующего в себе самом». οὐσία πρώτη, полное присутствие этого тут. *Способы соприсутствия сущего с οὐσία выражены в категориях*. В каждой категории указывается ее смысл с οὐσία. Когда выше¹⁷ говорилось: если ничто, как что, συμπλοκή, то воспринятая теперь структура не вызывает возражений. Привлекать есть нечто, относиться есть нечто – к одному месту и в одно время. Способы соприсутствия: нечто такое есть в нем самом и как это нечто так устроено, что связано с ним и тому подобное.

ad 6. Категории, следовательно, являются διαρέσεις, что вообще можно разобрать в своем первоначальном «построении» одной из οὐσία определенностей бытия. [πτώσεις]¹⁸: наклонения, modi соприсутствия; [πρῶτα]¹⁸: первоначальные признаки бытия в сущем; [κοινά]¹⁸: общие; [γένη]¹⁸ роды. Категориям как модусам, способам со-бытия [...]¹⁹ предшествует [?] некоторое общее свойство, общее для каждой конкретной принадлежности, вид вообще для каждого определенного вида.

Общий итог: Категории:

1. Способы *соприсутствия* с существующим в нем самом.
2. В этом определяется способ бытия возможной сопричастности²⁰.
3. Этот способ бытия, соответственно, уже понимается в каждом конкретном указании бытия как того и этого. «Нечто как это» артикулирует со-бытие, т. е. способ бытия, выраженный в категории, являющийся возможным содержанием *точки зрения*. Подобная точка зрения – конститутивная для возможности высказывания. Как красноречивая, как в том месте с точки зрения на ποιόν, ποῦ²¹.

4. Тем самым содержание точки зрения предстает руководством к пониманию бытия того, что приписывается сущему, которое находится в пре-

¹⁶ Met. Z 4, 1030 b 11 sq.; κατηγορεῖν: Kategorien: 10 (ср. Topik A 9, 103 b 2–23).

¹⁷ См. выше 2.

¹⁸ Erg. d. Hg.

¹⁹ Фрагмент неразборчив.

²⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 73.

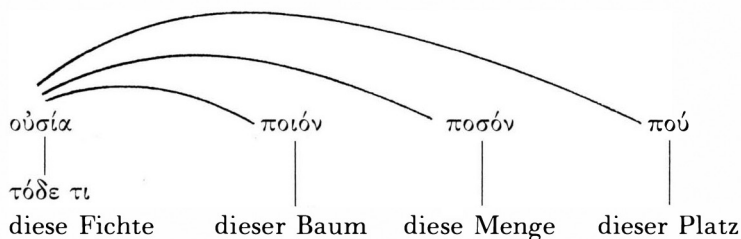
²¹ См. Приложение, дополнение, № 19.

дикате положения, а именно *κοινόν*. Отсюда категории суть самые общие предикаты.

§ 57. Аналогия (*πρὸς ἓν*) как онтологический смысл единства многообразных способов бытия (категорий)

Решающим остается *онтологический* смысл: способы соприсутствия а) различны между собой, не поддаются определению, б) не относятся ни к одному высшему роду, но и не являются беспорядочным многообразием, а предстают категориями в силу связи с *οὐσία*, которая 1) присуща всем, 2) различна у каждого.

Бытие как наличие неоднозначно: 1) присутствующее в себе самом; 2) соприсутствующее вместе различными способами²².



так же как [...] ²³.

analogia attributionis; *analogia proportionis* ²⁴.

Analogia attributionis ²⁵ *nomen commune*. *ratio* [...] *eadem secundum terminum* – это всегда подразумевается ²⁶, например, здоровье или собственно здоровое, *primum analogatum*, т. е. собственно сущее, *οὐσία*; бытие вообще, т. е. собственно сущее.

«Подразумевая» – нести со-ответственность вообще в своих возможно-

²² См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 74.

²³ Отрывок неразборчив.

²⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена: Структура всеобщности бытия заключается в структуре аналогии; см. Приложение, дополнение, № 20, 21.

²⁵ Cp. Th. Vio de Cajetan, *De nominum analogia*. Ed. M. de Maria. Rom 1907. Genauere bibliogr. Angaben u. ausführl. Komm. (franz.) in B. Pinchard, *Metaphysique et Semantique suivi de Thomas de Vio-Cajetan, L'analogie des noms*. Lat.-franz. Paris 1987 (i. w. zit.: Vio Cajetan), Caput I, 3, S. 114.

²⁶ Vio Cajetan, Caput II, 8, S. 115.

стях в «категориях», συμβεβηκός. «Со-» варьируется, как и «Что». Только «Со-» чисто благодаря присутствию, либо вообще «Что» с ним (?): qualitas, quantitas. В конце концов, разрешимы ли они во времени или могут быть прояснены только в определенных онтологических темпоральных отношениях? Сущее сущностно по отношению к собственно сущему.

diversa²⁷ secundum habitudines, identitas termini habitudinum, diversitas habitudinum, т.е. модализации бытия. Но основная сложность: здесь имеет место онтологическое значение или основное значение вообще, смысл бытия вообще. В примерах онтические значения, сущее (здоровье), qualitas. Но здесь качество как таковое есть сам как таковой модус πρὸς ἑν. Качество само по себе является выражением habitudo бытия. В примере, напротив, Terminus – именно как определенное качество, «вид». habitudo здесь недостаточно: может быть и κατὰ τι при ἀναλογία, но применимо πρὸς τι.

Относящиеся к Terminus, т.е. категории, суть Analogata. primum analogatum есть οὐσία и в то же время nomen analogum: εἶναι. εἶναι и οὐσία, бытие вообще и собственно бытие, тождественные или как бы вместе взятые? Одно здесь на самом деле и ненастоящее.

Другая формулировка аналогичного понятия: между νοητά и αἰσθητά. Не то же самое для обеих οὐσία²⁸. δεῖ μέντοι τὸ ταῦτα ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία λαμβάνειν²⁹.

Deus est ens realissimum³⁰, summum ens³¹, ens infinitum по сравнению с ens finitum creatum³². Именно бытие, но не univoce. οὐσία: собственно сущее в бесконечном смысле, творящее конечное. Сотворенное – тоже субстанция, но finita, из чего, в свою очередь, вытекает онтологическая аналогия.

Способы бытия, их многообразие и природа их единства и сплоченности. Первый 1) и изначальный: πολλαχῶς. Второй 2): простое значение бытия, к которому относится бытие категорий. Каким образом?

ad 2: τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον³³, типичное бытие, а не то и это бытие,

²⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 74.

²⁸ Plotin, Enn. VI, 1.1 sq.

²⁹ a. a. O. VI 3. 1, Z. 6-7.

³⁰ Cp. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 576, B 604.

³¹ Anselm v. Canterb., Monologion 16; R. Descartes, Meditationes de prima philosophia. Oeuvres, publ. p. Ch. Adam et P. Tannery (i. w. zit.: Descartes, Meditationes). Tome VII. Paris 1904, IV, 4; V, 11.

³² Descartes, Meditationes III, 22–24.

³³ Met. E 2, 1026 a 33. См. Приложение, дополнение, № 22.

не бытие определенного сущего, не бытие и это сущее, а *типичное бытие*. Фундаментальные направления проблематики вопроса о бытии ясны только из связи бытия с категориями, т. е. из того, что конкретная идея науки определяется бытием вообще. Тогда вопрос: как соотносится с этим второе понятие науки о бытии, теология?

Из предыдущего: наличие – замечательная категория. οὐσία: выражает изначальное бытие, по отношению к ней даются сопричастность, способы. Наличие – сопричастность. С – λόγος – присутствие. Хотя 9 категорий в первом и обоснованы, но даются сущностно вместе с ним. Бытие категорий: наличествует в нем самом, сопричастствует; καθ' αὐτό, от него самого³⁴, по его существу, всегда, постоянно имеет место. То, что должно существовать как *произведенное*. Бытие: присутствие³⁵, и притом многообразное. Сопричастность нечто с нечем, т. е. в самом присутствии отсылка от одного к другому. Прилагаемая к целостности значимость, мир (соответственно в феномене οὐσία вообще – παρούσα), т. е. сущее – συνῆμενον. Категории суть условия возможности, основные способы возможного сопричастствия.

Категории для каждого сущего, которое должно быть. *Вспомогательность* – *характер бытия*, не являющийся необходимым для собственно сущего и не составляющий бытия собственно сущего. Точно так же и открытость.

§ 58. Бытие в смысле вспомогательности (συμβεβηκός)

Фрагменты:

κατὰ συμβεβηκός εἶναι: Met. E 2, 3; K 8³⁶; Met. Δ 30. ὡς ἀληθές ὄν: Met. E. 4; K 8³⁷; Met. Θ 10; De interpretatione; De anima Γ 6³⁸. Оба [κατὰ συμβεβηκός εἶναι и ὡς ἀληθές ὄν]³⁹ суть λοιπὸν γένος⁴⁰, что противоположно δύνάμεις, ἐνέργεια и κατηγορία.

ὄν κατὰ συμβεβηκός⁴¹ – «вспомогательность», «сопричастность». κατὰ

³⁴ См. Приложение, дополнение, № 23, 24.

³⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 75.

³⁶ 1064 b 15–1065 a 21.

³⁷ 1065 a 21–26.

³⁸ 430 a 26 sqq.

³⁹ Erg. d. Hg.

⁴⁰ Met. E 4, 1028 a 1.

⁴¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 76.

συμβεβηκός εἶναι⁴², что иногда содействует, но не как τέλος. Не ничто, но не и не собственно бытие, а, вероятно, важное для разумения аристотелевского и греческого понятия бытия вообще. Из неподлинного бытия становится ясно, что понимается как таковое, как понимается действительное бытие. ἐπίσταμαι в широком смысле означает «понимать», понимающее бытие, ориентированное на сущее: домостроительство. Отсюда ориентация направлена на: вещь, которая должна быть изготовлена, причем, чтобы она стала доступной как дом в соответствии с тем, что ему принадлежит в ремесленном отношении. Что связано с оным домом, что в нем нравится или не нравится его обитателям, какие судьбы и настроения складываются у его обитателей, — сие безразлично⁴³.

1) О тем самым сущем, οὐδεμία [...] περὶ αὐτὸ θεωρία⁴⁴;

2) ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός (1026 b 13 sq.);

3) ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (1026 b 21);

4) τίς ἡ φύσις αὐτοῦ (a) καὶ διὰ τί τιν' αἰτίαν ἐστίν (b) (1026 b 25 sq.) — «на каком основании», насколько обоснованно? ad (b): 1. ἐξ ἀνάγκης (μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως); αἰεὶ (ср. 1026 b 28 sq.). 2. ἐπὶ τὸ πολὺ (1026 b 30). Это ἀρχή для συμβεβηκός (1026 b 31). ad (a): 1. то, что предстает αἰεὶ не часто, но иногда (1026 b 32); 2. Подобная вспомогательность, хотя иногда и возможна при содействии построения, но только в том случае, если дается всегда-уже-постоянно-существующее.

5) Примеры⁴⁵.

6) Для этого ὄν не существует τέχνη (ἐπιστήμη), δύναμις ὠρισμένη (1027 a 6 sq.). Это не οἰκείον τέλος⁴⁶, это неосвязаемо в своих возможной определенности и постоянстве. Вспомогательное не соответствует определенному пониманию, не соответствует определенному образу действия, с которым когда-либо сталкивается сущее, чтобы обойти его, но суть συμβεβηκός заключается именно в том, чтобы παρὰ — появляться «рядом» с подобным, одновременно и произвольно (1027 a 16 sq.).

7) ἀρχή четко воспринимается: αἰεὶ как ὅλη (1027 a 13): определимость вообще, открытая для произвольности.

⁴² Met. K 8, 1064 b 15 sq.

⁴³ Ср. 1064 b 19 sqq.; Приложение, послесловие Мёрхена, № 77.

⁴⁴ Met. E 2, 1026 b 3 sq.

⁴⁵ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 77.

⁴⁶ Met. K 8, 1064 b 23.

§ 59. Бытие в смысле открытости: $\delta\upsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$
(Met. E 4, K 8, Θ 10)

а) Объединять и разделять как основу обнаружения и сокрытия

Истинность⁴⁷. а есть b. а есть на самом деле, действительно, а не только предположительно. Понятие истины вообще, истинность суждения, соответствие.

Met. E 4: текст главы не гладкий. Что рано замечено. *Йегер* воспользовался этим как поводом, чтобы отрезать несколько отрывков. 1027 b 25–27 следует вставить позже, поскольку здесь обсуждается понятие истины, о чем изначально не предполагалось вести речь⁴⁸.

Открытость – притворство (быть ложным, непохожим, качественно различаться). Здесь вопрос только в том, что такое модификация бытия вообще и как взаимосвязаны с бытием категории.

Открытость и скрытость сопутствуют друг другу, основываются на объединении и разделении. λόγος, нечто как нечто; отдельно и вместе в рамках единого установления предопределенного сущего. Обнаруживать, позволять наглядно видеть, означает: (раскрывать в себе) предполагаемое наличие в отношении существующего вместе или предполагаемое наличие в отношении невзаимосвязанного. Упорядочивающее сокрытие пребывает соответствующей противоположностью: предполагаемое указание во взгляде на разрозненность [или]⁴⁹ согласуемое указание на совместные действия. «Черная доска»: присвоение «черного» в «доске» и тем самым указание на то, что происходит сообща. «Окно не закрыто»: присвоение закрытости окну и указание на отсутствие взаимосвязанности обоих. Окно не закрыто. «Окно закрыто»: присвоение закрытости окну с точки зрения отсутствия взаимосвязи, тем самым скрывая сущее, как оно есть, выдавая его за то, чем оно не является. «Доска не черная»: отрицание черного цвета доски с точки зрения существующей взаимосвязи. Нечто как нечто («черное»), чем оно не является: не «не черное», а «черное».

Обнаруживать – скрывать⁵⁰ – это взаимодействовать и обсуждать о нечто как нечто. Это дает выражение представлению о нечто как нечто. ἄρμα καὶ

⁴⁷ См. Приложение, дополнение, № 25; Приложение, послесловие Мёрхена, № 78.

⁴⁸ Jaeger, Studien, S. 23-28, bes. 27; Jaeger, Aristoteles, S. 217.

⁴⁹ Erg. d. Hg.

⁵⁰ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 79.

[...] *χωρίς*⁵¹: «одновременно», «в одном» указываемое само сущее; «разделяемо», «отдельно», обособленно взятое. Но поскольку ὅστε μὴ τὸ ἐφεξῆς (1027 b 24), «что не последовательно», ведь сначала целое в одном, а затем разрозненное, но ἀλλ' ἐν γίνεσθαι (1027 b 25), «дабы целое стало единым», т. е. само целое в своем разделении, когда именно через него оно становится единым как самость в подобии своего бытия. ἄλλος λόγος Met. Z 12; De anima Γ 6 sqq.

Предполагать, пробегать через восприятие, не просто смотреть, но проходить через видение⁵², *διανοεῖσθαι*. Объединение и разделение совершаются в *διάνοια*. Нечто *как* нечто, как структура «не в самих вещах», οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι (1027 b 30 sq.), но структура *понимания* и *раскрытия*, *бытия обнаруженного и сокровенного*, составленного самим обнаруженным сущим и в его образе действия. Открытость не принадлежит сущему как таковому, она может существовать без открытости и сокрытия. Если последнее верно, то лишь при условии, что есть *διάνοια*.

Открытость не только невозможно без *показуемого* бытия, но и невозможно без бытия *указующего* сущего.

ἕτερον ὃν τῶν κυρίως (1027 b 31), «иное» бытие в открытости по сравнению с «собственно бытием» категорий.

б) Обоснование устранения как бытия в качестве вспомогательности, так и бытия в качестве открытости из фундаментального рассмотрения бытия

Оба⁵³ способа бытия, ὃν κατὰ συμβεβηκός, ὃν ὡς ἀληθές, суть ἀφετέον (1027 b 33 sq.). *συμβεβηκός* есть ἀόριστον (1027 b 34), «неопределенное», не являющееся постоянным и в обладании как непрестанно сущее обнаруживаемое. ἀληθές есть *διανοίας τι πάθος* (1028 a 1), «состояние» души. ἀμφότερα [...] οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος (1028 a 1 sq.), «оба способа бытия не раскрывают ни одного вида бытия, который находился бы за пределами собственно бытия». Оба способа бытия *не лишены смысла*. ἔξω – «вне» всякого сущностного отношения к собственно бытию. ἔξω не является равным вне сознания. Это в какой-то мере верно для истины, хотя и не относится к «сознанию». ἔξω же отлично от обоих видов бытия [?], а *συμβεβηκός*, несомненно, является зависимым бытием.

⁵¹ Met. E 4, 1027 b 24.

⁵² Буква «d» в «sehend» была дополнена.

⁵³ Приложение, послесловие Мёрхена, № 80.

$\tau\acute{o} \xi\acute{\epsilon}\omega \acute{\omicron}\nu$ ⁵⁴ – это бытие, ничем не подкрепленное, не основанное, по существу, на другом бытии; $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ (1065 а 24) есть самостоятельное постоянное; самостоятельное постоянство.

с) Способ осознания бытия qua вспомогательности и бытия qua открытости в бытии категорий

Насколько оба способа обоснованы в $\acute{\omicron}\nu \tau\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\acute{\omega}\nu$? Это $\chi\upsilon\rho\iota\acute{\omega}\varsigma \acute{\omicron}\nu$ ⁵⁵ и как же все-таки $\acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ в качестве $\chi\upsilon\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$?⁵⁶.

Насколько оба обоснованы? Категории суть возможные способы возможного сопричастующего сущего. Вспомогательность есть способ бытия на основе бытия категорий, точнее, идея бытия, лежащая в основе основного деления [?] категорий: существующее само по себе и сопричастующее вместе с ним. Сложение формально является способом сопричастия, хотя оно характеризует сущее, которое не является необходимым и постоянно принадлежит собственно сущему, перешедшему в стадию небытия. Онтологическое $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$. Это бытие не в полной мере соответствует идее реального бытия (вневременного постоянства), онтического $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ в его онтологическом смысле никогда, несамостоятельного сущего. Поскольку это обоснованно и, более того, не соответствует действительности, [сложение]⁵⁷ не входит в основную тему науки о бытии. Это бытие не является возможным предметом $\Delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, а посему для греков бытие равно не подлежит дальнейшему обсуждению. Но, вероятно, его рассмотрение, проведенное с ней, относится к всеобъемлющему учению о бытии вообще.

$\acute{\omicron}\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ⁵⁸ – $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ – «раскрывающее», $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ – $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. И это тоже не $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, бытие в себе самом, но как встречаемое и *обнаруживаемое*. Но и это бытие обосновано не только в самом себе, но и в таковом [?] только из Логоса; понятно, но лишь под другим углом зрения. Но в то же время данное бытие противоположно $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\theta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ не ничто, но, наоборот, оно завершает бытие в самом себе. Оно характеризует сущее

⁵⁴ Met. K 8, 1065 а 24.

⁵⁵ Ср. Met. E 4, 1027 b 31.

⁵⁶ Ср. Met. Θ 10, 1051 b 1: $\chi\upsilon\rho\iota\acute{\omega}\tau\alpha\tau\alpha \acute{\omicron}\nu$; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 81.

⁵⁷ Erg. d. Hg.

⁵⁸ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 81.

в его присутствии в собственном смысле. [Сущее]⁵⁹ присутствует не только вообще, но обнаруживается как таковое доступным в его присутствии, помещенным в настоящее [?] присутствие.

§ 60. *Бытие как возможность и действительность:*

ὄν δυνάμει – ἐνεργεία (Met. Θ)⁶⁰

κίνησις – μεταβολή. Обзор у Аристотеля, Phys. А; δύναμις от δύνασθαι. δύναμις (δυνατόν).

1) ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον⁶¹. Состоятельность есть «результат движения, оборачивающийся чем-то иным, чем то, что было перемещено, или поскольку это другое». Ремесло – состоятельность, умение ремесленника, отличное от работы, башмаков или чего-либо другого. Лекарское знание, врач; передвигаемый – больной. Врач может вылечить себя сам, но в таком случае он не предмет qua врач, но qua больной.

2) δυνατόν (δυνατόν)⁶² πάσχειν (ср. 1019 а 21 sq.), «состоятельность страдать от чего-либо» другого, соответственно в той мере, в какой это другое.

3) δύναμις к нечто, не вообще к действию, но καλῶς [...] ἢ κατὰ προαίρεσιν (1019 а 23 sq.). Умение в подчеркнутом смысле, умелец. «Он может бежать» от бегуна. «Он умеет играть» = он играет хорошо.

4) ἔξις καθ' ἃς ἀπαθῇ (1019 а 26 sq.), «состоятельности, в соответствии с которыми они нечувствительны» к изменениям и ухудшению. *Сила сопротивления*, жизнеспособность. Иногда нечто разрушается не в той мере, в какой присутствует состоятельность, и если этого не происходит, то в связи с отсутствием нечего.

В соответствии с δύναμις δυνατόν, «способность на» (1019 а 33); так же ἀδυναμία (1019 b sq.), «несостоятельности»; ἀδύνατον (1019 b 18), «неспособность». «Невозможно», с другой стороны, употребляется в значении, не имеющем отношение к δύναμις и ἀδυναμία. ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές (1019 b 23 sq.), «невозможно: противоположность которого обязательно истинна». κατὰ μεταφορὰν δὲ ἢ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις

⁵⁹ Erg. d. Hg.

⁶⁰ Ср. Met. Δ 12: δύναμις (1019 а 15 sqq.); Phys. Γ 1-3; см. Приложение, послесловие Брёккера, № 1.

⁶¹ Met. Δ 12, 1018 а 15 sq.

⁶² В рукописи δυνατόν зачеркнуто, а δύναμις дописано сверху (примечание Хайдеггера).

(1019 b 33 sq.). Однако вышеприведенные значения πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην (1019 b 35 sq.), аналогия, κύριος ὅρος (1020 a 4).

Из этого *онтического*⁶³ понятия δύναμις следует отделить: δυνάμει (δύναμις), не сущая состоятельность, а *характер бытия*, и притом изначально видимый в движении, поскольку δύναμις (онтически) связано с μεταβολή.

⁶³ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 1; послесловие Мёрхена: с ἐνέργεια тождественно используется ἐντελέχεια.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Проблема движения и его онтологическое значение.
Происхождение, смысл и функция δύναμις и ἐνέργεια[Набросок главы]¹

А. Анализ движения (§ 61)

В. Онтологическое значение этого анализа

1. Новые характеры бытия, δύναμις, ἐνέργεια (§ 62)

2. Интерпретация сущего в целом (§ 63)

1) *Онтическое* фактическое признание движения;2) но *подвижность как таковая* – проблема;3) если ее разрешить, то это придаст бытию
универсальный характер.4) Возможно *фундаментальное определение бытия*
и радикальная интерпретация οὐσία.

φύσις, мироздание². κίνησις есть не просто состояние среди других, но *сущностное определение*. Значит, подвижность как способ существования фундаментальна. Мир, абсолютно сущее, в нем все и каждое – существо. Центральный одинаково онтический и онтологически движитель. О его движении: онтологический анализ – не только расширение и дополнение предыдущего, но и фундаментальная и более радикальная версия сего сущего, φύσει ὄντα и, поскольку это так, *пандинамика* [?] *бытия вообще*. От движения и его онтологических характеров все сущее, в том числе и неподвижное (ср. выше δυνάμει, ἐνέργεια), в том числе «темпоральность», χρόνος, κίνησις, ἐντελέχεια. Гегель: переход, становление.

§ 61. Анализ движения³

Движение, Phys. Δ 1–3: κινούμενα φύσει ὄντα. Обращение от – к, «последовательное», феномен очередности: ἐφεξῆς⁴, συνεχές (200 b 18), «непре-

¹ Erg. d. Hg² См. Приложение, послесловие Брёккера, № 2.³ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 3.⁴ Phys. Γ 1, 200 b 16.

рывная последовательность». ἄπειρον (ср. 200 b 19), «безграничное», без пределов. Смещение к переходу, εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχές (200 b 20). τόπος; κενόν; χρόνος (ср. 200 b 21).

κίνησις не является ни παρὰ τὰ πράγματα (200 b 32 sq.), ни γένος, а только предстает определенностью бытия, характером того или иного сущего, и притом οὐσία, но это κατὰ ποσόν, ποιόν, τόπον (200 b 34), κοινὸν [...] οὐδὲν [...] λαβεῖν (200 b 34 sq.).

ἕκαστον γένος должно разделяться на δυνάμει и ἐνεργείᾳ⁵ (ср. 201 a 10). Двойственно: μορφή – στέρησις у «вот этого» (ср. 201 a 4 sq.).

Дефиниция κίνησις (201 a 10 sq.).

Анализ движения: подчиняющего, имеющего место, подчиненного: при изготовлении руками – производимое постигается в процессе своего возникновения.

Движение дерева – подчинение, [есть движение]⁶ готовности как таковой. Не наличие дерева, а его способности к своему бытию. Оно как готовое *имеет место в своей готовности*. Этот способ бытия, подвижность, применим ко всему движущемуся или покоящемуся, φύσει ὄντα. В то же время в нем содержится высшее присутствие, *навязчивость* к тому, что это может быть и есть. Движущее, которое как бы само по себе не только позволяет обнаружить свое присутствие в качестве существующего в состоянии покоя, но и навязывает его, явно продвигая себя в его присутствии: это предварительное присутствие движущего. В феномене перехода колебание обусловлено более высоким уровнем зависимости и присутствия внутри существующего.

κίνησις есть ἀτελής (ср. 201 a 6). Это, разумеется, подчинение, но и готовность. Подчинение завершённого: ἔργον. Но у одного завершённого больше нет движения. Подчинение и все же движение, но отнюдь не незавершенность. Онтическое понятие одного и противоположное онтическому понятию κίνησις. Наличие еще не завершённого как такового. Здесь ἐνέργεια τοῦ δυνάμει [...] ἢ τοιοῦτον (201 a 10 sq.), там ἐνέργεια по преимуществу. ἐνέργεια τελεία. Присутствие и уже завершённое, сущностное [?] уже готовое, законченное и все же находящееся в полном исполнении. Приведение себя в настоящее. Воля в самом движущемся – не что иное, как движущее существо. Является ли здесь [?] укрощение [?] подвижности как чистейшая подвижность бытия? Бытие: *качество изготовления*; бытие: *созидание*; бытие: *чистая деятельность как таковая*.

⁵ Lesart Prantl: ἐντελεχεία вместо ἐνεργεία.

⁶ Erg. d. Hg.

§ 62. *Онтологическое значение κίνησις – анализ.
Онтологический смысл δύναμις и ἐνέργεια*

Это «возможное», подчиняющееся, может присутствовать в более продвинутом смысле в непосредственном использовании.

οὐσία – существующее постоянно само по себе. Теперь, согласно двум основным возможностям: δύναμις, ἐνέργεια, «действенность»⁷. Обе вещи суть ἀνάλογα.

Это рассечение: δύναμις – ἐνέργεια на структуру сущего как созданного, имеющего место из. Исследовать то, что составляет присутствие, форму; они обозначаются как ἐνέργεια. ὄλη и δύναμις.

δύναμις – ἐνέργεια: 1) что выражает это определение как характер бытия? 2) Как быть с остальным, прежде всего со вместе взятой οὐσία?

ad 1.: а) Возможность, онтическая состоятельность, δυνατόν⁸.

б) Онтологический смысл возможности как характера бытия: δυνάμει ὄν⁹;

α) обоснованное, затем как ἐνέργεια;

β) сама по себе ἐνέργεια: основное присутствие, посыл, «мироздание».

Движение является определением бытия сущего, движимого сущего. Что *онтологически* выражает движение? Подчинение готового в его готовности. ἀτελής – ἐντελέχεια.

Онтологическое основополагающее: δυνάμει ὄν – ἐνεργείᾳ ὄν. Готовность – подчиненность. В то же время ступени бытия. Движение – деятельность.

Ступени бытия: ἐνέργεια и οὐσία. Эта [ἐνέργεια]¹⁰ как радикальная интерпретация οὐσία. Δύναμις, ἐνέργεια в то же время суть *основополагающие возможности* οὐσία. Существование – подчинение.

δυνάμει ὄν – ἐνεργείᾳ ὄν, возможность и действительность. Неправильно понимаемая как простая возможность, чистая возможность и разумеемая негативно: ничто не мешает, чтобы нечто могло быть. Скорее: эта «возможность» в модусе присутствия, *пригодности, готовности* на, доступная для, но в аспекте чего, *еще-ничто*, στέρησις¹¹, но не ничто, не небытие,

⁷ См. Приложение, дополнение, № 26.

⁸ Met. Δ 12.

⁹ Met. Θ 6.

¹⁰ Erg. d. Hg.

¹¹ Cp. Phys. Γ 2, 201 b 34.

а наличие. Действительность, существование как в бытии произведений. Действительность есть модус бытия, с помощью которого движение становится онтологически постижимым. И наоборот: ему самому, как онтологическому характеру, [принадлежат]¹² ζωή, произведение, действие, деятельность.

«Возможное» не действительное в смысле вообще не существующего, а не действительное как не существующее в действии. Действительность покоящегося понимается с точки зрения движения. Получается наоборот или вообще не ясно.

Негативная возможность: непротиворечивость, возможность быть вообще. *Позитивная* возможность: ей может считаться пригодность вообще. Возможность: пригодность, но как готовящееся, наготове, требуется лишь завершение перехода – *готовность*. Если подобное существующее подчинено с точки зрения данного способа бытия, то оно находится в движении.

Готовность к столу [становиться]¹³. Если это присутствует как готовое в своей готовности подчиняться, то оно находится в движении. Готовность существования: это существующее с точки зрения готовности, *как* наготове. Когда это произойдет само по себе в его готовности быть подчиненным *им самим*? Когда и как это само по себе *проявляется в своей готовности*? Нет, если бы я просто их распознавал. Только тогда: это может стать нечто вроде стола. Готовность очевидна сама по себе, когда древесина находится в ходе обработки и под рукой, на всем протяжении одного предприятия. Тогда и до тех пор, пока оно становится, это *становление, ход превращения есть присутствие существующего в его готовности и в отношении: κίνησις*. Пребывать в работе, т. е. в бытии сущего, обнаруживающемся *благодаря обретаемому под рукой* – подчиняемому.

Подчинение готовности как таковой; «*темпоральность*» готовности, «темпоральность» подчиненности, как и самого по себе подготавливающегося. Модальность готовности к подчинению как бы при помощи рук – приручение [?].

Подчинение, готовность: оба суть модусы присутствия, *обстоятельства*. Уготованное тоже присутствует, подчиняясь, но не обязательно в своей готовности. Вокруг валяются дрова. Когда нечто рядом с ним пребывает

¹² Erg. d. Hg.

¹³ В рукописи зачеркнуто.

в его распоряжении в полной готовности? Когда *оно под рукой*, т. е. в ремесленном движении¹⁴.

δύναμις – ἐντελέχεια¹⁵. «Готовность» – «доступность»; «доступность», «подчиненность».

ἡ οὐσία, εἶδος, ἐνέργεια¹⁶, подчинение. Если так воспринимать, то в его бытии без указания на другое, чисто из него самого и только ἐνέργεια, τέλος не вне¹⁷: νοῦς – ζωή. Идея античного [?] и собственного [?] присутствия. Жизнь имеет τέλος, ἐντελέχεια. Жизнь, как собственно существующее: присутствие само по себе и в постоянном завершении, но не пребывающее в состоянии покоя, неподвижности. Подвижность и присутствие, ἐντελέχεια. οἷον ζωή τις¹⁸, в «жизни»: вид существования в высшем модусе. Но как присутствие самого себя постоянно, самостоятельно-непрестанно содержится в полном готовом присутствии.

ἐντελέχεια:

- 1) не только присутствует вообще;
- 2) не только подвижна, ἀτελής, ἀόριστον;
- 3) но и сама по себе, по своей сущности, существует только в действии. ἐνέργεια τελεία, завершенная и все же не прекращающая предвечного присутствия; πέρας и все же не прекращающая, но именно в ней есть бытие. Я видел¹⁹ и так вижу. Я стал счастлив, и это прямо сейчас. Я пережил это и теперь живу так.

§ 63. Интерпретация сущего в целом (В 2)

1. Подвижность: определение сущности φύσει ὄντα
2. «Движение» должно быть постоянным, вечным²⁰ (идея или приводящее в движение?)

[Набросок]²¹

¹⁴ См. Приложение, дополнение, № 27.

¹⁵ Ср. Phys. Γ 1, 201 a 10 sq.

¹⁶ Met. Θ 8, 1050 b 2.

¹⁷ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 4.

¹⁸ Phys. Θ 1, 1250 b 14.

¹⁹ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 4.

²⁰ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 5.

²¹ Erg. d. Hg.

Тезис: всегда необходимо движение.

1. Из идеи самого движения.
2. Вне времени: } взаимосвязь

а) Время вечно, исходя из сущности времени, настоящего момента.

б) Время в движении показывает: если время постоянно, то тем более и движение.

3. Если движение постоянно, то постоянно и движимое.

4. Каким должно быть постоянно движимое в самом себе, в каком виде движения?

5. Что лежит в основе этого κίνησις, необходимого с предполагаемым? Что у него с существующим? Это πρῶτον ζῆν, но не ἀκίνητον, в нем самом пребывает еще τέλος.

6. πρῶτον ζῆν ἀκίνητον.

7. Каково это само первое движущееся, как оно собственно сущее? Какая связь устанавливается с идеей бытия?

а) Доказательства вечности движения

[ad 1.: из идеи самого движения]²² εἶναι [...] κίνησιν πάντες φαῖν οἱ περὶ φύσεως τι λέγοντες²³. Движение есть, движущееся всегда проявляется, ибо возникновение и исчезновение возможны только тогда, когда есть κίνησις. δύναμις ὃν является ὑπάρχειν. ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχειν τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ' ἐκάστην κίνησιν. κίνησις есть даже тогда, когда имеет место состояние покоя, ἡ γὰρ ἡρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως (251 a 26 sq.). Из самой сущности движения вытекает, что оно всегда было и должно было быть, ибо δύναμις ὃν есть покоящееся, пришедшее в состояние покоя движение.

[ad 2.: вне времени, б]²⁴: движение: μεταβολὴ ἐκ τινος (δύναμις) εἰς τι²⁵. Ранее и прежде неподвижное. τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ χρόνος μὴ οὐσης κινήσεως²⁶. — «Рано и поздно не бывает без времени, а времени не существует без движения». Но время вечно, отсюда и движение вечно.

²² Erg. d. Hg.

²³ Phys. Θ 1, 250 b 15 sq.; см. Приложение, послесловие Брёккера, № 6.

²⁴ Erg. d. Hg.

²⁵ Ср. Phys. E 1, 225 a 1; см. Приложение, послесловие Брёккера, № 6.

²⁶ Phys. Θ 1, 251 b 10 sqq.

[ad 2.: вне времени, а]²⁷: вечно ли время? Сущность времени: настоящий момент. Сейчас только что было, а сейчас еще нет. ἀρχὴ τοῦ ἐσομένου, τελευτὴ τοῦ παρελθόντος (ср. 251 b 21 sq.). οὐδὲν γὰρ ἔστι λαθεῖν ἐν τῷ χρόνῳ (251 b 24)²⁸.

б) Попытка онтологического разъяснения вечного движения:
божественный неподвижный перводвигатель как чистая ἐνέργεια

ad 4: καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἁπλουστον, αὐτὴ δ' ἡ κύκλω · καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον²⁹. ἡ κύκλω τινι φορᾷ (ср. 1072 и 9) – не прῶτος οὐρανός ли это (1072 a 23). κίνησις ὁμαλὴς³⁰, «равномерное движение», устойчивое. Оно охватывает все другие движения, такие как движение блуждающих звезд и иные неравномерности. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως³¹. Тем самым круговое движение первого неба является первопричиной всего движения.

ad 5. Но сим вечное и подлинное движение еще не выяснено онтологически исчерпывающим образом. Ведь κίνησις есть ἀτελής. βαδίζειν εἰς τέλος. Каждое κινητὸν [...] εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος [...] φέρεσθαι³². Равно по перемещению на местности и тел, движущихся так же, дается следующее: οἰκεῖος τόπος (πῦρ есть всегда ἄνω), πάντα γὰρ παύεται κινούμενα ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον³³. Исход движения есть στέρησις: еще не достигнуто то, к чему стремление. С самим движением исчезает στέρησις. ἅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικειμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί³⁴. οὐ πᾶσα φορᾷ ἐν ἐναντίοις³⁵, но все же πάσης κινήσεως τέλος³⁶. Каждое κίνησις имеет τέλος. Хотя вечное движение должно иметь τόπον и τέλος, оно никогда не должно прекращаться.

²⁷ Erg. d. Hg.

²⁸ См. Приложение, дополнение, № 28.

²⁹ Met. A 7, 1072 a 21 sq.; см. Приложение, дополнение, № 29; послесловие Брёккера, № 7.

³⁰ Phys. E 4, 228 b 17.

³¹ Met. A 984 a 27.

³² De caelo Δ 3, 310 a 33 sqq.

³³ De caelo, A 9, 279 b 1 sq.

³⁴ Phys. Θ 7, 261 a 32 sq.

³⁵ Ср. De caelo A 3, 270 a 18 sqq.

³⁶ Met. B 4, 999 b 10 sq.

ad 6.: но то, что по сути движется по кругу, всегда находится в одном и том же месте. Оно возвращается к тому, с чего начало, и так постоянно, и каждое место его пути есть начало и конец. τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ³⁷. Равномерность кругового движения, всегда постоянная, но не приближающаяся и не удаляющаяся от своего τέλος, требует для своего собственного смысла τέλος: к чему она относится равномерно³⁸, и сам по себе τέλος отсюда содержит равномерность, неизменность и αἰεί: πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον³⁹. δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκεῖνο ἔχειν μεταβολήν, ἵνα ὁμοία ᾖ ἡ κίνησις⁴⁰. В этом πρῶτον должна исключаться любая возможность, ее еще нет. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια⁴¹. Никакой ἀτελής, никакого κίνησις, но чистая ἐνέργεια, чистая энергия, т. е. *чистое независимое постоянное присутствие*, исходящее от себя самого. Сущее, частью бытия и сущности которого является деятельность как таковая. Никакого τέλος, ἔργον вместо него⁴². κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (1072 b 3), ὡς ὀρεκτόν (ср. 1072 a 26).

ad 7.: νόησις νοήσεως (1074 b 34)⁴³, «абсолютный Дух», «Знание, познающее само себя». Не в смысле духа-личности, а из онтологического *разъяснения самого вечного движения*, ведь νόησις, ζῶη не имеют никакого дальнейшего содержательного значения. Это πρῶτον не имеет отношения: 1) к миру; 2) к человеку; 3) прежде всего, не творение и управление, провидение и тому подобное; 4) также νόησις νοήσεως не является самосозерцанием в смысле созерцания первообразов вещей, по которым все создано — платоново-плотиново-августинское созерцание.

θεῖον⁴⁴ и θεϊότατον не имеют ничего общего с религиозностью, но выражают τιμιότατον ὄν (ср. 1064 b 5), собственно бытие, *нейтральное онтологическое* понятие. θεολογία (ср. 1064 b 3) есть наука об истинном сущем, πρώτη φιλοσοφία (E 1, 1026 a 4), наука о бытии.

³⁷ De caelo A 9, 279 b 2 sq.

³⁸ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 7.

³⁹ Phys. Θ 6, 258 b 12.

⁴⁰ Phys. Θ 10, 267 b 5 sq.

⁴¹ Met. Λ 6, 1071 b 19 sq.

⁴² См. Приложение, дополнение, № 30.

⁴³ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 7.

⁴⁴ Met. Λ 8, 1074 b 3.

Повторение

πρῶτον κινεῖν не является самым κίνησις, это не ἀτελής. Как и чистая ἐνέργεια. К тому же его образ действия предстает тем, что имеет в себе τέλος в самом существующем, а не в ἔργον. ζωή – νοεῖν. Вовне нет ни ἔργον, ни τέλος, нет даже математического объекта, но это только: νόησις νοήσεως.

θεῖον как онтическая основа всего движения, но даже не [?] как изначальная основа всего бытия в смысле ἀρχή и творения, [но]⁴⁵ вечного движения бытия, последнего τέλος. Онтологически сделать онтически понятным бытие в движении, но не выводить происхождение: бытие, творение, объяснение, но αἰεὶ – *собственно движущееся*.

§ 64. Взаимосвязь δύναμις и ἐνέργεια с οὐσία и проблема двойного понятия онтологии как фундаментальности⁴⁶

δύναμις – ἐνέργεια. «Готовность на» и «действительность»: два основных способа бытия, т. е. существования, οὐσία с 4 значениями бытия, следовательно, радикальная формулировка οὐσία. Ее собственный характер – ἐντελέχεια, и она «более ранняя», πρότερον⁴⁷, нежели любой другой модус бытия, т. е. она вообще должна присутствовать, чтобы изменения стали возможными.

Поскольку δύναμις и ἐνέργεια определяют οὐσία как таковую, но последняя называется первичной категорией, к которой относятся другие *аналогичные* способы, а δύναμις и ἐνέργεια в качестве модификаций распространяются и на остальные категории. Таким образом, все сводится к οὐσία как основному явлению, согласно которому ἐνέργεια есть *высший вид существования*.

Сущее, действительно присутствующее в этом высшем смысле бытия, является πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον, ὃν θεϊότατον⁴⁸. Наука о подлинном сущем, о сущем, поскольку оно есть то, чем оно может быть, предстает как θεολογία. Наука о сущем, чем оно пребывает как сущее, о бытии, есть πρώτη

⁴⁵ Erg. d. Hg.

⁴⁶ См. Приложение, послесловие Брёккера, № 8; послесловие Мёрхена, № 82.

⁴⁷ Met. Θ 8, 1050 b 3 sq.

⁴⁸ Cp. Met. Λ 9, 1074 b 26.

φιλοσοφία⁴⁹. καθόλου πασῶν κοινή (1026 а 27), определяющее все сущее как сущее и одновременно относящееся к бытию. *Фундаментальная наука* имеет дело с тем, что такое бытие на самом деле; с тем, что такое сущее на самом деле; с высшим сущим и бытием, с действительным сущим.

Проблема: 1. Фундаментальная онтология: сущее обязательно должно быть образцовым, а отсюда само входит в предмет, но с целью понимания бытия в смысле понятия бытия. 2. Бытие категорий: ὄν, ἔν, ἀγαθόν, ἕτερον, ἐναντίον, μὴ ὄν. Формальная онтология.

Двойственное понятие фундаментальной науки – это не стеснение или сосуществование двух разных подходов, которые не имеют ничего общего друг с другом, а всегда фактическая необходимость проблемы, которую Аристотель не смог решить, не сформулировал как таковую, и потому в будущем она также оказалась полностью забытой.

1) Движение как движимое бытие. Онтологический смысл движения.

2) Тот характер бытия, который наиболее подвижен и навязывает свой способ бытия, постигается универсально. δύναμις есть позитивный модус присутствия; δύναμις καὶ ἐνέργεια [?] суть модусы присутствия; ἐνέργεια – это модус присутствия. ἐντελέχεια: движение и не только оно, но и то, что в нем.

3) ἐνέργεια есть πρότερον⁵⁰, онтически – онтологически. Руководство. Высшее присутствие, независимое, постоянное. От него самого: 1. присутствует (подвижно); 2. постоянно; 3. но не в движении.

4) Что такое, собственно, ἐνέργεια по отношению ко всему сущему? οὐρανός. Как вообще возможно движение? Является ли само онтологическое онтически? И потому возвращаемся к ἐνέργεια, разве это не онтично?

То, что здесь является чисто онтологической проблематикой, разумеется, преодолено не полностью. Позднее это будет помещено в совершенно другие взаимосвязи, и тем самым сама онтология разделится на онтологию Бога и человека. Решающее значение в современной антропологии вообще.

⁴⁹ Met. E 1, 1026 а 24; ср. выше на предыдущей стр.

⁵⁰ См. выше примечание 47.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Онтология жизни и вот-тут-бытия

Мы пытаемся показать, как на почве радикально постигаемой онтологической проблематики определяются две отличные области сущего в их онтологической формулировке. Из изложения происхождения фундаментальных определений бытия *dύναμις* и *ἐνέργεια* уже стало ясно, что *ζωή* приобретает при этом образцовое значение. Да, именно феноменологическое понимание жизни впервые привело к интерпретации движения и сделало возможной радикализацию онтологии. Как же это отражается на объяснении структуры живого вообще? Здесь также следует подчеркнуть, что сегодня нам известно многое из того, что именно Аристотель должен был противопоставить явлениям против существующих догматических теорий о них или недостаточных понятийных формулировок.

*§ 65. Трактат *Περὶ ψυχῆς*, как основной источник
аристотелевской онтологии жизни*

Аристотель изложил первые основные положения онтологии жизни в своем трактате *Περὶ ψυχῆς*. Совершенно неверно видеть в этом психологию или называть это так.

а) Аристотелевский трактат «*De anima*»: набросок¹

3 Книги:

Книга А: Изложение проблемы онтологически категориального определения жизни. Критический обзор мнений более ранних философов.

Книга В: Позитивное определение души и описание стадий жизни, в частности восприятия.

Сар. 1: общие основы

Сар. 5–6: *αἴσθησις*;

Сар. 7–11: *αἰσθήσεις*;

Сар. 12: *Colligit: αἰσθήσεις*, возможные формы *αἴσθησις* вообще.

¹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 83.

Книга Г: 1 и 2 к В; Описание и теория νοεῖν, основополагающая перспектива.

Сар. 1–2: κ αἰσθησις

Сар. 3: φαντασία

Сар. 4–8: νοῦς, διάνοια

Сар. 9–13: νοῦς, ὄρεξις и жизнь низших живых существ.

Неравномерно в проработке. Книга В единообразна, прозрачна и конкретна, тогда как Книга Г наименее в этом отношении, хотя в ней положительно поставлены важнейшие проблемы.

Parva naturalia: περὶ αἰσθήσεως (436 a 1–449 b 3), περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως (449 b 3–453 b 11), περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως (453 b 11–458 a 32), περὶ ζώης καὶ θανάτου (467 b 10–470 b 5). περὶ ζώων κινήσεως (698 a 1–704 b 3)², περὶ ζώων πορείας (704 a 4–714 b 23).

б) О характере аристотелевского трактата «О душе»

[Ψυχὴ] ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων³, «она – нечто вроде основания бытия сущего, которое живет». Необособленная сила; не прослеживаемая до принципов материальной, неживой природы; не сумма и результат физических процессов, но и не отделимая сама по себе. Однако ведь именно Аристотель выдвинул учение о субстанции души, с которым впоследствии часто боролись, в последнее время – подробно в «Критике чистого разума» Канта, паралогизмах чистого разума⁴. Но если все это основывалось на фундаментальном непонимании смысла и тенденции аристотелевского учения о душе? Столь мало ведомо о субстанции души в смысле дыхания тела, где-то там самой по себе обитающей и со смертью исчезающей на небесах, когда Аристотель впервые поставил проблему души на прочную почву. τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν⁵, душа не есть сущее (психическое) наряду с телесным (психическим), а способ бытия определенного телесного, так что оно отличается от неживого в силу одного бытия как живого. Неживое – находящееся по эту сторону противоположности жизни и смерти. Смерть – не неживое, но непреодолимое, т. е. предопределение живого так же, как

² Jaeger, Studien, S. 153 f.

³ De anima A 1, 402 a 6 sq.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 341–405, B 399–432.

⁵ De anima B 4, 415 b 13.

и покой для движения. Положительный итог его анализа показывает, что Аристотель стремится к *онтологии жизни* с помощью учения о ψυχή.

§ 66. Анализ ζωή

1) ἄψυχον – ἔμψυχον⁶ (ζῆν, εἶναι, общепhilософские характеры)
 2) ζῆν (ψυχή): κρίνειν – κινεῖν (ориентированный на мир подход)
 3) Возможности κρίνειν и κινεῖν: αἴσθησις – ἐπιθυμία (413 b 23 sq.). νοῦς – ὄρεξις (433 a 13), (προαίρεσις; ср. 406 b 25). χρόνος (ср. 433 b 7) – ὀρεκτόν (433 b 11) – κινητικόν (ср. 433 a 13).

4) ψυχή есть бытие живого: образ действия на; зависимость от; обнаруженное. Не сосуществовать рядом, а принадлежать самой жизни как тому, из чего она состоит, в противоположность тому, в чем она обитает. νοῦς есть τὰ πάντα (ср. 431 b 21).

5) ἐντελέχεια. ψυχή: 1. οὐσία (412 a 21); 2. ἐντελέχεια [?] (412 a 21); 3. ἐντελέχεια ἢ πρώτη (412 a 27); 4. ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (ср. 412 a 27 sqq.)

ad 1.⁷: Книга В, Cap. 2: ἄψυχον – ἔμψυχον: διωρίσθαι [...] τῷ ζῆν (413 a 21 sq.). Все живет, скажем так, когда обнаруживается, нечто воспринимаемая, двигаясь, останавливаясь, питаясь, возрастая и распадаясь. Отсюда и φυόμενα (413 a 25), растения как живое: у них есть рост и распад, они стареют; они движутся одновременно в противоположных направлениях (тела одновременно [?] лишь в одном). Растение не только вверх и вниз, но и πάντοσε – «во все стороны» (413 a 29). Растение есть θρεπτικόν (413 b 5), «питаясь», возрастая и разлагаясь, оставаясь при этом на месте. Животное, напротив, характеризуется как αἴσθησις, даже если оно не перемещается, не меняет местоположение, но воспринимает – тогда это животное. Первичным является αἴσθησις, осязание, охватывание. Там, где воспринимается нечто, ориентируясь в мире, дается λύπη τε καὶ ἡδονή (413 b 23) – ощущается свой настрой, находясь в хорошем или плохом самочувствии, будучи направленным на: ὄρεξις (ср. 413 b 23).

ad 2.⁸: основные определения живого: κρίνειν, κινεῖν. Живет нечто, что *может* быть таковым, тем самым определяясь *способностью бытия* как

⁶ De anima В 2, 413 a 21 sqq.

⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 84.

⁸ См. выше набросок.

такового. αἰσθητικόν (417 а 6); сны (ср. 417 а 11). κίνησις как жизненная подвижность.

κρίνειν: αἴσθησις – νοῦς – λόγος; ἄλογον – λόγον ἔχον (ср. 439 а 30 sq.). αἴσθησις⁹: поскольку раскрывающийся мир, но все же не в речи и обращении, показывающий и раскрывающий, делающий понятным себя. Основное понятие чувственности: *предоставление возможности раскрыться, возможность познакомиться с миром.*

Методологически: как подвести итог сим возможностям? αἰσθητικόν (415 а 17) – πρότερον [...] αἰσθάνεσθαι (415 а 18) – ἔτι πρότερα τὰ ἀντιγείμενα (415 а 20), «редукция».

Книга В, Сар. 6: αἴσθησις: 1) ἰδία (ср. 418 а 10), 2) κοινή (ср. 418 а 10), 3) κατὰ συμβεδηκός (ср. 418 а 9).

ὄψις (В 7, 418 а 26) – ἀκοή (ср. В 8, 419 b 4) – ὁσμή (ср. В 9, 421 а 7), «обоняние» – γεῦσις (В 10, 422 а 29), «вкус» – ἀφή (ср. В 11, 422 b 17).

ад 3.¹⁰: феноменальная данность жизни (Книга Г, Сар. 9–10). κίνησις есть пореутиκὴ κίνησις (ср. 432 b 14), «двигаться навстречу», «привести себя в порядок», общение с. ἐνεκά τινος (ср. 432 b 15), μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεως (432 b 16), ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον (432 b 17), διώκοντος ἢ φεύγοντος (ср. 432 b 28 sq.); вопрос о κινεῖν, ἀρχή.

κινήτικα суть ἄμφο (433 а 13): νοῦς¹¹ (φαντασία) καὶ ὄρεξις (ср. 433 а 9 sq.); ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική (433 а 18). ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ (433 а 18 sq.), ὄρεξις делает вид, что сие недоступно как таковое. διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ (433 а 19). ὀρεκτὸν есть ἀρχὴ τῆς διανοίας (ср. 433 а 19 sq.). τὸ ὀρεκτικόν есть τὸ κινεῖν, а именно ἐν [...] τι (433 а 21) κοινὸν [...] εἶδος (433 а 22) – προαίρεσις (ср. 406 b 25), не возражая против νοῦς [...] θεωρητικός (432 b 26 sq.).

ὀρέξεις [...] ἐναντίαι ἀλλήλαις (433 b 5); πλείω τὰ κινεῖντα (433 b 13).

ад 5.¹²: ἐντελέχεια: ὡς ἐπιστήμη, [...] ὡς τὸ θεωρεῖν (412 а 10 sq.). Бодрствование: θεωρεῖν; сон: ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν, ἐπιστήμη προτέρα (ср. 412 а 25 sq.).

οὐσία суть прежде всего σώματα (412 а 11 sq.), они как живые, так и неживые. ἔχει ζωὴν (412 а 13): γένεσις, κίνησις δι' αὐτοῦ (ср. 412 а 14) = σώμα φυσικόν (412 а 15): ἀρχὴ и τέλος сами по себе пребывают в себе самих, возрастают, поддерживают себя и сами по себе погибают. οὐσία, бытие для

⁹ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 84.

¹⁰ См. выше набросок; см. Приложение, послесловие Мёрхена, № 84.

¹¹ Там же.

¹² См. выше набросок.

определенного $\sigma\omega\mu\alpha$ (412 a 16 sq.), т. е. $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota \zeta\omega\eta\nu \epsilon\chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ (412 a 20 sq.), сама по себе готовность быть самим собой. Душа – *присутствие этой способности бытия в своем бытии*. «Ранее» гласит: организовано то, что делает возможным способность бытия.

1) $\eta \psi\upsilon\chi\eta \epsilon\sigma\tau\iota\nu \epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha \eta \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota \zeta\omega\eta\nu \epsilon\chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ (412 a 27 sq.). Действительность, самостоятельность независимого сущего, телесного, определяемого готовностью к жизни.

2) $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha \eta \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\upsilon \delta\omicron\rho\gamma\alpha\nu\iota\kappa\omicron\upsilon$ (412 b 5 sq.), Действительность, самостоятельность: способ бытия, [определяющий] существующее¹³.

§ 67. Онтология вот-тут-бытия

Сущность жизни¹⁴. Жизнь и вот-тут-бытие, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\nu \epsilon\chi\omicron\nu$ ¹⁵: явное *раскрытие* мира и самого себя *как* этого сущего и такого сущего, сделав доступным, разумея в аспекте, осмыслив, обосновав. Замкнутость в основании.

$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma - \nu\omicron\upsilon\varsigma - \delta\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma - \pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ¹⁶; $\epsilon\zeta\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu: \pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma - \pi\rho\acute{\alpha}\zeta\iota\varsigma$ (ср. 1140 a 2); $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta} \tau\iota\varsigma, \zeta\omega\eta \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta} \tau\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\nu \epsilon\chi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$; $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ не есть $\pi\rho\acute{\alpha}\delta\alpha$. $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\nu \epsilon\rho\gamma\omicron\nu$. Действие – это бытие самого сущего. $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ пребывает в бытии вот-тут-бытия. $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ (ср. 1097 a 33) $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ (1097 a 30); $\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\varsigma$, «самодостаточное» (1097 b 8). $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha \tau\iota\varsigma \kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\nu$ (1102 a 5 sq.), что касается возможности бытия, которая по своему смыслу бытия является высшей, то в этом и заключается подлинность бытия. Бытие есть вечное постоянство. $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ без $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, без всякого $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ (ср. 1178 b 3 sq.); его предметом является $\acute{\alpha}\epsilon\iota \delta\upsilon\nu$ ¹⁷.

¹³ Erg. d. Hg.

¹⁴ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 85.

¹⁵ Ср. Nic. Eth. I 7, 1098 a 3 sq.

¹⁶ См. выше.

¹⁷ См. Приложение, послесловие Мёрхена, № 86.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ДОПОЛНЕНИЯ

1. Причина

Сущее, все сущее. Сущее: сверхмощный и изначальный «мир», природа в широком смысле, (φύσις).

Вот так. Почему это так, что оно есть, а чем оно не является? Откуда вообще сущее, вещи, предметы? Откуда возникла причина оных вещей? Откуда, как и из она составлена. Сущее из сущего, каким оно стало, как создается сущее, как сотворяется бытие. Что делает бытие сущим: 1) какое бытие порождает его; 2) что вообще принадлежит бытию; 3) то, что предстает сущим, понимается как онтологически образцовое.

Откуда, на каком основании, по какой причине, почему так, а в чем не иначе, отчего и из-за чего вообще? Формально общее ἀρχαί – αἴτιον: В чем заключается вина этого?

Причина: 1) само причиняющее, 2) способ причинения и смысл причинять вообще.

Вопрос: почему?

2. (зачеркнуто, к S. 103)

Дабы сущее могло встретиться, для вот-тут-бытия необходимо: а) предопределенность мира вообще; б) понимание бытия, только невыразимая истина; в) всякий определенный способ встречного общения; г) διαλέγεσθαι, «обсуждение» (например, εἰχασία, прежде всего воспринимаемый «взгляд»). Тем самым обозначается ступень истины: истина в смысле раскрытия сущего, встречающегося. Тень на стене.

3. (к стр. 104 оригинала)

Платон: «просветление»

«Идея» – «облик»

Смотреть

Яркий (светлый)

Просветление

4. (к S. 114)

Вопросы:

Бытие и движение	время
Бытие и ἀγαθόν	внимание
Бытие и истина (душа)	замкнутость, речь диалектика
Бытие и отношения	

5. (к S. 117 f.)

2. κίνησις – εἶναι, κίνησις – ἀγαθόν

Отношение и относительность. 6 больше, чем $4:1\frac{1}{2}$. 6 меньше, чем $12:1\frac{1}{2}$. 6 больше и меньше одновременно, $1\frac{1}{2} = 1\frac{1}{2}$. Может ли нечто быть иным, нежели оно есть, без изменений? Быть другим в существовании и быть самим собой. Что здесь означает «*быть*»? «Быть» и «становиться»; samость и инаковость (изменение).

6. (к S. 124)

«Теэтет»: что такое знание? В основе лежит вопрос о бытии. В знании: раскрытие постигаемого сущего, понимание бытия. Восприятие не дает подобного. *Знание – не восприятие*. Знание есть мнение, быть представленным, быть убежденным.

7. Другая редакция § 42 b (зачеркнуто, к стр. 126)

δόξα. Мы же говорим, что одно δοξάζειν – ψευδῆ, другое δοξάζειν – ἀληθῆ, ὥς φύσει οὕτως ἔχοντων¹, как будто это часть нашего собственного бытия. Напротив, софистический тезис οὐκ ἔστιν [...] ψεύδεσθαι (194 a 9 sq.). Мы знаем или не знаем (факт; изучаем и забываем на страницах), о чем идет речь, к чему это относится: имеющий представление имеет его о нечто, что он знает или не знает. Тот, кто придерживается неверного мнения о нечто, а) имеет его в отношении нечто, что он знает. Считает ли он это не тем, а другим, так что он знает, что это не то, а другое, что он не знает, всегда зная то и другое, но не зная того и другого, б) имеет ли это отношение к нечто, что он не знает, считает ли он нечто другим, что он не знает, так что

¹ Plato, Theätet 187 e 6 sq.

тот, кто не знает ни Сократа, ни Теэтета, может принять Сократа за Теэтета или Теэтета за Сократа.

В общем: то, что вы знаете, не означает, что вы этого не знаете. То, что ты не знаешь, есть то, что ты не представляешь себе известным.

8. (к S. 127)

λόγος проясняется благодаря κοινωνία, μὴ ὄν от δόξα: φαντασία².

Ψευδής [...] δόξα ἔσται τάναντία τοῖς οὕσι δοξάζουσα³. μὴ ὄν: а) «не», б) ἕτερον.

9. Первая версия к § 45 (к S. 129 f.)

3. Прежде чем приступить к дальнейшему обсуждению, он еще раз необходимо пройти через действительное явление. Примечание к феномену обмана: Сократ мне знаком, другой встречается на улице, я считаю его Сократом, ᾧήθην εἶναι Σωκράτη (191 b 4 sq.). Толкуется то, что мы знаем. Сократ делает то, что мы не знаем. Мы принимаем то, что знаем, за то, чего не знаем, т. е. Сократа за незнакомого, путая его со знакомым. Это невозможно. Тезис против явлений.

10. ψευδῇ δοξάζειν (к S. 132)

Вопрос: считать нечто за нечто, чем оно не является, отличным от того, чем оно является; считать нечто *за* нечто, а именно тем, чем оно не является.

1. ψευδῇ δοξάζειν = μὴ ὄν δοξάζειν = οὐδέν δοξάζειν.

а) ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν (195 c 8).

б)⁴

2. ψευδῇ δοξάζειν = ἑτεροδοξεῖν, ἐν ταῖς διανοαῖς (195 d 1).

3. ψευδῇ δοξάζειν, ср. 1. То, что мы знаем, не может сделать того, что мы не знаем, обменом. Но на самом деле явление таково: я знаю Сократа, и из-за знакомства отдаленно считаю Сократом. Итак, именно это знание о знакомстве предстает условием возможности искажения: некто встречается как некто, пусть даже *это и не есть* (Сократ). ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν (185 d 1 sq.).

² Ср. Sophistes 260 c 9 sqq.

³ Sophistes 240 d 6 sq.

⁴ В рукописи не приводится.

11. (к S. 137)

Если сам слог $\mu\acute{\alpha} \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ⁵, а не часть, то он так же непознаваем, как и буква. Но если можно различить слог, то и буквы; и действительно, обучение начинается с элементов, букв. То же самое и с другими элементами и построениями.

12. Краткое повторение (к S. 143)

Онтологические проблемы в «Софисте»: основное разделение: формально-предметные определения бытия, но не произвольные, существование души. Фалес – Платон. Аристотелевские проблемы.

13. (к S. 151)

Met. Г 2, 1003 а 33–1004 а 9: $\delta\acute{\nu} \tilde{\eta} \delta\acute{\nu}$, «как в отношении своего бытия». Как это возможно, на что направлено? Что такое бытие? Бытие есть всеобщее, геометрия: пространство; физика: материальная природа; биология: органическая природа.

14. $\delta\acute{\nu}$ – $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (к S. 153)

$\delta\acute{\nu}$ ⁶, «сущее» и $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, «бытие»; $\epsilon\pi\varsigma$ ($\epsilon\sigma\sigma\epsilon$). $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$: действительное *бытие*, наличие, и собственно *сущее*, существующее. Единственно существующее, далекое $\tau\acute{\iota}$, «то, что есть»⁷. К наличию принадлежит $\tau\acute{\iota}$, «то, что есть»; не наоборот, основание. Благо [?] наличие (формально методологически постигать в «сущности»).

15. $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (к S. 153)

1. Бытие как наличие;
2. Существующее;
3. Собственно существующее ($\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$, $\acute{\alpha}\chi\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$, $\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\acute{o}\nu$). Это в его присутствии. Теология также является онтологией, но: тенденция направлена

⁵ Ср. Theätet 205 d 4 sq., $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ – Erg. d. Hg.

⁶ Ср. Met. Δ 7.

⁷ Ср. Met. Δ 8, 1017 b 21 sq.

на бытие, хотя упор делается на бытие в самом сущем, а не на универсальное разъяснение бытия вообще. Никогда ни то, ни другое вместе, проблема фундаментальной онтологии.

16. (κ S. 153)

Косоглазие – один из способов искажения, но в нем обязательно участвует глаз. Искажение, чистое как таковое. Тем самым онтология бытия как такового, а не бытия, при условии, что оно – бытие определенного сущего как оно.

17. (κ S. 155)

Идея науки о бытии: единство темы; где бытие вообще доступно и как.

Остальные пункты: четырехкратное разделение: κίνησις, ψυχή, ἦθος – λόγος, λόγος – κατηγορία.

Категории: «мыслеформы», наложенные поверх содержания; строение, в которое они помещены. Самые общие понятия? Всеобщность?

18. (κ S. 157f.)

κατηγορεῖν у Платона, как «утверждения», но не в терминологическом употреблении, как у Аристотеля. При этом также в до-философском [значении]⁸, но не как термин.

κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται⁹. Категории суть τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα¹⁰, то, что в первую очередь относится к нему самому, «не относится ни к какому συμπλοκή», что, согласно его содержанию, не допускает никакого συμπλοκή. Не как нечто другое. ἐν οὐδεμίᾳ καταφάσει¹¹ но именно поэтому сказано «внутри каждого слагаемого состава». Переводить не «то, что сказано вне слагаемого состава»; а «то, что внутри каждого»!

⁸ Erg. d. Hg.

⁹ Met. K 2, 1060 b 4 sq.

¹⁰ Cp. Cat. 4, 1 b 25.

¹¹ Cat. 4, 2 a 5 sq.

19. (к S. 159)

Категории – не «реальные понятия», а построение, в которое должны включаться все реальные понятия!¹² В них описываются не вещи в их реальной природе и не сами уже определенные родовые понятия (γενή!), а *условие возможности родов вообще*. Имеют ли значение качество, количество? Нет, скорее *структура предметной обоснованности* вообще.

Значение самых общих предикатов? κατηγορία τοῦ ὄντος, относящееся в первую очередь не к высказыванию и элементам высказывания, а к ὄν?¹³ Разумеется, но как? ὄν – λεγόμενον – δηλούμενον. Модусы бытия вообще: τὸ δ' ὄν μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει¹⁴. Ибо сущее раскрывается в λόγος. Поскольку здесь имеют место основания для возможных точек зрения, и они руководства для конкретного понимания возможного как такового что. Сущее доступно в λόγος. Отсюда характеры бытия представляют собой κατηγορία. В это выражается определенное постижение проблемы бытия вообще, которое мы перестаем понимать, когда используем категории.

20. Аналогия: соответствие (к S. 160)

В соответствии с одним соотношением возникает другое. Зрение: тело-разум: душа. Исходя из соответствующих соотношений и на основе соответствия соотношений составляющих зрение:

– разумение, а именно два составляющих, как x y, с отношением к двум известным и их взаимосвязью.

Во взаимосвязи: соответствует другому. Соответствовать: быть таким, как есть, и становиться понятным из того, *как* есть. Называть не напрямую как что, а *как*.

¹² Ch. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen. Zweiten Theils zweiter Abtheilung erste Hälfte. Berlin 1853 (i. w. zit.: Brandis), S. 394 ff.

¹³ Brandis, S. 376: «То, что он исходил из вопроса о наиболее общих определениях понятий, показывает выбранное им выражение, которое в своем наиболее общем значении обозначает все и всяческие определения бытия как мышления, а не только предикаты».

¹⁴ Met. Z 4, 1030 b 11 sq.

21. (κ S. 160)

1. *analogia proportionis*. Как субъекты [?], так и качество, единичная вещь в данном состоянии; равенство «отношений», т. е. во всех категориях как категориях сущность к «факту». Но, исходя из обстоятельств, составляющие отношений предметно различаются. Сама формальная реальность та же в этом аспекте, но не в их единстве.

2. *analogia attributionis*. Аналогии суть категории. Они соответствуют друг другу с точки зрения отношения к одному и тому же термину. Это принадлежит им, по сути, формальный способ возможного «как что», онтологический!

а) В чем разница? Как модализация самого λέγειν и в какой степени и почему нет рода и διαφορά?

б) как «единство»?

с) основное явление: 1) нечто как нечто, или 2) нечто *qua οὐσία*, или 3) ни то, ни другое. Сборка, σύνθεσις, κοινωνία: будет ли это артикулировано как λόγος, вот γένη, относящееся к единству λόγος (λεγόμενον)? ὄν – λόγος.

22. (κ S. 161)

τὸ ὄν ἀπλῶς: ἀπλῶς ὄν¹⁵, χωριστόν. ἀπλῶς ὄν κατὰ πλείους λέγεται¹⁶. τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον¹⁷. 4-кратн. τὸ ποιόν, [...] τὸ ποσόν [...] οὐδ' ὄντα ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν ταῦτα¹⁸. Не οὐσία. τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη¹⁹.

23. Категории (Аристотель) I (κ S. 162)

Что такое категории? Нет определения. Формальные признаки сущего. [...] ²⁰ Определения бытия, γένη, «родовые линии», к ним можно отнести конкретные характеры бытия, а именно сущее, взятое здесь как первично переживаемое в λόγος. Какова связь этих категорий между собой, γένη? В отличие от этого, возникает вопрос: в какой степени они поддаются единообразной характеристике? С помощью *analogia proportionis*.

¹⁵ Cp. Met. E 1, 1025 b 9 sq.

¹⁶ Met. K 8, 1064 b 15.

¹⁷ Met. E 2, 1026 a 33.

¹⁸ Met. A 1, 1069 a 21 sq.

¹⁹ Met. Z 1, 1028 a 30 sq.

²⁰ Отрывок неразборчив.

γένη-связь, вытекающая из самой идеи бытия, это не род. Стало быть, как же возможно сформулировать связь относящихся друг к другу, соответственно к одному и тому же? Предопределенное в своей сущности в качестве *κατηγορία* есть «как то, что», сущностно обоснованное в нечто.

γένη сами по себе не относятся к какому-либо роду, и этот γένη-характер не является единственным и существенным моментом категориальной структуры²¹. (Эти категории имеют общие черты с каждым греческим «термином»!) Они являются *модусами значения и функции бытия сущего*, как оно становится доступным в λόγος. Только истолкование сих модусов как нечто придает им γένη-характер.

Категории = «бытийные виды»²², виды бытия! А бытие? Модализация присутствия! Принцип модализации из идеи быть самим собой. *Темпоральность*. Ср. Кант: схематизм²³. Как победить в этих видах? Бытие – *δύναμις παρούσας*. Присутствие многого (множественности?), формального многообразного, доступного в нечто как нечто. Категории суть понятия (высших) модусов бытия, как таковых в качестве γένη. Модусов сочетания многообразного как сущего, присутствия.

24. Категории (Аристотель) 2 (к S. 162)

Способы сочетания, *темпоральное* определение и вариация «со» корреляты бытия «как». Сопричастность суть все *συμβεβηκότα*, в этих способах и заключается сама вовлеченность. Однако данный «род» сам по себе таковым не является, а непосредственно, – в зависимости от того «с» чем-либо, – он модализирует себя. Модусы присутствия в самом настоящем. Сочетание основано на *первичном присутствии*. Оно не составляется, а модализируется. *Темпоральная* возможность этой модализации!

25. (к S. 164)

Понимать как открываемый мир, «относящийся» к нечто как нечто. Мир: возможность встречи с внутренним мировым сущим в его (формальном) многообразии. Происхождение вопроса: τί ἐστιν? Их возможная экспозиция, экзистенциально-онтологическая, приводит к многообразию

²¹ Cp. Anal. post. B 13, 96 b 21-25.

²² H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1. Teil 1896, 2. Teil 1900, 2. Teil, 2. Hälfte: Die Entstehung der aristotelischen Logik, S. 303 f.

²³ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 137 ff.; B 176 ff.

способов существования как что. ὁσαυτὸς γὰρ λέγεται²⁴. Множественность «как то, что» в «чем», или также в «как» как таковом? Нечто «как», или это предупреждение даже [?] более оригинально, и будучи лишь определенным оформлением его чисто сущностного понимания настоящего происхождения; и имеет ли оно, как «род», *онтологический смысл*?

а есть b, а как b. Понимается ли бытие а и b из «есть», точнее, из настоящего высказывания, или это «есть» здесь обладает подразумеваемым бытием? λόγος в строго артикулированном сущем. И как артикулирует λόγος сущее в своем бытии?

Сущее – бытие. Высказывание как основной способ доступа к бытию в определенном греческом смысле. Категории суть возможные характеры бытия, возможные, руководящие аспекты истолкования. Категории: изначальное бытие, множественное бытие, бытие во взаимосвязи. Категории – это не свойства сущего, а *возможности бытия*.

26. (κ S. 172 ff.)

οὐσία: 1) независимое постоянство, существование; 2) тем самым и само сущее когда-либо.

δυνάμει – ἐνεργεία, «готовность» – «действительность» (подчиненность). Дерево: существующее в более широком смысле. В качестве последнего готовность к работе с деревом, балками, досками. Дерево: готовое для изготовления стола. Стол: игровой стол, обеденный стол, кухонный стол. Готовность, отмененная в его действительном бытии (подчиненности), и в то же время сама по себе предстающая характером готовности для этой действительности.

Действительность бытия: бытие способности бытия, движение, наличие готовности. Большая часть действительно существующего пребывает в покое. Тем самым постигая ζίνησις онтологически. Действительность: наличие готовящегося как готовящегося, ἀτελής, но таким образом, чтобы оно, соответственно, было готово в своей готовности. На что его готовность выполняется, не прерываясь прямо сейчас.

ἐντελέχεια: присутствие способности бытия в его способности бытия, в том смысле, что в бытии пребывает именно оно само и не может быть закончено, прекращено, являясь только собственно бытием.

²⁴ Met. Δ 7, 1017 a 23 sq.; cp. Anal. post. A 22, 83 b 11-31.

27. (к S. 174)

Способность²⁵, *пригодность* к, *обстоятельство*, готовность; последующее. Сподручно находиться в работе. Подчиненность: обстоятельное постоянство; нечестивое подчинение. Движение и деятельность. Движение.

Связь с категориями: обоснованные модусы. Разъяснение основных способов самой οὐσία: δυνάμει ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, собственно бытия, стало быть, также аналогичного.

Истина – νοῦς – νόησις νοήσεως²⁶.

28. (к S. 177)

Обсужденное определение анализа времени у Аристотеля: ныне, νῦν, есть «граница», ὀρίζεῖ²⁷ – πέρας (ср. 220 a 21). Ныне это «точка», στιγμή (см. 220 a 10). Ныне и есть абсолютное это, τόδε τί (ср. 219 b 30). Разумеется, Аристотель не отождествляет это, но он видит здесь определенные фундаментальные связи.

29. (зачеркнуто, к S. 177)

ἧ γὰρ ἔν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ἧ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτη πάντα γνωρίζομεν²⁸. Единство, постоянство как бытие изменяемого, αἰσθητά. Условие возможности его познаваемости.

Движимое. Движение, это αἰεί, поскольку во времени. Время «есть» вечно. Итак, то, что их основывает qua κινήσεως ἀριθμός, как и κινούμενον, есть οὐρανός. καὶ ἔστι τι αἰεί κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον [...] πρῶτος οὐραός²⁹.

Онтологическая интерпретация кругового движения приводит к перводвигателю.

Независимое постоянство: независимость от, постоянство для, всегда уже готовое. Готовность к самому бытию, если оно присутствует – вот, что это такое. Никакого внешнего τέλος.

²⁵ Met. Δ 12.

²⁶ Met. Λ 9, 1074 b 34.

²⁷ ср. Phys. Δ 12, 219 a 22.

²⁸ Met. Β 4, 999 a 28 sq.

²⁹ Met. Λ 7, 1072 a 21.

30. Движение (к S. 178 f.)

Фундаментальный феномен бытия *Physis*. Спокойствие – только предельный случай. Итак, движение есть изменение в бытии. Движение как таковое онтологически является модусом бытия. Какого рода? *ἐνέργεια*. Но все же *ἀτελής*, *τέλος*, *πέρας* также суть основные понятия бытия. *τέλος*: в нем самом, в его собственном бытии; единство не определяется другим, но присутствует, происходя исключительно из него самого.

Собственно *κίνησις*, вечное движение бытия, тогда *τέλος* – необходимо вечный неподвижный движитель. Это *ἀεί ὄν* и всегда завершенное, чистая *ἐνέργεια*, *ζωή* и именно *νοεῖν*, *νόησις νοήσεως*³⁰: это тоже только как образец онтологической идеи *ἐνέργεια*, в самом чистом смысле, а не Бога как Духа, Отца и Личности. Никакого знания о мире и идеях, архетипах сотворенного.

³⁰ Met. A 7, 1072 b 25 sqq. et 1074 b 34.

ИЗ ПОСЛЕСЛОВИЯ МЁРХЕНА

1. (к S. 22)

Наиболее идеальным с научной точки зрения способом знакомства с античной философией было бы знакомство с Аристотелем, а затем назад и вперед. Этот путь практически невозможен для нас. Средний путь: пусть Аристотель даст нам указания.

Аристотель понимал греков лучше, чем мудрецы 19-го века, которые считали, что Аристотель не понимал Платона.

1. Книга его «Метафизики» (Met. A): Введение в его философию. Разбивка на десять глав. 1 и 2 главы: происхождение теоретического образа действия и генезис науки как таковой; определение того, о чем спрашивает наука, откуда и почему, ἀρχή и αἰτία. 3–10 главы: развитие проблематики научной философии до ее времени. Он показывает, как в ходе развития философии появились возможности спрашивать об ἀρχή и αἰτία. Учение о четырех причинах.

2. (к S. 23)

Интерпретация 1-й книги «Метафизики» Аристотеля (Met. A). Аристотель цитируется по изданию Берлинской академии наук (Academia Regia Borussica, v. p. 15: Aristoteles), пять томов: 1 и 2, разбитые на страницы, содержат греческие труды; 3 – латинские переводы; 4 – схолии; 5 – указатель фон Боница и фрагменты.

Собрание отдельных трактатов. Неправильно сводить «Метафизику» Аристотеля к единой проблематике¹. Название «Метафизика», μετὰ τὰ φύσιχα: трактаты, идущие за сочинениями, относящимися к естественным вещам, в порядке написания, т. е. под редакционным названием (Андроник Родосский, около 70 г. до н. э.). Коллекционеры писаний увидели, что здесь есть ряд сочинений, в которых говорится о нечто ином, нежели физических вещах и т. п., где действует не сущее, а бытие. «Метафизика» изначально не несла содержательного смысла, слово приобрело такой смысл только позднее: сборник писаний, которые по предмету своей тематики повествуют

¹ Н. Bonitz, Aristotelis Metaphysica. Ed. II: Commentarius. Berlin 1849; W. Jaeger, s. o. S. 145, Anm. 3.

о том, что лежит за пределами сущего или выше сущего, тогда как труды о природе повествуют о том, «что доступно человеку», *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, в противоположность: *πρότερον τῇ φύσει* (ср. Aristoteles, Anal. post. A 2, 71 b 34); «что пребывает в каждом существующем», то есть в его бытии. Содержательное понятие метафизики приобрело двусмысленность в средние века, в наше время и по сей день. Согласно Аристотелю, наука о бытии есть *πρώτη φιλοσοφία*. Но он также знает первую науку, называемую им *ἐπιστήμη θεολογική*: в ней речь идет об определенном сущем, мировой причине, *νοῦς*, «духе», Боге. Стало быть, метафизика касается бытия, но также и определенного сущего. Отсюда также наука теология должна исключаться из науки о бытии. Метафизика и сегодня располагает двойственным смыслом: в рамках научной философии (к примеру) под метафизикой понимают онтологию, науку о бытии; обычный разум зрит под «метафизическим» нечто темное: это восходит к значению «теологии». То, что у Аристотеля и то и другое все еще существует вместе, имеет свои основания в проблематике античной философии вообще. Аристотель не потерпел здесь неудачу, но должен был привести философию к данному пределу.

3. (к S. 24 ff.)

Met. A 1, 980 a 21 sqq: познание, знание, понимание, переживание и подобные понятия используются для определения; впервые это было сделано Аристотелем. *σοφία*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *τέχνη* суть понятия, до сих пор необъясненные у Платона. Все они обобщаются выражением «понимать» не в специально теоретическом смысле, а в практическом: например, «некто разумеет свое ремесло», он «может исполнять свое дело»; «понимать» буквально = *ἐπίστασθαι*, «уметь руководить работой». Только постепенно эти выражения приобрели специфически теоретический оттенок.

Аристотель интерпретирует процесс понимания. Он показывает, как из природы человека проистекают различные возможности понимания в их генетической взаимосвязи. Для чего требуется обратить взгляд на сущее, способ бытия которого определяется пониманием или познанием. Это сущее, которое, поскольку оно есть, понимается *eo ipso*, мы называем жизнью, в более узком смысле – человеческим существованием. Понимание, в известном смысле также и животного, принадлежит к виду бытия человеческого вот-тут-бытия. Благодаря тому, что нечто понимается, оно проясляется в своем бытии; это больше не скрыто. В понимании присутствует

нечто вроде истины, ἀλήθεια: то, что не скрыто, не сокрыто, а открыто. Поскольку сущее принадлежит пониманию, а живое вообще имеет место, постольку оно понимает; с его бытием как понимающего открывается другое бытие. У каждого живого, поскольку оно есть, имеется *мир*, чего не скажешь о неживом. Каждое живое ориентировано на нечто, к чему оно стремится, от чего оно уклоняется и т. д.; правда, это пока неопределенно. Таким образом, мы можем рассматривать простейших и вообще живые существа только косвенно, по аналогии с нами. Но в том, что оно открывает мир, обнаруживается бытие этого самого сущего. Оно знает о самом себе, хотя бы в самом тупом и широком смысле. С открытием мира оно открыто даже ему самому. Это уже существенно выходит за рамки Аристотеля, но необходимо для его понимания.

Ступени: 1) αἴσθησις; 2) μνήμη; 3) ἐμπειρία; 4) τέχνη; 5) ἐπιστήμη; 6) σοφία: высшая степень познания.

Ход мыслей Аристотеля: характерно первое положение: «В сущность человека входит стремление понять видимое» (980 а 21). εἰδέναι (обычно переводится как «знание») = понимание зримого, так что вы сами видите его таким, каково оно есть. Это проявляется в том, что у людей есть склонность к восприятию, желание видеть и слышать αἴσθησις. Данная склонность называется «любопытством» на немецком языке. Не узкое психологическое понятие восприятия, скорее, вообще переживание того, что существует. Эта жажда – живое в человеке без какой-либо цели практического образа действия; жажда, чтобы видеть, просто чтобы видеть. Любопытство больше всего проявляется в зрении «глазами» (980 а 23 sq.). Зрение есть то чувство, коим греки больше всего жили; ὁμα τῆς ψυχῆς (ср. Platon, Res publ. VII, 533 d 2): понимание, принадлежащее каждому живому. Зрение имеет то преимущество перед другими способами ориентации, что оно «наиболее знакомо с тем, что происходит вокруг нас, и, по-видимому, делает много различий» (ср. 980 а 26 sq.). В зрении мы одновременно познаем движение, число, форму вещей. Видение делает доступным для нас многообразие определений сущего. Аристотель еще не коснулся того, что зрение есть чувство расстояния, в отличие от осязания; аналогично слуху. Зрение и слух имеют еще и один круг предметов.

«Живое (τὰ ζῶα) становится таким: оно приходит к своему бытию тем самым, что уже обладает αἴσθησις и, значит, воспринимает» (980 а 27 sq.). Если живое есть, то оно уже αἴσθησις. Благодаря этому αἴσθησις, у некоторых живых существ возникает μνήμη, «память», «сохранение». Различие

αἴσθησις с μνήμη: характеристика αἴσθησις: обнаруживаемое сущее присутствует в настоящем живого существа, о котором идет речь. Если бы живое существо определялось только посредством αἴσθησις, то мир оказался бы открыт для него лишь в той мере, в какой оно видит, ощущает и пр. в данный момент. Живое существо остается ограниченным рамками того, что существует в данный момент. Благодаря тому, что дается μνήμη, живое существо в известном смысле становится свободным, оно не привязано к тому, что существует в восприятии. Таким образом, живое существо овладевает еще и широким охватом мира, становящимся и остающимся для него доступным. Значит, возможно обзирать и сравнивать. Оно не всегда нуждается в новом понимании своего бытия в мире, но, когда достигает того же места в мировой взаимосвязи, то уже знает, как это устроено. Живые существа, обладающие μνήμη, суть φρονιῳτέρα, «благоразумные»; они живут не из сиюминутного, а из обладаемого целого. Поскольку φρονιῳτέρα предстают также μαθητικῳτέρα (μάθησις: «обучение»; μάθημα: «обучаемый»), постольку они более «понятливы» и восприимчивы. Тем самым вы увеличиваете состав того, что понимаете и знаете. Есть существа, обладающие, помимо αἴσθησις, и φρόνησις, но все же они непослушные, как, к примеру, не могут слышать пчелы. Те живые существа, которые слышат, способны учиться, ибо их можно научить нечто, чего они сами не слышали и не постигали. Слух есть чувство расстояния, и он позволяет осуществлять своеобразный способ общения. «Настоящий способ αἴσθησις есть слух» – совершенно не греческое высказывание, показывающее, что Аристотель весьма глубоко понимал взаимосвязь речи и слуха.

Аристотель считал, что к числу живых существ, несомненно, относится и человек. Он омечен тем, что, помимо послушания и благоразумия, обладает все еще возможностью τέχνη и λογισμός. τέχνη не одно и то же с «искусством», поскольку, кажется, означает практическое и не «занятие», а «знание», «умение заниматься». Отсюда τέχνη предстает выражением медицины, т. е. теоретической науки, а не действия и деятельности. Подобный вид знания недоступен живым существам, не являющимся людьми. Тем самым это вместе и называется λογισμός. Человек говорит, имея λόγος, будучи способным сводить к понятию пережитое. λογίζεσθαι: «проговаривать» вещь в себе, «делать прозрачным», «прояснять». Поскольку человек обладает этими последними более высокими возможностями, то способен обучать тому, что передается благодаря μνήμη, в высшем смысле: ἐμπειρία, «опыт»; не следует модернизировать это как эпистемологическое понятие

(опыт – мышление), скорее, здесь противоположность ἐμπειρία неопытности; ἐμπειρία = «опытность в одном деле». Как опыт возникает из сохранения? Опыт возникает из множества удержаний, благодаря постоянному повторению; посредством чего в понимании появляется определенная взаимосвязь. Воспринимая просто, я вижу только отдельные вещи. Опыт относится к взаимосвязи: когда проявляется то-то и то-то, я должен вести себя так-то и так-то.

Взаимосвязь μνήμη с ἐμπειρία: в μνήμη становится доступным многообразие воспринимаемого. Итак, когда сохранение повторяется и в сохранении отмечается определенная связь с сущим, возникает переживание-бытие. Это состоит в том, что оно осознает себя в определенных пределах. Известно, что если..., то...: когда – тогда: такова структура того, что мы называем опытом. Умудренный опытом обладает ὑπόληψις, «предварительным познанием» об определенной взаимосвязи, с которой он имеет дело. Если проявляются определенные симптомы, это и есть средство, пригодное для использования. Но умудренный опытом остается в кругу когда-то – тогда-то удержанных. Из ἐμπειρία может развиваться τέχνη. Когда ἐμπειρία не останавливается на том, чтобы действовать в каждом конкретном случае, но одновременно смотрит на проявляющееся в нем, тогда возникает возможность увидеть то и другое, в то время как сущее в завершении пребывает во внутренней взаимосвязи и не ведет к простому последованию друг за другом, ведь эта взаимосвязь имеет характер: *поскольку – постольку*. К примеру, то и это физиологическое состояние требует такого-то или такого-то химического воздействия. Это видно на основании понимания причинно-следственной взаимосвязи. Взгляд проникает в то, что присутствует в каждом конкретном случае. Понимание – не просто знание, это познание. Разумеющий ведает не только «что», но и «почему». Он знает не только взаимосвязь последствия, но и *осмысливает* сущее, поскольку, как выясняется, он обладает λόγος, «понятием». Вот почему τέχνη – уже собственно понимание, приближающееся к научному познанию. εἶδος обнаруживается, предметная взаимосвязь просматривается.

Хотя для практических целей ἐμπειρία более безопасно, нежели τέχνη. Это может быть хорошим диагностиком и при этом плохо справляться с болезнью. Последнее происходит потому, что ἐμπειρία всегда направлено на соответствующее отдельное, тогда как научное понимание направлено на общее, которое проявляется в каждом случае. Что касается целеполагания, то ἐμπειρία предстает более высокой ступенью. В аспекте собственно по-

нимания τέχνη остается более высокой ступенью: обладающий τέχνη есть μάλλον σοφός. Смысл ἐπιστήμη и σοφία – это раскрытие бытия. В области практического производства руководители более разумны, нежели ремесленники. Руководитель производства не понимает «почему» и способен управлять каждым сотрудником. Он обладает большим количеством подлинного понимания и способен наставлять других. Наставление состоит в указании на взаимосвязи обоснования. Тем самым в подлинном понимании заложена тенденция ко всеобщему. Вот почему λόγος имеет преимущество перед αἴσθησις, поскольку восприятие никогда не дает ясного представления о том, почему нечто такое, какое оно есть. Чистый взгляд на само сущее, отказ от практических занятий – отличительная черта наук. Так называемая σοφία, «подлинное понимание», направлена на первопричины и истоки вещей и сущего вообще.

4. (к S. 28 ff.)

В каком виде эти причины являются темой данного исследования? Это вопрос в Met. A 2 (982 а 4 sq.). Аристотель не выводит идею науки из какого-либо придуманного понятия, но он следует тому, что уже предполагает естественное вот-тут-бытие. То, что уже известно в до-теоретическом сознании, Аристотель стремится свести к понятию. Так и во 2-й главе Аристотель ищет разрешения в понимании естественного вот-тут-бытия. ὑπολαμβάνομεν – собственно понимающий, πάντα ἐπίσταται, когда ученый относится к человеку, который находится вне этой возможности, как к тому, кто «все знает».

πάντα ἐπίσταται (ср. 982 а 8): 1) определение σοφία; 2) δυνάμενοι γινῶναι τὰ χαλεπά (ср. 982 а 10): способность видеть даже сложное; 3) ἀκριβεστάτη – это σοφία, самое строгое познание, которое в то же время наиболее в состоянии учить, μάλιστα διδασκαλική (ср. 982 а 13); 4) ἐαυτῆς ἐνεκεν (982 а 15), оно осуществляется ради самого себя, только ради исследования сущего, как это есть и почему это так; 5) ἀρχιωτάτη (ср. 982 а 16 sq.): знание, господствующее над всем остальным.

Эти пять моментов в их философском смысле теперь старается интерпретировать Аристотель. 1. Понимание не всего в смысле обыденного сознания, но σοφός отсюда знает все, поскольку ему ведомо самое общее – то, что принадлежит всему сущему. Вот почему ему не нужно знать всех и вся прямо сейчас. 2. По той же причине он разумеет и сложное: общее

одновременно предстает и тем, что наиболее отдалено от обычного понимания. 3. Отсюда наука о всеобщем является самой строгой наукой, поскольку чем больше мы отдаляемся от очевидного, тем меньше становится количество определений, вообще свойственных сущему. Все это становится более обозримым, а понятийное значение более четким. Арифметика строже геометрии, ведь последняя по своему предметному содержанию богаче. Можно сосчитать все и вся, но не всех и не каждого в пространстве. Стало быть, геометрическое положение уже ограничено определенным участком сущего. 4. То, к чему стремится понимание, по своему предметному содержанию есть нечто, не допускающее никакого иного отношения к нему, кроме чистого созерцания. Значит, предметное содержание требует, чтобы понимание осуществлялось ради него самого. 5. Эта наука господствует над всеми остальными.

5. (к S. 30)

В природе богов нет ничего от зависти и аффекта. Как зависть, так и любовь и любой аффект, исключены из сущности Божественного, которая есть чистое созерцание. Напротив, в существе аффекта заключается нечто, чем он еще не обладает. Тогда сущность богов оказалась бы несовершенной. (Позднее этот отрывок приводился в качестве доказательства того, что Божественное есть чистая любовь; о чем Аристотель также не хочет говорить). Боги не завистливы. Вот почему человек должен стремиться к пониманию.

6. (к S. 31)

Met. A 3, 983 a 26 sqq.: 1. οὐσία = τὸ τί ἦ εἶναι: «бытие в сущем, каковым сущим всегда являлось». То, что всегда уже имело место перед каждым отдельным сущим – *idéa* или οὐσία, сущностная причина сущего, *causa formalis*. *forma* = εἶδος; εἶδος здесь = *idéa* = οὐσία. 2. ὕλη, «ткань». Для изготовления стола нужна не только идея стола, но и материал, из чего он сделан, *causa materialis*. 3. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, «исход движения». Для изготовления стола необходимо, чтобы некто воспринял и изготовил его; откуда-то должен исходить импульс: *causa efficiens*. 4. τέλος = οὗ ἕνεκα: для изготовления стола также необходимо, чтобы у некто появилось намерение нечто – стола для определенного использования: это предопределяет, как конкретно должен выглядеть стол. Когда τέλος достигнуто, тогда сущее как действительно сущее, *causa finalis* (завершение = τέλος).

7. (κ S. 32)

Аристотель использовал понятие ἀρχή в качестве ориентира при интерпретации древних философов, хотя они им еще не располагали. Это не исторично? В известном смысле, но в другом понимании это действительно исторический процесс: когда смысл истории заключается в присвоении прошлого. Последующие понимают предшествующих лучше, чем они сами. Не просчитывайте свои заблуждения заранее, а продумывайте свои намерения до конца. Только так история становится живой, и в этом живом смысле Аристотель действительно не являлся «историчным».

8. (κ S. 33 f.)

Met. Δ. Эта книга является инородным телом на данном этапе «метафизики». В каждой главе основное понятие рассматривается определенным методом, книга представляет собой «каталог понятий». Это цитируется Аристотелем под названием περὶ τῶν πολλὰχῶς – «о тех понятиях, имеющих множественное значение», а именно – об основных понятиях. Каждое слово имеет значение, с помощью которого оно соотносится с предметом. Однако значение может расширяться, так что способно быть отнесено к нескольким вещам. Понятие – это запечатленное определение значения слова, вытекающее из самого научного исследования. Аристотель констатирует взаимосвязи в сущем, являющиеся основными определениями в сущем и бытии. Выражение λόγος обозначает также «понятие». Аристотель «О категориях» (Cat. 1, 1 а 1–15): тройственный способ значения: 1. ὁνομα как ὁμώνυμον, aequivocum, определяется тем, что одно слово несет разные значения, например, ζῷον, с одной стороны, это не только сущее, но и происходящее из него «живое существо». Но буквально ζῷον, как пишется слово, не имеет ничего общего с сущим, которое означает. 2. συνώνυμον, однозначное (не путать с грамматическим понятием «синоним»), одно и то же слово и одно и то же значение: так, когда мы используем слово ζῷον как для животного, так и для человека. 3. παρώνυμον, производное от другого слова, как γράμματιχός от γράμματιχή, указывает на производное значение. Аристотель лишь указал на различие значений основных понятий, причем отнюдь не произвольно, а методологически: он восходит от обычного значения слова к философскому.

1-я глава книги Δ имеет тему различных значений ἀρχή. Само понятие еще не использовалось в натурфилософии. Правда, об ἀρχή уже недвусмысленно спрашивалось.

9. (к S. 34)

Это не означает, что принципы распознаются в первую очередь. Скорее, они далеки от здравого смысла. *πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί* (Met. Δ 1, 1013 a 17), все причины имеют формальную структуру принципа. Причина восходит к *ἀρχή*. Общий смысл *ἀρχή*: *τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκειται τι* (ср. 1013 a 18 sq.), первый для бытия, возникновения, познания нечто. Эти принципы суть последние для рассмотрения: ими руководствуется все бытие, возникновение и познание. Met. Δ 17, в скобках: *ἀρχή* есть *πέρας* (1022 a 12), предел, предельное понятие. В Met. Δ 2 Аристотель сам рассматривает *αἰτίαι* и перечисляет четыре вышеупомянутые причины (почти дословно совпадающие с Phys. В 3, 194 b 16 sq.).

10. (к S. 35 ff.)

Предметом древней философии является *φύσις*. *Περὶ φύσεως* чаще всего это название. Ср. Platon, Phaidon 96 a 8: *ἱστορία* («весть») *περὶ φύσεως*. Аристотель иногда называет древних философов *φυσιολόγοι* (см. 986 b 14), тех философов, которые хотят отделить от *λόγος φύσις* и определяют *φύσις* в понятийном обсуждении. Это отличается от древнего мировоззрения теогоний и космогоний. Здесь рассказывалась история о сотворении мира: о череде стадий, через которые прошел космос. Физиологи, напротив, спрашивают о бытии в сущем, сами еще того не понимая.

φύσις: сущее, порожденное им самим, и существующее от него самого, причем постоянно, в первую очередь благодаря помощи людей или богов. Идея сущего, которая всегда присутствует в нем самом. Открытие натурфилософией мифического объяснения мира: видение сущего, исключительно присутствующее в нем самом. *φύσις*: всегда существующее в противоположность становящемуся. Но и последнее понимается как *φύσις*. Обе эти точки зрения не соответствуют сути. Акцент делается на «всегда быть самим собой». Это понятие бытия затем становится само собой разумеющимся в философской традиции. Аристотель также называет исследования древних философов *φιλοσοφῆσαντες περὶ τῆς ἀληθείας* (983 b 2 sq.). Последнее значит не приводить в действие логику или теорию познания, делая предметом сам феномен истины, а в греческом смысле заниматься нераскрытым, необнаруженным бытием самого сущего. Их исследование вышло за пределы сущего, чтобы обнаружить его как бытие.

Аристотель начинает свой исторический обзор с доказательства того, что среди четырех упомянутых причин и способов рассмотрения сущего первой в поле зрения философии попала ὕλη. Древние философы задавались вопросом о первопричине вещества. Они вопрошали, откуда происходит сущее, и поняли это «откуда», которое ἀρχή, ἐν ὧν εἶδει (983 b 7 sq.). Они спрашивали: из чего состоит сущее? Они полагали, что, задав вопрос о том, из чего состоит сущее, они дали ответ на вопрос о том, что такое сущее.

Какая причина должна была быть первой на заре философии? «Причина» есть сущее, лежащее в основе всего сущего. Известное понимание бытия и сущего уже должно быть руководящим фактором в этом деле. Какое бытие имеет такой характер, что оно может действовать как причина? Но поскольку для античных мыслителей бытие рассматривается как собственное бытие, которое есть *всегда*, возникает вопрос о том, что постоянно изменяется и сменяется: это должно быть то, что соответствует идее причины. В данной постановке вопроса понятие причины, понятие бытия, все еще остается неясным. Ищущий взгляд устремлен на сущее, присутствующее в каждом сущем. Из чего оно состоит? Весь мир понимался как созданный из чего-либо. То, что сохраняется как постоянно существующее в произведенном изделии, как, например, металл в статуе.

Фалес: сущее, лежащее в основе всего, что изменяется и присутствует, как постоянное, всегда существующее, есть ὕδωρ, «влага». Первопричина есть ὕλη, «вещество». *Анаксимен*: ἀήρ, «веяние». *Гераклит*: πῦρ, «огонь». *Эмпедокл*: γῆ, «земля»; но он обобщил все вышеприведенные четыре элемента. *Анаксимандр*: он продвинулся дальше в постановке вопроса. Если сущее находится в постоянном изменении, но так, что в его основе лежит неизменное, то это неизменное должно быть бесконечным, чтобы изменение могло быть бесконечным. ἀτελεία есть основной принцип, лежащий в основе всего сущего. Безграничными в этом смысле являются ὁμοιομερῆ, «равномерные элементы»: σύγκρισις и διάκρισις. Эти теории выглядят очень примитивно. Решающим является принцип, о котором идет речь, и продвижение в исследованиях. Чтобы правильно найти действительную причину сущего, *необходимо* прежде обнаружить и постичь само Сущее в его основополагающих определениях.

II. (к S. 38 f.)

Выходит: имеет место существующая субстанция, причина, вызывающая изменение, но проявляющаяся двойственно: во всей вселенной τὸ εἶ ἔχειν – изменение произвольно, становление упорядочено, мир – это κόσμος. κόσμος определяется в становлении благодаря τάξις. Этот правильный способ раскрывает в действии и бытии мира определенные направления процесса и взаимосвязи порядка. Направление требует определения, упорядоченности линии. И то и другое возможно только в соображении, размышлении. Следовательно, в основе должно лежать размышление, смысл, разумение, νοῦς. Обстоятельство εἶ и καλῶς заставляет видеть смысл в сущем. Тот, кто обнаружил смысл помимо двух первых причин, представляется нам здравомыслящим посреди заблуждающихся (ср. 984 b 17 sq.). Ведь он воспринимает обстоятельства такими, каким они суть – εἶ и καλῶς, и не устанавливает какой-либо одной причины. Этот νοῦς открыл Анаксагор. Таким образом, обнаружена еще одна причина, но античные мыслители вплоть до Аристотеля не осознавали причинный характер этой причины. Хотя они и смотрели дальше двух первых причин, но упускали из виду причинный характер разума и смысла, воспринимая это как толчок, т. е. возврат к только двум причинам. Анаксагор тоже не остался в стороне от своего принципа в объяснении мира, позволив νοῦς действовать произвольно, как deus ex machina. Но поскольку рассмотрение в руководстве первой причины уже выявило четыре элемента, то и causa efficiens оставалась одинаково множественной. Поскольку мир не только καλῶς, но и αἰσχροῦν, и так как ἀταξία пребывает рядом с τάξις и даже преобладает над ним, постольку и для последнего необходимо было искать причину. φιλία и νεῖκος как причины, которые должны объяснять взаимодополняемость и взаимозависимость элементов и их смешение. При этом причины оставались неясными и понятийно неопределенными. В основном, мы придерживаемся двух первых причин.

12. (к S. 39)

Левкипп и Демокрит: их причины имеют более высокую общность. «Полное» и «пустое» суть причины, τὸ πλήρες и τὸ κενόν, плотность и разреженность, ὄν и μὴ ὄν, следовательно, и несущее тоже есть! Они еще не поняли этого тезиса, но только Платон. Однако они все еще рассматривают

вселенную в соответствии с ὅλη. Они говорят: мир создан из этих двух. Высота научной интерпретации мира очевидна у Демокрита в его понятийных доказательствах. Три направления, по которым меняется многообразие мира: ῥυσμός, διαθιγή и τροπή (ср. 985 b 15 sq.), (упорядоченное) «соотношение», «прикосновение», «поворот». Отсюда три основные категории, в которых понимается полное и порожнее: σχῆμα, «образ», в зависимости от того, как вещи хранятся расположены в их соотношениях; τάξις «упорядочение», способ того, как они соприкасаются друг с другом; θέσις, «расположение», способ то, как они поворачиваются (985 b 16 sq.). Это то, что Аристотель называет «различиями» διαφοραί (ср. 985 b 13). Сей способ объяснения мира ориентирован на пространственное разделение. Отсюда *Демокрит* обычно интерпретировался как материалист. В чем отсутствует его позитивный смысл: именно не материальный, как предыдущие элементы, а предварительный набросок основных понятий естествознания *Платона* и современности.

Что касается самого движения, Аристотель говорит, что эти мыслители не действовали. Всегда речь идет о том, что постоянно пребывает, а что вызывает движение. Только Аристотель делает само движение проблемой.

13. (к S. 40)

Четвертая причина до сих пор не выявлена: это τί, «сущностная причина». На нее сложнее всего смотреть. Но она уже была на виду у *Парменида*, затем у так называемых *пифагорейцев* и у *Платона*. Сущностная причина не в том, что из чего, или побуждение, или цель, но в том, что определяет само сущее как сущее, как оно есть. Спрашивается о бытии.

14. (к S. 41)

То, что является принципом математики, здесь в то же время рассматривается как принцип самого Сущего. Они верили, что видят во Вселенной множество соответствий тому, что есть и будет, в самих числах. В гармониях заложены числовые соотношения. Весь мир состоит из чисел. Соотношения самого числа и представления о нем были более тесными, нежели у нас. Числа виделись посредством ὄψοι:

				•		1
			•	•		2
		•	•	•		3
	•	•	•	•		4

Порядок естественных чисел 1, 2, 3 и т. д. всегда представлен в виде треугольника. Особая связь между числом 10 и числом 4. 4 – священное число; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Греки мыслили не чисто арифметически, а целиком в виде пространственного представления и оформления. В этом пространственном построении пространственное понималось как число. Число становится λόγος, «понятием», число обеспечивает постижимость и определимость сущего.

15. (к S. 43 f.)

К примеру, говорится, что двойственность принцип мироздания. Поскольку это изначально проявляется в числе 2, отождествляя дуальность и двойственность, тогда как, например, 4 и 6 одинаково можно рассматривать в качестве двойственности. Тем самым они оказались неопытными в разрешении этого понятия как такового.

16. (к S. 43 f.)

Идея заключается в том, что в каждом отдельном случае открывается замечательный вид. *ιδέα* является: 1) *παρά*, «помимо» чувственно воспринимаемого; 2) *λέγεται κατά*, чувственные вещи «рассматривающиеся с точки зрения» идеи. Храбрость, отважный человек – это другой способ бытия, нежели быть храбрым вообще. Но что касается храбрости – это то, к чему стремится сам храбрый.

παρά }
κατά }
 } μέθεξις, «участие»

Участие в идеях определяет чувственное в его бытии. Многообразие чувственного не только имеет одно и то же название, но и является одним и тем же. Эта самобытность сущности выражается в идее. *Πυθαγορείцы*

использовали для обозначения μέθεξις выражение μίμησις, «подражание». Но Платон и пифагорейцы никогда не говорили, что такое подражание и участие, оставив изучение этой взаимосвязи на усмотрение других. Данный вопрос до сих пор остается неразрешенным. Каждый платонизм до сих пор разделяет идеальное и реальное, но взаимосвязь между ними остается необъяснимой. То, что она взаимосвязь неразрешима, должно заставить философию задуматься. Не является ли тем самым весь этот подход поспешным?

Значит, раскрытие платоновского учения о бытии и сущем еще не завершено. Между αἰσθητά и ἰδέα Платон помещает μεταξύ (987 b 16), математическое число. Числа имеют своеобразное отношение к тому, между чем они находятся. Они подобны идеям ἄδια, «вечным» и ἀκίνητα, «вне всякого движения». У них много общего с αἰσθητά, в то время как каждая идея всегда едина: ее высшим определением есть ἔν. Плотин сделал идею ἔν подходом к новой проблематике.

Пифагорейцы характеризовали чувственное как ἄπειρον, «неопределенное», которое получает свою определенность, свое бытие благодаря числу. Платон видит в чувственном двойственность большого и малого, μέγα-μικρόν (ср. 987 b 20), «большого-малого». Числа определяются тем, что большое и малое участвуют в идее единства. Платон согласен с пифагорейцами в том, что ἔν не есть чувственно-сущее наряду с другими; далее, в том, что он использует числа для объяснения сущего.

Платон: σχεψίς ἐν τοῖς λόγοις (ср. 987 b 31 sq.), «исследуя в рамках высказываний о сущем». Он смотрел на то, что на самом деле подразумевается в каждом высказывании, например, о храбрости человека. Это то, что Аристотель отождествляет с διαλεκτική, «диалектикой».

Платон учит о двух причинах: 1) идеи и/или числа; 2) μέγα-μικρόν, неопределенное, имеющее характер ὅλη, из которого строится сущее. (Идеи = Сущностная причина).

Платон также разделяет добро и зло на обе причины: добро есть ἔν, зло есть ὅλη.

17. (к S. 46)

Аристотель усматривает в Платоне основной недостаток (Met. A 9, 992 b 18 sq.) в том, что невозможно надлежащим образом исследовать причины бытия, пока остается проблемой понимаемое под бытием. Открытие,

согласно которому бытие истолковывается множественными способами, принадлежит Аристотелю. Это определяющее для определения самой философии. Аристотель знает четыре различных значения бытия. Он перечислил их в *Met. E 2, 1026 a 33 sqq.*:

1. *ὅν τῶν κατηγορῶν*, «бытие категорий»;
2. *ὅν κατὰ συμβεβηκός*, бытие, означающее то сущее, которое может быть установлено в сущностном определении сущего и, соответственно, уже установлено;
3. *ὅν ὡς ἀληθές*, «бытие в смысле истинности»;
4. *ὅν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*, «бытие в смысле возможности и действительности».

18. (к S. 47)

Почему именно эти четыре причины считаются первопричинами? Какое сущее послужило в известной степени образцовым основанием для этого? В чем вообще заключается фундамент причины и основания? Почему имеет место причина, почему? Каждая отдельная наука предполагает, что она обоснована, питая притязания на уже установленную причину. Греки не задавались сим вопросом.

Идеи суть то, что может постигаться только с научной точки зрения, всеобщее, выходящее за рамки всякого изменения, а отсюда единственно возможный предмет знания, обладающий прочной основой.

Платон оставляет связь между идеями и бытием неясной. Также и *μέθεσις* – нечто, каковое в данном смысле следует характеризовать как сущее, как бытие. В чем и заключается фундаментальная сложность платонизма. Этот вопрос о связи между единичным существом и сущностью также является животрепещущим в современной феноменологии.

Учитывая это, *Парменид* мог бы определить мироздание. Он постигает *ἓν* как чистую категорию. Тем самым делает шаг в область самого категориального (*Aristoteles, Phys. A 3, 186 a 4 sqq.*). Существенно противоположное данному подходу мы видим у *Фалеса* и пр., спрашивавшего, является ли единица *Парменида* единством по преимуществу?

Вопрос о четырех причинах имеет много сложностей. 1. Необходимо доказать, являются ли сами четыре причины единственными и почему. 2. Следует доказать, какая область бытия соответствует каждой из отдельных причин в качестве исходной, в какой области бытия пребывает каждая

причина, и как далеко она может быть затем перенесена в другую область. Тем самым пространство – ὕλη геометрических предметов. 3. Систематическое исследование универсальной области самого сущего. 4. Вопрос о бытии вообще, вопрос о том, что бытие в целом значит для каждого сущего. 5. Вопрос о том, как бытие понимается с учетом различных областей бытия. Принципиальный вопрос: о смысле самой причины. От чего имеет место такая вещь, как причина? В чем можно было бы заподозрить круговой вопрос. Это правильно с точки зрения формальной аргументации. Но сомнительно, является ли доказательство дедукцией или способом доказательства в смысле указания на нечто совершенно данное, хотя и скрытое от нас в его данности.

19. (к S. 47 f.)

Проблема причины известна в современной философии под названием принципа достаточной причины (Leibniz, *Monadologie*, s. o. S. 47, Anm. 2). До Лейбница проблема причины остается неясной, основание и причина неразличимы. Так в Греции, под влиянием Декарта в схоластике², все схоластически: *Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat*³. Никакое сущее не устанавливается вне этого вопроса. Также и сам Бог, бытие которого понимается как *ens realissimum* (s. o. S. 161, Anm. 9), одинаково пребывает под вопросом о *causa*. Разумеется, Ему не нужно никакого другого сущего, поскольку это смысл субстанции. Но сама бесконечность является причиной, основой признания того, что для экзистенции она не нуждается в какой-либо причине. В идее бесконечной сущности причинная связь другого существенного исключена. В понятии наиболее совершенного сущего необходимо присутствует понятие учитываемого бытия. В противном случае бесконечному недоставало бы нечто, так что оно не оказывалось бы бесконечным. Проблема *causa sui* в спекулятивной теологии.

Лейбниц, «Монадология» (1714): наше познание разума основано на двух принципах: 1) противоречия, в силу которого мы называем ложным все, что противоречит; 2) достаточного основания: ни один факт не являет-

² Схоластическая постановка вопроса. Ср. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae* (s. o. S. 23), Disp. 12, sect. 1-3.

³ Descartes (s. o. S. 161, Anm. 10), *Secundae Responsiones. Axiomata sive Communes notiones* I, S. 164.

ся истинным и существующим, ни одно высказывание не является правильным без достаточного основания, почему это так, а не иначе, ведь в большинстве случаев сами причины могут быть нам неизвестны (п. 31 и п. 32, s. o. S. 47 f.). Вольф еще более четко сформулировал этот принцип: *Principium dicitur id, quod in se continet causam alterius*⁴. Три принципа: 1. *principium fiendi*, 2. *principium essendi* (ср. Wolff, § 874, S. 648), 3. *principium cognoscendi* (§ 876, S. 649). 1) *ratio actualitatis alterius* (ср. § 874, S. 648), *actualitas* = ἐνέργεια, «действительность». 2) *ratio possibilitatis alterius* (ср. § 874, S. 648), повторение понятия δύναμις, «возможность».

Аристотель определил понятие ἀρχή в соответствии с тем же принципом разделения. Кант формулирует принцип достаточного основания совершенно иначе. У Лейбница онтологический принцип: причина того, что есть нечто, у Канта относится не к сущему, а к мотиву веры в истину: основание = основание отстаивания истины; это оправдывает то, что заранее установленная истина может приниматься за истину; принцип достоверности⁵. Каждое истинное предложение требует основания, на котором истина утверждается как истина⁶. Далее, принцип следствия, формально-логический: «Если достаточное основание истинно, то и его следствие истинно [...], если следствие ложно, то и достаточное основание ложно»⁷. A ratione ad rationatum; a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia⁸.

У Гегеля проблема приобретает принципиальное значение, потому что там причина и основание снова становятся тождественными.

20. (к S. 51)

Краткая вводная систематическая ориентация: вначале дается сущее. Это видно без того, чтобы бытие было понято или даже осмыслено. Наивное созерцание не выходит за пределы измерения сущего. Но поскольку

⁴ Wolff (s. o. S. 48, Anm. 7), § 866, S. 645: вместо «causam» стоит «rationem».

⁵ Kritik der reinen Vernunft, A 820 ff., B 848 f.

⁶ Новое освещение первых принципов метафизического познания. В Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Hrsg. v. K. Vorländer. Erste Abt.: Die Schriften von 1755-65. Leipzig 1905, Zweiter Abschn.: Über das Prinzip des bestimmenden, gewöhnlich zureichend genannten Grundes, S. 12 ff.

⁷ Handschriftlicher Nachlaß, Bd. III: Logik. Kant's ges. Schriften. Hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. III. Abt., Band XVI. Berlin u. Leipzig 1924, § 364, S. 718.

⁸ S. o. Anm. 6, Nr. 3218, S. 717.

сущее переживается как сущее, в этом и заключается понимание бытия. Задача философии состоит в том, чтобы сделать данное слепое понимание бытия прозрачным и свести его к понятию.

Первый шаг: от сущего к бытию и его понятию. Понимание (познание) само входит в поле зрения философского созерцания. Только с растущим открытием λόγος возрастает и возможность обрести λόγος, (понятие) бытия. λόγος: все высказывание есть «обращение» к нечто как нечто. Философские высказывания: обращение к сущему с точки зрения его бытия. Когда вопрошается о λόγος, ставится вопрос о том, чем всегда предстает каждое сущее как сущее, а именно о бытии.

Этот решающий шаг сделан в философии *Парменида*.

21. (к S. 52)

Ad 1. Греки думали о земле как о диске. Однако Анаксимандр обнаружил, что диск также имеет под собой небо и тем самым удерживается в подвешенном состоянии. Ad 2. Основной тезис таков: вода = влажность вообще. Сомнительно, понимается ли это физиологически или метеорологически. Либо наблюдались различные агрегатные состояния – метеорологическое объяснение; либо физиологическое: все семя живо; влага как принцип жизни. Последнее, по-видимому, соответствует третьему тезису. Если считать воду сущим, то из этого нельзя сделать вывод о материализме, поскольку материя и дух все еще неразделимы: гилозоизм. Само обозначение неверно, если рассматривать в этом единстве два принципа уже как отдельные.

Устанавливая принцип вообще, *Фалес* ставит вопрос о постоянстве по отношению к изменению; вопрос о постоянстве и состоянии вообще. Для чего сначала необходимо теоретически зафиксировать разницу между постоянным и изменчивым.

22. (к S. 53 f.)

Анаксимандр – собственно философский мыслитель среди милетских натурфилософов (родился около 611 г. до н. э.). Анаксимандр предполагает ἄλειρον в качестве ἀρχή. Для чего решающим является соображение: сущее движется в постоянном чередовании и противоположности. В основе этого должно лежать сущее, делающее возможным само изменение и в известном

смысле неисчерпаемым, обеспечивающее все новые и новые противоположности в пространственном и временном расширении. Тогда оно должно пребывать выше всех противоположностей и не может оставаться определенным сущим, подобным воде (согласно *Фалесу*). ἀρχή должно быть: 1) нечто, не имеющее определения в смысле своей противоположности; оно предстает неопределенным; 2) однако, находясь вне всякой противоположности, оно неисчерпаемо. Аристотель, *Phys.* Γ 4, 203 b 18 sqq.: основа создания ἄλειρον: «Только когда неопределенное бесконечно, откуда бы не возникало всякое становление, несомненно, что возникновение и исчезновение сами по себе никогда не исчерпываются».

Анаксимандр мыслит все сущее таким образом, что вокруг известного мира в каждом направлении одновременно находятся бесчисленные другие миры. Все это бесчисленное множество миров заключает в себе ἄλειρον. Он по-прежнему называет эти миры как θεοί, но это не имело религиозного смысла: не предметы поклонения, θεός есть только высшее и собственно сущее. Наивная космология. Но в том, что он стремится выйти с помощью этого ἄλειρον за пределы каждого определенного сущего, показывает его философский инстинкт. Именно то, что он оставил это неопределенным, свидетельствует о его философском понимании. Аристотель особенно высоко ценил Анаксимандра; например, *Met.* Λ 2. Аристотель видит в идее ἄλειρον, неопределенного, одновременно и идею возможного. По-настоящему может быть только то, что возможно. Но Анаксимандр пока обходится без понятия возможного.

23. (к S. 55)

Противоположности уже были отмечены и милетской философией. Но это еще не выявило противоположность как таковую и не сделало ее проблемой. Противоположность – не просто различие, а вполне определенное различие: различающиеся звенья имеют отношение друг к другу, противоположное стремление. День и ночь, холод и жара – это не произвольные различия, как, например, камень и треугольник, солнце и дерево. Открытие противоположности означает постижение нового вида различия и, следовательно, более глубокое проникновение в структуру самого бытия. Все рассматриваемые противоположности ориентированы на само человеческое бытие. Все в мире противоположно. Это более чем так: все в мире меняется и различается.

1. *Парменид*: в противоположность этому подчеркивается негативность. Все противоположное не имеет бытия. То, что имеет бытие, есть только то Единое, что предшествует противоположностям.

2. *Гераклит*: в противоположность этому подчеркивается взаимосвязь. Хотя одно не является другим, но оно также и есть другое. Как раз то, что противостоит друг другу, и есть то, что есть. Противоположное – истинный мир, составляющий бытие сущего.

24. (к S. 57 f.)

Гераклит. Традиция связывает Гераклита с милетцами, так что Парменид знал Гераклита. К. Рейнхардт выдвинул тезис, что Парменид не полемизирует с Гераклитом, а наоборот (s. o. S. 57, Anm. 6). Аргументы Рейнхардта имеют большое значение с точки зрения содержания, хотя и не являются убедительными с филологической точки зрения. Тем не менее, мы исходим из Гераклита для облегчения понимания.

Гераклит считается *ὁ σκoteῖνός*, «темным». Его философия преобразована из стоицизма в натурфилософию. Влияние на Филона и гностицизм. Фрагменты Гераклита относятся ко временам отцов Церкви, отсюда их много раз перетолковывали. Уже сама характеристика Аристотеля вводит в заблуждение: он, в отличие от Фалеса (вода) и Анаксимена (воздух), предполагал огонь. Философия Гераклита – не натурфилософия в милетском смысле, не космологическая теория, как если бы он пытался объяснить из огня нынешний облик мира. Огонь имеет символическое значение. *πάντα ῥεῖ*: это только одна сторона у Гераклита; не только переход, изменение, но – упорство в изменении, *μέτρον* в *μεταβάλλειν*. Он нацелен именно на самоощущение в чередовании. Основным принципом является не огонь, а *λόγος*, «мировой разум». Логос впервые становится принципом философии, хотя и неоднозначным.

25. (к S. 58)

1. Вопрос о противоположности и единстве.

2. Логос как принцип бытия.

3. Открытие и определение души, духовного. *Περὶ φύσεως*: неясно, принадлежит ли сие название самому Гераклиту. Сохранились только фрагменты (H. Diels, s. o. S. 58, Anm. 2; 126 подлинных фрагментов, не связанных между собой).

Frqm. 108: «Сколько бы речей я ни слышал, никто не признает, что есть (один) разум за пределами всего сущего». Прежняя интерпретация мира осталась в прошлом. Бытие лежит за пределами всякого сущего и больше не является сущим. Первый толчок к идее трансцендентности: бытие лежит за пределами всего сущего. Frqm. 67: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, изобилие и голод, но он меняется, как огонь...». Бог есть единство всех противоположностей, но так как это единство противоположностей, он меняется. Поскольку это Одно, оно является и его противоположностью. Гераклит приводит притчу, ведь понятийного истолкования недостаточно. В зависимости от того, в какой огонь бросают различные благовония, аромат меняется, и огонь всегда другой. Frqm. 78: мировой разум как божественный противопоставляется человеческому. «Человеческий способ бытия (ἥθος) не имеет понимания, но божественный им обладает». У человека также есть λόγος, но он не видит целого противоположностей и их единства. Люди не могут понять целое как таковое. Frqm. 102: «У Бога все прекрасно, хорошо и справедливо; но люди считают одни вещи справедливыми, другие – несправедливыми». Человеческое мышление односторонне. Frqm. 56: этот принцип не является сущим: «Люди позволяют себе думать о познании видимых вещей так же, как мудрый Гомер...». Единство имеет бессмысленный характер; онный принцип нигде не может быть найден в пределах воспринимаемого сущего.

Как Гераклит характеризует саму противоположность? Вся противоположность самого мира устанавливается как почва для постановки вопроса. Frqm. 61: «Морская вода – самая чистая и отвратительная, обеспечивающая жизнь рыбам и смертельная для людей». Всегда разная, в зависимости от того, как она используется, и все же одно и то же. Frqm. 62 показывает то же самое, предполагая не просто описание смены явлений мира, но размышление о самом противоположном. Frqm. 126: все становится своей противоположностью. Frqm. 111: «Болезнь делает здоровье приятным...». Противоположное не распадается на части, но имеет внутреннюю связь с противоположным звеном. Если противоположность составляет бытие, то, по-видимому, противоположное сущее должно пребывать в гармонии: Frqm. 88. Frqm. 54: «Незримая гармония выше видимой». Не зрение позволяет видеть сущее и понимать бытие. Frqm. 51: в этом случае есть изображение: «Соединение с противоположными концами, как у лука и лиры». Лук изогнут именно тем, что его концы расходятся в стороны и удерживаются вместе тетивой. Frqm. 103: концы противоположностей сходятся, как

в круге: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας. Frgm. 90: «Оборот происходит попеременно, когда все против огня и огонь против всего, как золото против товаров и товары против золота». Frgm. 30: «Это мировое состояние не создано ни Богом, ни человеком: оно всегда было, есть и будет его вечно живым огнем, тлеющим в меру и гаснущим в меру». μέτρον, «мера», правило, является сущностным, а не обращением. Это правило – законность самого мира, разум.

Огонь – символ вечных перемен. Истинная сущность сущего – существовавшее, настоящее и будущее. *Секст Эмпирик*: Сущность времени, по Гераклиту, есть нечто телесное, а именно огонь (*Adversus mathematicos*, s. o. S. 59, Anm. 4). Постоянное изменение, противостоящее и все же единое – не что иное, как само время. Поскольку время есть сейчас, его постоянно нет и его больше нет.

26. (к S. 59)

Как это соотносится с λόγος? Frgm. 50: «Вы восприняли не меня, а λόγος, когда сказано, что можно понять и познать, что Единое есть все». Существовавшее то, что говорит сам λόγος: ἐν πάντα. Единое, постоянное, есть в то же время все, противоположности. Проницательность заключается в том, чтобы управлять всем через все (Frgm. 41).

λόγος изначально означает «речь», «слово», и это имеет основную функцию δυλοῦν – «раскрывающий». Судя по всему, речь идет о λόγος: 1. λεγόμενον – «раскрывающийся в слове», само сущее; 2. λέγειν, само «раскрывающееся». Гераклит использует понятие λόγος двусмысленно и не разделяет эти два значения. 3. ὑποκείμενον: λόγο раскрывает то, что делает сущее сущим, его понятие, причину, лежащую в его основе (Кант): λόγος = ratio как «основа». Ratio, но также и разум; 4. νοῦς, ratio как «разум». 5. Особенно в высшей математике: λόγος обращается к сущему как к такому сущему. λόγος раскрывает сущее с точки зрения его отношения с иным: λόγος = «отношение», «образ действия», «relation», например, отношение сторон треугольника. У Аристотеля дальше еще сужение 1. и 2.: ὁρισμός, «понятие», «определение».

Только там, где есть λόγος, присутствует неприкосновенность, ἀλήθεια. Там, где λόγος отсутствует – λανθάνει. Frgm. 2: сущностная характеристика Логоса у Гераклита: «Обязанность следовать общему λόγος. Хотя λόγος и является общим для всех, большинство людей живут так, как если бы

у них был свой собственный λόγος». λόγος – раскрывающее, показывающее сущее таким, каким оно есть в нем самом. Запечатленное в λόγος пребывает обязательным, объединяющим для всех. Frgm. 114: «Если кто-то хочет говорить с νοῦς о сущем, он должен вооружиться λόγος, как город законом, ведь все человеческие законы проистекают из действительного». Абсолютная объективность чистого λόγος, даже вопреки точкам зрения людей. Frgm. 29: «Большинство, конечно, находится там, как любимый скот». Гераклит ушел из общественной жизни как первый философ, о котором известно подобное.

27. (к S. 60)

Frqm. 115: «Душа сама имеет λόγος, и именно как таковая умножает себя». Frqm. 116: «Всем людям дано познавать себя и быть проницательными». Обращение познания к самому познающему. Сама душа здесь впервые оказывается в области философского исследования. Разумеется: «Ты не можешь измерить пределы души» (Frqm. 45). – Бытие, противоположное сущему, понимается как трансцендентное. λόγος притязает на абсолютную ответственность, выходящую за рамки любого обособленного мнения.

Гегель делает отдельный акцент на Гераклита. Он выдвигает в качестве принципа не особое сущее, а само диалектическое, единство в противопоставлении, движение противопоставления и сохранения. Гегель ставит Гераклита уже после Парменида и видит здесь первые собственно философские размышления: необходимый прогресс Гераклита заключается в переходе от бытия как первой непосредственной мысли к становлению как следующей за ней второй мысли (s. o. S. 60, Anm. 9).

28. (к S. 65 f.)

Бытие постигается даже тогда, когда взору предстает не все сущее. Само это бытие, заключенное в разуме, не может быть разорвано на части. Ибо бытие есть нечто, являющееся общим для всего сущего, что выше различий сущего. Все сущее вместе постольку, поскольку оно определяется бытием. Единство и целостность сущего выходит за рамки всех противоположностей. О сущем и бытии здесь говорят с помощью таких выражений, как отсутствие и присутствие: таково греческое понимание бытия. Определение сущего в отношении времени: единственным является только настоящее, само настоящее. Единство, целостность и присутствие – вот три положения (бытия) у Парменида.

28 а. (к S. 69 f.)

Явление времени не было для Парменида исключительно настоящим как таковое, но являлось для него сущим. Тем самым на протяжении большого срока время отождествлялось с небом, солнцем, по которому оно измерялось. *Платон*: время есть небесная сфера. Следовательно, мы, вероятно, понимаем, почему *Парменид* говорит: «Бытие – это хорошо округленный шар» (Frgm. 8, v. 43).

Время, как таковое, не подчеркивается и не понимается Парменидом как основа. Наиболее четкое определение бытия с помощью временных характеристик: того, что никогда не было и никогда не будет, но есть сейчас и постоянно. Тот же результат затем представляется еще раз после его отрицательной стороны: бытие неразрывное, без степеней, неподвижное. Отсюда Парменид может более четко сформулировать предыдущее положение о том, что бытие и мышление бытия – одно и то же (Frgm. 8, v. 34 sqq.): «Одно и то же есть постижение, а отсюда постигаемое существует; ведь ты не встретишь постижения без сущего, в котором ясно выражено постижение и мышление». Всякое постижение есть постижение сущего. Значит, постижение самого себя есть бытие. Поскольку бытие только одно и единственное, постольку постижение и бытие тождественны. Феномен, заключающийся в том, что каждое постижение есть «постигание от...», ныне признан только феноменологией. Изначальная структура жизни и вот-тут-бытия. Сущее, которое по своей структуре сущностно связано с другим сущим, не только постигающим, но и стремящимся, желающим, вопрошающим и т. п. Сущностная связь всех форм жизни и вот-тут-бытия с сущим. Вот почему Платон снова обретает более четкое понятие λόγος по сравнению с софистикой, говоря: λόγος есть λόγος τίνος; «высказывания о ...». *Парменид*: постижение есть само бытие.

Сравните с хорошо закругленным шаром, который имеет одинаковую толщину со всех сторон от центра. Не случайно шар упоминается как символ бытия. Анализируя бытие, мы обращали внимание на время, и наивное понимание времени ориентируется по орбите Солнца, по небесной сфере.

29. (к S. 70)

Как об этом говорится во 2-й части поэмы Парменида? Еще более фрагментарно. Для философского понимания важен только Frgm. 19: δόξα

против ἀλήθεια. «Так как это возникло после появления...». Мир видимого меняется, растет и проходит, и люди пытаются установить это изменение, называя его отдельные стадии. Но имена ничего не говорят, поскольку то, что они означают, уже нет и больше не будет. Отсюда не стоит полагаться на слова. Необходимо вернуться к постижению самих вещей, и единственное, что можно постичь, есть постоянное, бытие.

До сих пор не было достигнуто такой силы осмысления бытия и такой определенности языковой формулировки. В итоге следует констатировать: бытие – единство, единственность, цельность, прочность, неизменное присутствие. Все эти определения имеют положительное значение.

(Дополнение к *Пармениду*: бытие постижения интерпретируется в понятиях постижимого сущего – так и во всей последующей философии. Отражение характера бытия, приходящего в мир, в характере бытия жизни, духа и т. п.).

Дальнейшее учение о бытии состоит только в негативном истолковании последствий. Как и у *Зенона Элейского*: он старается показать противникам Парменида, что, если бы противоположность высказываний Парменида оказалась справедливой, учение запуталось бы в противоречиях и абсурде.

30. (к S. 72 f.)

К 1. Diels, 19 A 24 (s. o. S. 72, Anm. 7): относительно пространственной величины возможно двойственное допущение: а) элементы пространственного непространственные. Как же тогда из накопления непространственного должно возникнуть нечто вроде пространства и пространственных образований? Следовательно, предположение неверно. б) Элементы пространственного образования сами по себе пространственные, греч.: они сами когда-либо находятся в одном месте в пространстве. Все, что есть, находится в пространстве, и само пространство, если оно есть, также должно быть в пространстве. Следствие снова невозможно: бесконечное чередование замкнутых пространств, в то же время непознаваемость, поскольку познание для греческой мысли всегда является ограничением. Оба предположения приводят к абсурду. Следовательно, сущее в целом пространственное, не может быть множеством; значит, бытие есть единое, без различия, целое.

Ко 2. (Diels, 19 B 1, s. o. S. 72, Anm. 8): то же самое о соотношении размеров вообще. Либо (следствие) вообще небольшое, либо бесконечно большое. Из простых нулей нет числа. Но если число состоит из единиц,

величин, точек, то между двумя точками снова и снова находится точка, и так до бесконечности. Вот почему число делится на бесконечность и, следовательно, научно неопределимо, а то, что не поддается определению в познании, таковым не является.

К 3. В отношении движения возможно двойное предположение: либо его следует разделить на неподвижные элементы, точки последнего покоя, либо на элементы, которые сами по себе еще движение и оборот. В первом случае невозможно понять, каким образом из совокупности покоя, положений должно возникнуть нечто вроде движения. Каждому сейчас соответствует место, где находится движущееся. Их состав никогда не приводит к движению. Во втором случае протяженность, которая все еще проходит в данном переходе «от – к», все еще является протяженностью. В таком случае перед местом, до которого нужно добраться, лежит бесконечное множество расстояний. Движущееся тело, в сущности, вообще не движется вперед, медленное и быстрое не имеет значения, так что самое медленное не может быть настигнуто даже самым быстрым.

31. (к S. 74 ff.)

4. χρόνος, «время»: половина времени может быть равна целому. Дается три ряда точек:

- a.
- b.>
- c. <....

Если движущееся изображение выглядит так:

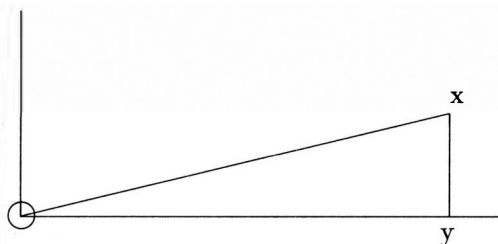
- a.
- b.
- c.

тогда время для c относительно b равно a, поскольку, пока эти три ряда точек не сойдутся, b должно пройти через всё c; но в то же время оно также проходит через половину a.

$$t^c = \frac{t^a}{2}, \quad t^c = t^a$$

$$t^a = \frac{t^a}{2}$$

Это проблема континуума. *Парменид* характеризует бытие в его единстве как *συνεχές*, когда в нем невозможно различить точки пространства и времени. Между всеми точками двух отрезков линии разной длины существует четкая координация.



Применительно к континууму обоих бесконечное разграничение не имеет никакого значения. Или на периферии круга находится бесконечное количество точек, не имеющих характера кривизны. Как из этого может получиться круг? Как разделенное может стать целым? Таким образом, континуум, целое, никогда не может быть составлено из частей.

Аргументы, во-первых, относятся к различным явлениям: траектории, пространству вообще, времени. Основной факт касается того, что лежит в основе их всех, а именно континуума. Проблемы лежат не во времени (по крайней мере, в соответствии с этим пониманием времени), а в континууме. Тем самым возникает требование рассматривать континуум как нечто первично изначальное; ему соответствуют характеры, выраженные *Парменидом* в отношении бытия. Проблема снова возвращается в 19 век (B. Bolzano; G. Cantor; B. Russell; H. Weyl: s. o. S. 75 f.).

Феномен континуума предшествует области математики. Континуум предшествует любому возможному конечному вычислению. Бытие принципиально отличается от сущего. Если континуум лежит за пределами всякого конечного и бесконечного определения, то бытие трансцендентно по отношению к сущему. Все положения бытия, если они реальны, трансцендентны.

Еще одна трудность: *Парменид* обрел характер бытия в отношении времени. Но теперь выяснилось, что время само по себе, как и пространство, восходит к континууму. Итак, как можно интерпретировать бытие в понятии времени, если время восходит к континууму? Но время здесь всегда употребляется в смысле вульгарного (а для греков и теоретического) понимания времени; так и у *Аристотеля*. Когда мы сказали, что *Парменид* приобретает свой характер бытия в отношении времени, то тем самым имеется в виду более изначальное понимание времени. У нас имеется в виду не время, а последовательный переход от одного к другому.

Во всех этих рассуждениях сложность заключается не во времени как времени или пространстве как пространстве, а в характере континуума. Так открылся взгляд на феномен непрерывности; таким образом, *Зенон* выходит за рамки *Парменида*.

32. (к S. 76 f.)

Мелисс Самосский: тоже находится в рамках этой проблематики. Однако он отходит от *Парменида* в том смысле, что хочет дополнить понятие бытия конкретным естествознанием. Большое количество фрагментов сохранилось у Симпликия, Комментарий к Физике Аристотеля (Ed. H. Diels, s. o. § 6 b, S. 15 f.). Фрагменты 7 и 8 особенно важны: понятие бытия (т. е. единства) соотносится с такими признаками сущего, как плотность и тонкость, пустота и полнота. Не может быть предела бытию; следовательно, бытие не как замкнутая в себе сфера, а как бесконечно однородная масса, лишенная всякой пустоты. Frgm. 7: «Пустота есть ничто». Бытие не может двигаться, ему некуда деться. Отмахнись от этого, так отмахнись от этого в пустоту. Но этого нет. Тем самым бытие не имеет возможности движения. Вещь должна быть полной, если она не пуста. Но если она заполнена, то не сдвинется с места. Это отсылка к параллельной натурфилософии, которая больше не имеет ничего общего с милетской. Онтологически здесь, вероятно, обнаружено нечто положительное, но несостоятельное с точки зрения обнаружения сущего.

Ориентация античности и в целом современности на бытие в смысле постоянства нуждается в пересмотре.

Frgm. 8. Множество обманчиво и иллюзорно; если бы это имело место, то изменение бы исключалось. «Если многое должно существовать, если тем самым множественность и изменение следует рассматривать как бытие, то данные множество и изменяющееся могут быть уподоблены Единому».

Если бы можно было с научной точки зрения охватить изменение и движение, то последнее следовало бы понимать как единое целое. Как у Декарта: все аспекты сводятся к единому знаменателю. Все свойства вещи суть лишь случайные определенности и могут относиться к количественным модификациям сущего. *Extensio* – свойство, определяющее бытие⁹. Если все сущее можно проследить до модификаций количественного расширения, то сущее никогда не может быть постигнуто в своем бытии без установления единства (и притом не только формально). Тогда проблема заключается в том, как различные ступени связаны между собой. Это все еще остается нерешенным сегодня.

33. (к S. 78 ff.)

Первый шаг к обретению бытия, но в то же время возврат к прошлому. Младшая натурфилософия (*Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит*) твердо придерживается тезиса *Парменида* и, тем не менее, пытается определить сущее таким образом, чтобы оно стало возможным предметом научного познания. Вопрос в том, не раскрывает ли бытие, предоставляемое чувственными переживаниями, структуры, связанные с бытием. Действительный способ восприятия мира – это не αἴσθησις, но λόγος. Так устанавливается тезис *Парменида*; в то же время тенденция к σφζεῖν τὰ φαίνόμενα (*Платон*). Несущему должно быть возвращено его право. В то же время методологическое размышление о понимании, которое делает явления доступными. *Эмпедокл*: обостренное понимание своеобразия восприятия. Frgm. 4: «Отдельные чувства обладают своим особым правом... Тщательно рассматривайте каждое отдельное чувство...». У каждого αἴσθησις есть своя очевидность, и соразмерно с очевидностью устанавливаются требования к познанию.

Нельзя априори выставлять идеал познания. С каждым видом познания необходимо в то же время ограничивать сущее, которое становится доступным через него. *Анаксагор*, Frgm. 21: «Из-за слабости чувств мы не в состоянии обрести с их помощью сущее в нем самом, в его неприкосновенности». *Aristoteles*, De generatione et corruptione: во введении обзор ранней философии с точки зрения открытия элементов (A 8, 324 b 25 sqq.).

Гераклит считал противоположность самим сущим, *Парменид* отрицал это. Ни в том, ни в другом случае не происходит научного постижения

⁹ Cp. Descartes, Principia Philosophiae. Tome VIII. Paris 1905, II, 1 und 4.

сущего. Вопрос: существует ли какой-либо способ научного осмысления сущего в его изменении и перемене в соответствии с постановкой вопроса *Парменидом*?

Теперь более четкое понимание положения с достаточной точки зрения. Левкипп, Frgm. 2: «Ни одна вещь не возникает случайно, но все возникает по определенной причине и в силу необходимости». Способ постичь сущее, т. е. спросить, можно ли обосновать изменение и перемену в бытии, можно ли заменить изменение постоянным. αἰτιολογία (s. o. S. 79, Anm. 8): в λόγος это то, что вы желаете обрести αἴτιον. *Демокрит* сказал, что готов отказаться от всего Персидского царства ради единственной αἰτιολογία. Обоснование сущего в бытии.

Сущее, данное изначально, должно быть понято более отчетливо, чем это было до сих пор. Его не следует отвергать как тщеславную видимость, его следует рассматривать в самой его структуре. Более точное определение самого изменения. Изменение и чередование не отождествляются с бытием (либо только формально различаются с ним), а лежат в его основе: στοιχεῖα, «элементы» (прежде всего, *Платон*, *Тетет* 201 e 1). Изменение – не нечто свободно плавающее рядом с бытием, оно определяется как постоянное в смысле смешения и разделения. Ничто не возникает и не исчезает. В противном случае вас снова и снова толкали бы к бессмысленному небытию. *Эмпедокл*, Frgm. 8: «Я хочу возвестить тебе еще об одном. Ни в каких вещах нет возникновения, и в смертной смерти нет исчезновения; есть только смешение; исчезновение – всего лишь название, обычное для обычного ума». Возникновение называется φύσις. Изменение понимается не как рост в смысле космогонии, а все всегда, но в постоянном обмене своими возможностями. *Анаксагор*, Frgm. 17: «Неправильное использование греками языка в отношении возникновения и исчезновения. Из существующего сущего все смешивается и отделяется». Изменение не противоположно бытию, но изменение происходит на основании сущего. *Аристотель*: «Движение невозможно, если нет ὑποκειμένου» (ср. Phys. A 7, 190 a 34 sq.). Смешение и разделение суть моменты, которые в целом бытия демонстрируют конечную структуру, так что τάξις, σῆμα и θέσις единственное, что определяет бытие в его структуре. Эти элементы являются основными положениями, позволяющими сохранять сущее в его постоянстве.

Однако, как ни странно, идея ὑποκειμένου не обсуждается в отношении самих этих явлений. Почему подобный вопрос не возникает, связано

с необъяснимостью понятия движения. Движение есть просто смешение и разделение, сводимое к ἀεὶ ὄν. Эмпедокл исключает понятие φύσις в смысле возрастания. Несмотря на это, у него есть обозначение ρίζωματα (Frgm. 6), «корни», у Анаксагора σπέρματα (Frgm. 4), «семена», для чего и στοιχεῖα. Ориентация на положение о достаточном основании почти возвращается к уровню философии до Парменида: элементы – вода, земля, огонь, воздух.

Анаксагор: «Все происходит из всего» (ср. Frgm. 6). Общепринятый взгляд на его учение: строение мира из равнозначных конечных элементов, тождественных атомам Демокрита или тем четырем элементам, неверен. Эти «равные части» суть качества, а не вещество (мельчайшие вещи); качества, которые изменяются (ср. *Descartes*, s. o. S. 241, Anm. 1). Каждая отдельная вещь есть лишь определенное стечение обстоятельств целого, стадия непрерывного смешения, πανσπερμία: соединение и смешение элементов. Вещь всегда является воплощением существующих и возможных качеств. Имена не произвольны, но по своему значению относятся к самому существу, поскольку это не что иное, как изменение в основе постоянно-го. Космогония (Empedokles, Frgm. 26, s. o. S. 80, Anm. 19): четыре стадии мироздания: 1) σφαῖρος, равномерное уравнивание всех противоположностей, 2) κόσμος, все не отраженное в законе, но все же смешанное; 3) νεῖκος, «спор»; 4) возвращение к σφαῖρος. Мы пребываем на стадии 2.

Демокрит и *Левкипп*. Все движение само вопрошается на предмет его предпосылок. Предполагается упорядоченное целое, внутри которого возможно движение. κενόν, «пустота», пространство для игры, в которое тело может в любое время уклониться. Но тогда должна быть сама пустота. Это положительное определение размеров пространства. κενόν располагает своим собственным φύσις. Frgm. 156: «Сущего нет в более высокой степени, чем несущее». Тезис *Платона*: небытие, пустота, тоже есть. Демокрит еще не задает вопроса, насколько сие возможно. Он пытается подстроить положительные условия бытия под небытие, как у Канта обуславливается природа вообще¹⁰. Вопрос в том, что должно быть, чтобы природа могла быть. У *Парменида* все бытие находится в поле зрения, но у него это бытие, не имеющее различий, в своей самости. Демокрит пытается провести внутреннее структурное деление, он находит тем самым конститутивные элементы движения.

¹⁰ Kritik der reinen Vernunft B 165.

34. (к S. 82)

Для него [Демокрита] λόγος, νοῦς, «понятие», также имеет приоритет над αἴσθησις. Но это не лишено всего права. Познать нечто можно только через нечто подобное ему. Познание есть просто сопоставление равного с равным. Еще Парменид: одно и то же есть бытие познаваемого и бытие познанного. Бытие в смысле бытия природы восходит к структуре бытия познания. Эмпедокл, Frgm. 109: «Мы познаем нечто лишь постольку, поскольку мы физически подобны». Постигающий субъект сам должен быть таким же, как постигаемое (Frgm. 106). У Демокрита это учение о познании расширяется до теории εἰδῶλα: образов, которые отделяются от вещей и перемещаются в душу. Он не может представить познание иначе, как смещение атомов, ἐπιρρομή (Fragment 7, 8, 9, 10). Frgm. 7: «Мы действительно ничего не знаем ни о чем, но приток – то, что я имею в виду». Frgm. 8: «У нас в душе только отстраненные образы». Обратное излучение постижения о познаваемом сущем к бытию познающего. Несмотря на эту чисто натуралистическую интерпретацию познания, особое функциональное качество λόγος сохраняется. Но не удастся постичь их в их бытии.

Это разногласие продолжается у Платона и Аристотеля, даже там, где они могут более четко охватить душу и дух. Невозможно отделить способ существования жизни или души от способа существования природы или мира. То же самое и с Декартом. Даже у Канта понятие субъекта, сознания вообще, остается онтологически неопределенным. Подобное и у Гегеля: он также рассматривает дух как субстанцию, правда, в очень широком смысле. Это связано с господством греческой онтологии.

35. (к S. 86)

Учение о бытии мира вообще переносится на человека, который постоянно меняется. Содержание восприятия не имеет никакого отношения к содержанию мышления (Protagoras, Frgm. 7, s. o. S. 86, Anm. 4): «Воспринимаемые линии также не являются теми, к которым геометр теоретически обращается, имея их в виду». По сути, это поверхность; геометр имеет в виду нечто другое. В истине точно так же нет абсолютной степени и геометрически точной кривой. То, что касательная касается окружности в *некоей* точке, одинаково не может быть установлено чувственным восприятием. Истинным и сущим всегда является только то, что рассматривается

с точки зрения определенного способа восприятия. Среди этих видов ни один не имеет преимуществ.

Размышление о законах лингвистического выражения и значения. Протагор делит положения на четыре (или семь) форм положений соответственно: εὐχολή, «просьба»; ἐρώτησις, «вопрос»; ἀλόχρησις, «ответ»; ἐντολή, «повеление». Платон и Аристотель изучали различные формы положений и высказываемое положение (λόγος в узком смысле) в соответствии с его структурой. Протагор также считается первым, кто различил пол (мужской, женский, средний). Frgm. 4: отношение к богам и религии: «Я ничего не знаю о богах, ни о том, что они есть, ни о том, что их нет, ни о том, как они устроены; ибо есть много препятствий, которые делают невозможным познание богов, как непостижимость, так и краткость жизни». Ср. затем Сократ и его осуждение.

36. (к S. 87 f.)

Gorgias: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως, название его предполагаемого сочинения. По мнению некоторых, примеры чрезмерной диалектики; по мнению других, это серьезные философские размышления. Последнее, пожалуй, правильно. Аристотель написал сочинения против Горгия (s. o. S. 87, Anm. 2). Значит, он был не просто говоруном. Секст Эмпирик (*Adversus mathematicos*, s. o. S. 87, Anm. 3) передает положения Горгия, три тезиса: 1) это ничто, οὐδὲν ἔστιν; 2) если бы было нечто, то оно оказалось бы непознаваемо; 3) даже если бы было нечто, являясь познаваемым, оно не могло бы быть сообщено другому человеку; оно было бы ἀνερμήνευτον, «не поддающееся истолкованию». 1. Отрицание бытия. 2. Отрицание познаваемости. 3. Отрицание сопричастности.

Ad 1. Аргументация из последствий (ср. Зенон и Мелисс). «Если есть», εἰ γὰρ ἔστι (нет: если есть нечто), то «либо сущее, либо несущее, либо и то и другое». Ни сущее, ни несущее, а равно и ни то и ни другое. а) Небытия нет: τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστι. Если несущее есть, то оно одновременно есть и не есть. Поскольку это мыслится как несущее, его нет. Поскольку это несущее, оно, в свою очередь, есть. Совершенно несообразно, чтобы нечто было и не было одновременно. Значит, несущего нет. Или другое доказательство: если несущее есть, то нет и сущего. Поскольку то и другое противоположно друг другу. Следовательно, нет ни того, что существует, ни того, что не существует. б) Сущего нет: если сущее есть, оно должно быть

вечным, или стать и тем, и другим. Если оно вечно, у него нет начала. Но тогда это неограниченно. Но если оно безгранично, то его нет нигде. Поскольку, если оно где-то есть, то есть место, где оно есть, и сущее окружено другим, коим оно не является. Ибо объемлющее больше, чем охватываемое. Это невозможное следствие показывает, что сущее не вечно. Точно так же показано, что сущее не могло возникнуть и что того и другого не может быть одновременно.

Ad 2. Если сущее познаваемо, то поддающимся познанию должно быть все. Познаваемо и замышленное. Замышленное должно быть всем. Это не тот случай. Если сущее познаваемо, то несущее не должно быть ни познаваемым, ни замышленным. Таким образом, второй тезис, вытекающий из последствий, также доказан.

Ad 3. Если сообщается нечто, то последнее должно сообщаться в λόγος. Это отличается от ὁμοειδέων, например, цвета, которые я не могу передать с помощью высказывания, поскольку вы не можете слышать цвета. λόγος должен быть услышан. Далее, как одно и то же могло пониматься разными субъектами? Постигаемое – множественное и разнообразное. Множество изменяющихся субъектов не улавливают единства какого-либо предмета.

Диалектика, лежащая в основе этих тезисов, произвела большое впечатление на *Гегеля*, и он видит в Горгии особенно глубокого мыслителя (s. o. S. 88, Anm. 4).

Началось обоснование логики. Проблема бытия явно занимала Горгия. Вопрос об отношении λόγος к подразумеваемой в нем вещи. Истоки учения об идеях Платона. λόγος в смысле цельности слова – существующее, но все же имеющее отношение к подразумеваемому, хотя значение как таковое оставалось скрытым и слово рассматривалось только как словесный образ и языковое выражение. Эта внешняя постановка проблемы была в известном смысле преодолена *Платоном* и *Аристотелем*.

37. (к S. 91)

Сократ был так же критичен, как и софисты. Однако он различал не ценность и содержание отдельных положений, а то, что можно и должно понимать в первую очередь, и то, что не понимается. Он подчеркивает незнание по сравнению со всезнанием; методологическую осторожность по отношению к поспешности обычного разумения. Вопрос, что вообще выражает знание. Критическое и позитивное размышление о незнании и подлинном

знании. Рассмотрение ближайшего, самоочевидного, именно в этом он подчеркивал сомнительность. Он рассматривает познание без предвзятой теории, не связывая его с учением о бытии Парменида или Гераклита. Он рассматривает знание в самом себе и ищет то, к чему мы стремимся, когда влечемся к знанию, и что является основой подлинного знания.

До сих пор мы рассматривали происхождение мира как нечто созданного. Сотворение для Сократа также является почвой для размышлений. Но он спрашивает не о ремесле и его бытийных возможностях, а о производственной деятельности того же сапожника. ποιήσις, τέχνη. Вопрос: что мастер должен понимать в первую очередь? Отдельным шагам выполняемой деятельности предшествует понимание того, что он на самом деле хочет произвести. Постоянный сократовский вопрос о τί ἔστιν; позднее вопрос об εἶδος, о том, как «выглядит» то, с чем я имею дело. Это τί есть причина того, что становится фактическим в процессе производства. Каждой действительности созданного предшествует ее возможность. Возможность появилась раньше. Возможное для каждого действительного – его сущность, его τί. Исходя из возможности сущего, определяется круг достижимого. То, что должно быть познано и понято в первую очередь. Из познания сущности ремесло как образ действия приобретает свою прозрачность.

Размышляя о человеческой деятельности, *Сократ* имеет в виду нравственное действие. Все действия суть только подлинные действия, если не слепые, если взгляд живой на то, ради чего необходимо действовать. Умение действовать – ἀρετή (просто «добродетель») – имеет очень широкое значение: «пригодность», например, как нож для резки. Удобство использования для нечто. Тем самым человеческое вот-тут-бытие также включает в себя различные способности, которые должно развивать. Размышление о возможностях человеческого вот-тут-бытия. ἀρετή в первую очередь определяется размышлением о возможности человеческого бытия. «Размышление»: φρόνησις. «Добродетель» есть знание, ἀρετή есть φρόνησις. Добродетель не как свойство человека, возникающее в результате запоздалого размышления. ἀρετή является только ἀρετή в том случае, если оно осуществлено во φρόνησις.

38. (к S. 91 ff.)

Сократ не желает передавать определенные знания и устанавливать определенные моральные положения (систему морали). Его размышление

направлено не на определенное содержание, а только на то, чтобы индивид пришел к пониманию самого себя. Инстинкт этого нового знания насажен Сократом. Потрясение тогдашней науки радикальным требованием нового знания; подготовка обоснования знания и познания новой науки. Подлинно методологическое осмысление имеет основополагающее значение для развития науки. Настоящее движение науки заключается в открытии новых возможностей вопрошания, метода, в смысле вопрошания о причине данной вещи и ее необходимом постижении и определмости.

Аристотель: «Справедливо приписывать Сократу две вещи: 1) ἐλαττινὸς λόγος; 2) ὀρίζεσθαι τὸ καθόλου. Обе относятся к принципу науки вообще» (см. *Met. M 4, 1078 b 27 sqq.*). Ad 1. ἐπαγωγή, «Введение» в нечто, что позднее часто переводится как «индукция», что неверно; скорее наоборот: указание на τί — сущность, и это как раз не индуктивное, эмпирическое накопление возникающих свойств, а первичное постижение самого «что». Не αἴσθησις, а λόγος. Постигание того, что именно предшествует всякой индукции. Все индуктивное накопление природных объектов уже предполагает идею природы. *Сократ* сделал это впервые, не имея представления об условиях возможности такого априорного познания. Фактически Сократ постоянно совершает данное постижение сущности, уводя индивида в разговоре от случайных свойств и показывая ему, что он уже имеет в виду сущность, даже не подозревая об этом, и даже когда он указывает только на случайные свойства. Ad 2. Необходимо ограничить эту сущность. Разбор составляющих элементов сущности. 1. Сущность, 2. Понятие. То и другое всегда присутствует в любом эмпирическом высказывании. Каждый уже приносит с собой — неосознанное — понимание сути. Метод может идти только к тому, чтобы освободить это существо, уже находящееся в индивидууме. Вот почему Сократ назвал свое дело повивальным искусством (μαϊευτική). Эмпирическое созерцание — только побуждение видеть сущность. Этим одновременно достигается основное требование науки (*Платон*): λόγον δίδοναι. λόγος здесь в качестве «причины» — того, что «обращается» в первую очередь к сущему.

«Сократ отвернулся от натурфилософии в пользу этики»: эта характеристика не что иное, как сужение. Знание вообще есть то, что он желает вырвать из случайности, посредством выделения, необходимо предполагаемого любой обоснованной наукой.

Сократа нельзя охарактеризовать как теоретика, этика, пророка или даже религиозного деятеля. На него не стоит давить. Дело не в построении

так называемой исторической личности Сократа, а в воздействии, оказанном им на Платона и Аристотеля.

39. (к S. 96 ff.)

Не случайно философию Платона принято характеризовать теорией идей. Уже у Аристотеля и в платоновской школе: «то, что учит идеям и действовать» (Met. A 8, 990 a 34 sq.). Это, кажется, дает нечто совершенно новое и в то же время является всего лишь выражением той же проблемы: вопроса о самом бытии. *ἰδέα* – то, что дает ответ на сократовский вопрос *τί ἐστίν*, но заданный не в отношении сущего, а в отношении универсальности сущего вообще. Являющееся сущим, становится доступным в идее. *εἶδος*, *ἰδέα*. Корень *εἶδ* – «видеть»; *εἶδος* есть увиденное, обозначающееся в видении. Возникает вопрос: как сущее выглядит как сущее? В качестве чего проявляется само сущее, если я рассматриваю его не с точки зрения какого-либо определенного свойства, а только как сущее? Вопрос о бытии в основном ставится с учетом Сократовского вопроса *τί ἐστίν*. Методологический характер сократовского исследования. Стало быть, для характеристики платоновского исследования нам предоставлен путь: не «учение об идеях» как нечто новое, а, основываясь на предыдущем, нам необходимо выявить самую радикальную позицию Платона.

Причина сущего, бытие, должна определяться не мистически, а научно. Такой универсальный вопрос предполагает соответствующую эмпирическую ориентацию на сущее в целом: ориентацию на все сущее и совокупность тогдашних направлений и методов научного познания самого сущего.

В основе этого лежит понимание того, что подразумевается под бытием. Если бытие характеризуется как *εἶδος*, то вопрос о бытии ориентирован на видение, восприятие, познание; видение в широком смысле интуиции, созерцания. *εἶδος* говорит не только о внешнем виде, но и о форме. Форма не состоит из частей целого, но является законом соединения и доступности частей. Форма – не сумма и результат, а закон и предшествующее, в отношении которого складывается отдельное «вот это». Это принцип, мерило, положение, норма. Значит, в понятии идеи дается множество определений. Идея всегда присутствует в каждом отдельном оформлении, будучи прежней и неизменной. Она есть непреходящее, неизменное и, следовательно, для греков познаваемое в строгом и единственном смысле. Я могу знать только то, что есть всегда. Эта основная структура упорядоченности опыт-

но проявляется повсюду: небо, сфера и пр., в том числе и в медицине, где здоровье есть то, на что ориентируется постановка медицинского вопроса. Здоровье – не случайное состояние, а идея. Таким образом, геометрия оперирует соотношениями сущего, не полагаясь на опыт. Законы геометрии применимы к пространственным вещам, но не вытекают из них.

Идея есть *ἄνθος ὄν*, «собственно сущее», существующее настолько, насколько оно вообще может быть. Бытие самого сущего здесь необходимо взято как сущее, необходимое на почве данной постановки вопроса. Бытие, однако, пребывает не здесь и не там, под небом, а в «сверхнебесном месте», *ὑπερουράνιος τόπος* (ср. Phaedrus, 247 с 3), не принадлежа к области бытия, доступного через опыт, трансцендентно. Бытие отличается от всего сущего. На основании этого *κρίνειν* бытие входит в задачу критической науки, философии.

Бытие отличается от сущего. Идея сама по себе есть сущее, но бытие совершенно иного рода. Оно такое, как бы гласит смысл бытия. Поскольку оно отличается от всего сущего, то между идеей и бытием установлено «разделение», *χωρισμός*. Между ними существует абсолютное различие по местоположению. Правда, тем самым все сущее как сущее все же «принимает участие» в идее, *μετέχει: μέθεξις*. Между разделенным, из которого одно участвует в другом, имеет место промежуточное, *μεταξύ*.

В этой схеме так называемый платонизм характеризуется как философия и мировоззрение: все сущее делится на два мира, которые затем всегда обозначаются противоположностями: изменение – постоянство; отдельное – общее; случайное – закономерное; временное – вечное; постигаемое в чувственном восприятии – постигаемое в понятийном познании. В этих противоположностях мир, целое сущего, разделяется, так что возникают два мира, второй из которых всегда является собственно положительным, на основании чего другой предстает или становится познаваемым.

40. (к S. 99 ff.)

1. Почва и сфера проблематики бытия

Здесь встает вопрос о бытии сущего. Сущее должно даваться через опыт. Как выглядит эта предопределенность? В постановке вопроса уже заложено понимание бытия. Поскольку все, о чем я не спрошу, уже заранее известно, хотя и неясно. Значит, двойственность: предопределенность

сущего и предварительное понимание бытия. Какой круг сущего открывается Платону, когда он спрашивает о бытии?

Прежде всего, вещи природы, живые существа, а также произведенные вещи, орудия ремесла и пр. С сущим дана и природа, причем не только как в донаучном опыте, но уже в известном смысле научно понятая; в частности, во времена Платона медицина, предметом которой является органическая природа. Наряду с познанием природы математическое познание (геометрическое и арифметическое): пространственные отношения, числовые отношения. Сущим является и человек, поскольку он действует теоретически и трудовым путем, в том числе как политик, как нравственный деятель. Все это сущее, деятельный человек, природа, дано в той конкретности *πόλις*, в которой отдельный человек находится вместе с другими. Таков круг бытия, рассматриваемый Платоном. Это сущее должно пребывать в своем бытии, будучи им определенным как бытием. Это переживаемое как сущее возможно только в том случае, если оно каким-то образом понимается в смысле своего бытия. Сам человек, который относится к этому сущему и к самому себе, не находится в слепой зависимости от него, не только присутствует рядом с другим, но сущее дано ему *как* сущее: он понимает бытие. Вот почему в нем может пробудиться вопрос о том, что такое бытие согласно понятию. Платон дает в *Πολιτεία* описание совокупности сущего и способов постижения сущего, соответствующих различным областям.

Res publ. VI, 507 b sqq. (s. o. S. 99 ff.): Платон начинает с указания на то, что существует множество прекрасного и множество хорошего и вообще множество всего, *πολλὰ ἕκαστα*. В то же время дается *αὐτὸ καλόν* и *αὐτὸ ἀγαθόν*, «прекрасное как таковое», «хорошее как таковое». Множество заложено в отражении идеи, *κατ' ἰδέαν μίαν*. Идея дает *ὁ ἔστιν*, то, что в каждом случае «есть» отдельным из множества. *τὰ μὲν ὁρᾶσθαι*, «одно видится», *τὰ δὲ νοεῖσθαι*, «а другое постигается *νοῦς*», – таково понимание. Платон намеренно использует способ восприятия видения для восприятия множества, но он также указывает на *ἄχρη* и другие *αἰσθήσεις* – способы чувственного восприятия. Множество становится воспринимаемым через *αἰσθησις*, *ὁ ἔστιν* постигается в *νόησις*, *αἰσθησις* и *νόησις*. Это различие встречается во всей последующей философии¹¹. *αἰσθησις* в смысле видения имеет преимущество перед другими способами переживания (первенство

¹¹ Ср. Введение к I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 2, B 2.

зрения). Даже то, что доступно не в αἴσθησις, а в νόησις, в определенном смысле считается увиденным: созерцание как способ восприятия бытия и принципа всего сущего.

Что делает ὄψις отличительным? То, что только тогда нечто становится видимым, когда есть нечто вроде света. Этим светом, делающим возможным видимость чувственно воспринимаемого, является «Солнце», ὁ ἥλιος. Оно есть αἴτιος ὧσεως, «причина видения». Следовательно, есть ὄψις ἡλιοειδές, обладающее видом Солнца, глаз «подобен Солнцу» (Гете). Только отсюда видны, например, цвета. Также видение и восприятие бытия сущего требует света, и этот свет, который освещает бытие как таковое, является ἀγαθόν, идеей «блага». Свету в αἴσθησις соответствует у νόησις высшая идея, ἀγαθόν. Тем самым образуется взаимосвязь между постижением идей и постижением чувственного сущего. Сущее должно быть освещено посредством ἀλήθεια и ὄν. Значит, поскольку существует понимание бытия, постольку сущее доступно в своем бытии. Такое понимание бытия, по Платону, возможно только благодаря наличию идеи добра. И как αἴσθησις необходимо должно быть солнечным, так νόησις должно быть связано с добром, ἀγαθοειδές. Это ἀγαθόν есть ἐλέμεινα τῆς οὐσίας, пребывающее как бы «за пределами бытия».

Теперь вопрос заключается в том, как в соответствии с этим разрывом следует понимать разделение самого сущего и разделение самого бытия. Множество сущего может восприниматься как ὁρατόν. Поскольку бытие доступно в νόησις, постольку это и есть νοητόν. В пределах данных двух областей Платон делает срез. Этот срез приводит к разделению на ὁρατόν и νοητόν. Соответственно, разделяется и взаимный способ постижения.

В пределах ὁρατόν: 1) εἰκόνες; 2) τὸ τοῦτο ὅμοιον, тот, на кого «похожи» эти образы, для кого они служат образами. 1. Тени, которые отбрасывают вещи. Человек виден и по тени, но не он сам, а его конфигурация, φαντάσματα (корень φαίνω, φῶς), а именно ἐν τοῖς ὕδασι, отражения на «воде», более того – отражающееся на поверхности гладких и блестящих тел. 2. Само сущее, способное отражать себя и отбрасывать свою тень. ad 1. Изображения имеют самую низкую степень бытия. Она больше не передает ὁρατόν ему самому. 2. К этому следует добавить ζῆα, φυτεῦτα («растения»), весь круг производимых с помощью ремесленных орудий изготовлений, предметов утвари обихода. Эти вещи суть μνηθέντα, «воссозданные» посредством теней и отражения.

В пределах νοητόν: это вышеупомянутое сущее, как воссозданное, теперь может быть «образом», εἰκών, становлением для пребывающего в нем бытия. Платон указывает на геометрию: формы треугольника, круга, углов и пр. становятся предметом. При геометрическом рассмотрении мы имеем в виду не нарисованный круг, а круг по существу. Нарисованный круг есть теперь εἰκών для круга как такового. Чувственно видимым формам соответствуют формы, постигаемые в διανοεῖσθαι: εἶδος ὁρατόν – εἶδος νοητόν. Геометрические объекты становятся постигаемыми благодаря тому, что математики исходят из фундаментальных понятий, их предпосылающих. Что кроется в данной предпосылке, вами уже не рассматривается. Теперь, когда эти предпосылки, в свою очередь, становятся предметом рассмотрения, задается вопрос οὐνολόητον, и я прихожу к выводу и причине всего: εἶδη, «идеям» в строгом смысле этого слова. Математика есть εἰκόσι χρώμενη, «все еще нуждающаяся в образах», следовательно, она не пребывает в том бытии, которое философ рассматривает в λόγος.

Четыре способа постижения: ὁρατόν является предметом δόξα («мнение» – несоответствующий перевод, поскольку в нем должно заключаться и видение). Изображения становятся доступными в εἰκασία, постижении образов. Само чувственное восприятие называется πίστις, «доверие». В множестве индивидов каждый отдельный индивид воспринимается с доброй верой, не будучи полностью уверенным в том, что его сущность может измениться в следующий момент. νοητόν, постигаемое посредством νόησις, «разумения», а именно 1) заключительное: διάνοια. Напротив, то, что проявляется как бытие в сущем, становится 2. не заключительным, а непосредственно постигающим: νόησις в более узком смысле или λόγος. Математическое мышление испытывает нужду в предпосылках, а отсюда не доходит до основания бытия: διάνοια. Философское νόησις, напротив, больше не нуждается в предпосылках, возвращается к ἀνολόητον – основанию всех предпосылок, больше не нуждаясь в образах. Подобно тому, как δόξα получает свой свет от Солнца, так νόησις (в широком смысле) получает его от ἀγαθόν.

Тем самым сущее раскрывается в своем таком сущем и бытии. Четыре способа восприятия, в то же время четыре формы истины, в единой последовательности ступеней, ступеней истины. В зависимости от источника света и постигаемого сущего, а также от способа обоснования и достоверности даются ступени истины. Платон еще четко не выделил эти ступени. Он помогает себе одним μῦθος.

μῦθος

ἥλιος

δόξα

εἰκασία

πίστις

ἀγαθόν

νόησις

διάνοια

νόησις – λόγος

41. (к S. 102 ff.)

Притча о пещере в начале VI книги Πολιτεία (514 a sqq.). Это следует понимать с самого начала в отношении образа жизни самого человека: мы находимся под небом, как бы в некоей пещере. Люди, живущие в подземном, похожем на пещеру жилище; вверх, к свету, ведет долгий путь. Обитатели пещеры с детства заточены здесь, неспособные повернуть голову, находясь спиной к выходу из пещеры. Позади них и вдали от них – свет, между ними и светом – дорожка, а вдоль этой дорожки – стена, подобно тому, как скорморохи огораживают пространство во время своих представлений. Вдоль этой стены должны располагаться всевозможные произведения искусства, σκευατά (ср. 515 с 2). Эти произведения искусства и пр. отбрасывают тени на стену, которые видят заточенные. Сами заточенные подобны нам. «Неужели ты думаешь, что эти заточенные люди видели что-нибудь, кроме теней на стене?» (515 a 5 sqq.). Они не могут видеть проходящих мимо вещей, они могут видеть только тени. Если они смогут общаться друг с другом, διαλέγεσθαι, то будут считать тени на стене существующими сами собой, поскольку не знают ничего другого от рождения. Когда в пещере раздается эхо голосов тех, кто ведет дела позади них, они относят это эхо к теням на стене. Теперь, если бы узы и это непонимание были разорваны и исцелены, и связанный повернулся бы, все это причинило бы ему боль, и он был бы неспособен видеть сквозь мерцание света то, что раньше видел в тенях. Он сам счел бы эти вещи ничтожествами. Если бы ему сказали, что теперь он ближе подошел к самим вещам, он бы совершенно растерялся. Тень он принял бы за нечто более реальное. Если бы его заставили взглянуть на сам свет, он отвернулся бы к тому, что способен видеть, и счел бы тень более отчетливой и осязаемой. Тем более, он почувствовал бы боль, если бы его вытащили на солнечный свет. Ему потребуется долгое привыкание. Легче всего ему оказалось бы видеть ночью: свет звезд и луны. В конце концов, он пришел бы к тому, чтобы видеть вещи сами по себе и отличать тени от

того, что есть на самом деле, и в итоге увидел бы само солнце как то, что определяет круговорот времен года. А что, если бы человек внезапно вернулся на свое прежнее место в пещере? Остальным в пещере он показался бы смешным. Выход из пещеры стал бы самым ужасным, что только может быть; зрение было бы испорчено. Обитатели пещеры будут стремиться убить того, кто вот-вот из нее выйдет.

Пещера и заточенные в ней есть то место чувственных восприятий, в котором мы находимся ежедневно. Свет в пещере подобен солнцу, и восходящий стезе из пещеры соответствует путь души – εἰς τὸν νοητὸν τόπον (517 b 4 sq.), где просматривается постижимое. Последнее, что становится видимым, есть идея блага, μόγις ὁρᾶσθαι (517 с 1), «едва видимая». Она раскрывает себя как то, что является причиной Солнца и всего остального сущего. Глаза могут быть ослеплены двумя способами: при перемещении из света в темноту и из темноты в свет. И в том, и в другом случае возможность видеть нарушается. Душа нуждается в изменении, как это показано в притче, в освобождении от уз. Тогда душа свободно видит сущее в его бытии: самое светлое в сущем – именно бытие. Бытие становится недоступным в δόξα, зрение испорчено. Phaidon (99 d sqq.): исследовать следует не ἐν ἔργοις «в произведенных вещах», а ἐν λόγοις «в понятийных истолкованиях», постигать бытие самого сущего. Сущее должно стать предметом делания таким, каким оно показано в λόγος, в «высказывании» о нем. А есть В. λόγος следует понимать не как «понятие», а как полное «высказывание». Даже у Сократа λόγος никогда не подразумевался как *простое* понятие. Сущее, как оно раскрывается в понимании, а не как в αἴσθησις.

Пещера – образ нашего бытия, а именно, поскольку мы перемещаемся в пространственной среде.

Вопрос: как следует понимать взаимосвязь различных ступеней истины? В качестве сущего воспринимается то, что проявляется изначально. Вот-тут-бытие всегда в пещере, окруженное сущим. В этой пещере обязательно должен быть свет. Нечто может замечаться в вот-тут-бытии, пусть и в таком запутанном, даже если это всего лишь тени. Для того чтобы сущее стало постигаемым, требуется понимание бытия. Но узники не видят света и не знают о нем. Они живут в понимании бытия, не зная о нем, не видя и самого бытия. Первая ступень истины, открытого бытия, требует: а) предопределенности мира вообще; б) понимания бытия вообще; с) определенного способа переживания сущего, здесь постижения теней в их движении; d) διαλέγεσθαι, «беседы» о сущем, о встречающихся вещах; е) само вот-тут-

бытие, которому предопределен этот мир, уже открытое и раскрытое для него самого: узники видят себя и других как тени. С вот-тут-бытием дана не только окружающая среда, но вот-тут-бытие открыто для самого себя.

42. (к S. 106)

ἀγαθόν – принцип всего сущего и всей истины о сущем. Позднее он был преобразован. Вновь идея блага понималась как сущее. Подходы к этому есть и у Платона. Таково же понятие Бога у Августина и в средневековье, то же самое понятие абсолютного духа у Гегеля¹². Бытие указывает вне себя на ἀγαθόν. Как бы ни была понятна взаимосвязь ἀγαθόν с самим бытием и какой бы неясной она ни оказывалась, в любом случае платоновская постановка вопроса стремится выйти за пределы сущего – к бытию.

Только в свой поздний период («Софист», «Парменид», «Филеб») Платон понял это сам и осознал отличие от всей предшествующей философии, которая все еще задавала вопрос о сущем. Какие бы виды бытия ни существовали всегда: прежде всего, встает вопрос, что вообще выражает бытие. Такова постановка проблемы «Софиста» (242 с sqq.): оглядываясь на предшествующую философию, очень родственную взгляду Аристотеля. Четкое различие между его и предыдущей постановкой вопроса: «Похоже, что каждый из ранних философов рассказал нам историю (μῦθον) о сущем» (242 с 8). Напротив, Платон хочет дать λόγος. Древние рассказывали историю о происхождении сущего, о том, что оно троично, что оно борется и дружит друг с другом и т. д. «Несмотря на то, что все сказанное правдиво, трудно принять решение; было бы очень легкомысленно обвинять тех древних» (243 а 2 sqq.). «Но каждый повествует свой рассказ от начала до конца, не заботясь о том, сможем ли мы это понять» (243 а 6 sq.) Платон рассказывает, что в юности верил, что понимает слова древних и знает, что выражает бытие. Теперь все это стало для него сомнительным: что есть сущее и что выражает небытие. «Что вы имеете в виду, когда говорите: быть?» (244 а 5 sq.)

¹² Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, § 553 ff.

43. (к S. 107)

2. Центр идейной проблемы

Сущее становится доступным посредством νόησις, воспринимаясь как нечто большее, чем ἀγαθόν. Отношения между νόησις – λόγος и ἰδέα – ἀγαθόν. Понимание само по себе уже связано с бытием. Возникает вопрос: как и где существуют эти отношения? Местом этих отношений, согласно Платону, является душа. Душа есть основное условие существования. В душе, в соответствии с ее структурой, заложена существенная связь с бытием. Это принадлежит определению сущности души, поскольку она соотносится с бытием. (Phaedrus 249 e 4 sq.): «Каждая человеческая душа по своей природе уже видела сущее». Вот-тут-бытие человека уже таково, что он понимает бытие. Если это в конечном счете определяется ἀγαθόν, то провозглашает, что вот-тут-бытие имеет имманентную связь с благом. ἀνάμνησις: «воспоминание» об увиденном и понимаемом сущем: понимание бытия предшествует каждому конкретному опыту сущего. Такова формулировка более позднего учения об априори бытия и сущности по отношению к сущему. Как определить самой душе ее возможный образ действия в отношении бытия? Этот вопрос Платон ставит в известном смысле еще наивно и отвечает в «Федре» мифом. Это более поздний вопрос о сознании в его отношении с бытием – «не-я» к «я». Во всех этих вопросах есть имманентная связь бытия и вот-тут-бытия, бытия и жизни. Последнее следует рассматривать вместе с основной проблемой платоновской онтологии, диалектики (Nr. 44).

44. (к S. 107)

3. Основная проблема платоновской онтологии: диалектика

Сущность всегда едина по отношению к многообразию ее возможных реализаций. Имеет место множество идей. Но каждая идея одна и отличается посредством ἑτερότης, «инаковости», от других. ἑτερότης в известном смысле является «изменением». Обращение от одного к другому, κίνησις, «движение», μεταβολή. Само единство есть нечто иное, нежели инаковость. Из-за различий сами идеи пребывают во взаимосвязи. Вопрос: как возможно множество идей, если оно как раз и предстает характеристикой того способа бытия, который отличается от идей? Спросите, каковы идеи и какими

они могут быть во всем их многообразии и взаимном переплетении. В то же время: насколько эти идеи вообще постижимы? Сократ старался в диалоге вести другого к τί благодаря διαλέγεσθαι «в смысле диалога». То, что здесь предпринимал *Сократ*, *Платон* постигает в основном методологически: διαλέγεσθαι становится методологической диалектикой, выработкой идей и их взаимосвязи. Этот λόγος также имеет основную структуру ἐλαγωγή. Это исследование остается в сфере идей, как только оно проникает. «Философ использует идеи исключительно благодаря им самим». В указании на λόγος – последний пронизывает их взаимосвязи. Пронизывая их и достигая их взаимосвязи с целью «завершить с ними самими во всей их совокупности, κοινονία» (ср. Res publ. 511 с 1 sq.). Тем самым философия впервые получает свою собственную область. О чем сегодня, собственно, позабыли. Считается, что идеи, типы и т. п., полученные естественнонаучными средствами, можно увидеть. Но для этого нужен совершенно иной метод, чем тот, который есть в естествознании. Платон наиболее полно рассматривает эту проблему в позднем диалоге «Софист», наиболее полно – в «Пармениде». В «Филебе», имеющем отношение к ἀγαθόν. «Политик» занимает промежуточное положение.

«Диалектику» следует удалить от всех современных неясностей. Само бытие должно быть указано. Основное определение λέγειν установлено. Уже у Платона λόγος и логика не что иное, как онтология. Удвоение логики и онтологии возвращается в «Логике» *Гегеля* в совершенно иной форме.

45. (κ S. 109)

Пояснение обоих основных кругов вопросов в «Теэтете». Этот диалог находится на пути к четкой постановке проблемы диалектики. Изложение специального вопроса, судя по знаниям, изначально представляется темой. Но не теория познания, а вопрос об идее науки пребывает в теснейшей взаимосвязи с вопросом о самом бытии.

46. (κ S. III)

Теэтет снова появляется в «Софисте». Это не случайно: связь геометрической познания с νόησις идей.

143 d 8 sqq.: Сократ начинает с комплимента Феодору: многие молодые люди искали его общения. Сократ сам ищет молодых людей, способных

заниматься наукой. А вот и Теэтет из гимнасии. Сократ набрасывается на него. Сократ объясняет, почему он поддерживает Теэтета в разговоре: хотя он очень одарен, но не так красив, как сам Сократ. Сократ хочет видеть в нем самого себя.

Сократ задает Теэтету вопрос о том, чем он занимается и чему учится у Феодора. Математика, астрономия, гармония. (Подразумевается, что в «Теэтете» сам Платон критикует прежний метод продвижения к идеям и ἀγαθόν). Сократ говорит, что он тоже плохо разбирается в данных областях, но у него есть трудности, которые касаются не содержания этих дисциплин, а самого обучения. Разве обучение не есть становление более понимающим по отношению к тому, чему его учат? Итак, это σοφία, «понимание», в результате чего понимающие являются тем, чем они являются? ἐπιστήμη = σοφία? Связано ли ваше окончательное понимание с осознанием какой-либо вещи? Взаимосвязь знания и понимания? Спрашивайте о самом знании. Знания в самом широком смысле: не только теория, но и умение разбираться, например, в ремесле.

Феодор отсылает Сократа со своим вопросом к Теэтету; он никак не мог привыкнуть к новому методу. Это показательно. Первый ответ Теэтета на вопрос о том, что такое знание: перечисление из разных видов знаний, геометрия, сапожное дело и все τέχνηαι. Сократ: тебя спрашивают об *одном*, ради чего ты готов на *многое*. Сократ спрашивает об ἓν (146 d 3). ἰδέα всегда одна по отношению к многообразию конкретных видов, форм и путей. Сократ спрашивал не о вещах, к которым может относиться знание, а о самом знании, что *это* такое. Глина: то, чем занимается гончар, и то, чем занимается кирпичник и пр.: это нелепое объяснение. Поскольку мы всегда верим, что другой человек знает и понимает, что такое глина. Вопрос о знании должен быть поставлен без учета конкретного вида предмета и содержания, к которому относится знание. Это прежний способ Платона διαλέγεσθαι, созданный по образчику *Сократа*. Теэтет не уверен в этом методе и стремится уйти от разговора. Сократ останавливает его на том, что он сам в равной степени неуверен и хочет диалектически прийти к истине. Этот метод майевтики, представленный таким образом, оставлен Платоном именно в этом и последующих диалогах.

47. (к S. 113)

Познание и постижение сущего делается предметом не ради него самого, а с намерением прояснить то, что постигается соответственно в αἰσθησις и δόξα. Посредством прояснения становления и небытия должно проясняться само бытие. Ибо знание, восприятие, мнение – не вещи, происходящие сами по себе: но знание – это знание *ο*; восприятие – это восприятие *να*; мнение – это мнение *ο*. Поскольку знание становится предметом, к теме присоединяется бытие. Созерцание переходит на само сознающее сущее. В самом феномене знания заключается сущностная связь с самим сущим. То, что я знаю, открыто мне в нем самом – раскрытом сущем.

48. (к S. 115 ff.)

Уже в самом начале Платон говорит вовсе не о знании, а о бытии, становлении, небытии. Тезет теперь пытается дать определение знанию: «Мне кажется, что тот, кто знает нечто, сообщается с тем, что он знает, при помощи восприятия» (151 e 1 sq.) Знание = восприятие. Возвратившись к Протагору, получим положение: homo mensura (152 a 1 sqq.). Имеет место то, что есть и проявляется. Проявляющееся есть сущее. Познание сущего – это проявление в способе восприятия. Но дело в том, что для одного одно и то же проявляется так, а для другого по-разному. Один замерзает при ветре, другой – нет, один – сильно, другой – мало: так что же такое сам ветер? Вопрос о φαίνεσθαι связан с вопросом о самобытности сущего. Может ли это быть одно и то же, причем проявляться по-разному для различных восприятий? Что есть собственно бытие в этом сущем, его самобытность или его инаковость, его становление? Вопрос о соотношении бытия и становления: составляет ли бытие в смысле существования бытие, или же изменение и становление следует рассматривать как собственно сущее. В отличие от предыдущих диалогов, Платон старается здесь хотя бы гипотетически доказать, что в основе становящееся есть собственно сущее, а то, что находится в состоянии покоя, на самом деле таковым не является. Речь идет в вопросе не об αἰσθησις, а о сущем в смысле изменяющегося. Поскольку становление – переход от бытия к небытию, постольку в последнем заключается вопрос о μὴ ὄν – в какой степени небытие предстает сущим в своей основе. Вопрос: что такое познание? – не следует интерпретировать с внешней стороны. Ведь он покоится на вопросе о бытии.

1. Тезис: познание есть αἴσθησις. Восприятие есть восприятие *на*. Эта структура теперь известна как интенциональная структура образа действий. По своей структуре эти образы действий направлены на нечто. Не так, чтобы изначально существовала душа, которая посредством восприятия направлена на нечто, но восприятие как таковое есть восприятие *на*. Два основных направления философии: эти образы действий могут: 1) рассматриваться в соответствии с их интенциональной структурой; 2) рассматриваться в объективном, натуралистическом смысле: процесс внутри психического субъекта, снаружи взаимосвязанного с физическим; это рассмотрение психологии и естественной философии. У Платона 1-е и 2-е не упорядочено.

1. αἴσθησις всегда направлено на сущее: интенциональный характер восприятия. Смысл каждого восприятия состоит в том, чтобы воспринимать воспринимаемое как воспринимаемое сущее, чтобы понимать, даже если восприятие является заблуждением. В смысле восприятия это означает действительно воспринимать воспринимаемое как сущее, пусть и ошибочно. Восприятие всегда связано с присутствием.

2. Однако способ, которым Платон старается выделить основы восприятия, ориентирован иначе: как доказательство того, что воспринимаемое возникает только в результате того, что психическое претерпевает нечто посредством физического. Естественнаучное объяснение причин возникновения. Платон: воспринимаемое не может быть в самих глазах, но и не может быть нечто имеющим место вне глаз. Ведь если бы само воспринимаемое оказалось где-то закрепленным, то оно не могло бы становиться различным для каждого воспринимающего, но всегда должно возникать благодаря слиянию воспринимаемого и сущего. 152 d 2 sq.: нет единого, сущего в себе самом, и ты не можешь ни к чему относиться как к нечто и создавать его как таковое, поскольку оно никогда не остается как нечто, а всегда возникает только в момент восприятия. В основе положения *Протагора* лежит общий тезис: нет ничего постоянного, все находится в движении. Если бы то, с чем мы сталкиваемся в восприятии, само по себе оказывалось белым, то это должно было быть таковым и для всех остальных. Следовательно, для того чтобы установленное обстоятельство существовало, необходимо изменение, и воспринимаемое как таковое должно определяться изменением. Воспринимаемое возвращается к χίνησις.

Пример ἀστραγάλοι (ср. 154 с 1 sq.).

49. (к S. 117 f.)

В этих положениях заключена проблема отношения, и притом еще неразделенного: быть другим в смысле различия и становиться другим в смысле происходящего. Смыслу бытия, возможно, принадлежит отношение вообще, тезис, неслыханный на предыдущей ступени платоновской философии и понятый в известных пределах только в «Софисте». Это бытие всегда относительно воспринимающего только в том виде, в каком оно проявляется. Само воспринимаемое становится возможным только благодаря движению. Причем необходимы два момента: действовать и страдать. Только из связи действующего и страдающего возникает нечто в каждом случае. Ни одно из оных двух не является самостоятельным, но действие – просто то, что оно есть, связанное со страданием, и наоборот. Данное положение гласит: ничто в нем самом не является чем-то одним и тем же, но то, что есть, определяется движением, как действующим, так и страдающим. Значит, мы должны искоренить выражение «есть» и «быть». Оно соответствует только привычке и непониманию. Мы не можем нуждаться в выражении на нашем языке в том смысле, что оно мнится существующим имеющим место. Все движется, и только движение характеризует бытие.

180 с sqq.: здесь проявляется положительное содержание обсуждений. 157 d 180 с – это противоборство *Платона* с современной философией. Платон показывает, что их попытки опровергнуть *Протагора* недостаточны, если не вернуться к феномену движения.

50. (к S. 120)

Общий характер воспринимаемого: воспринимаемое есть неопределенное. Оно определяется только в том случае, если его удастся определить в λόγος. Кант: многообразие явлений неопределенно по сравнению с определенностью, определяемой рассудочным суждением¹³. Указание на взаимосвязь бытия с λόγος и отношение διαλέγεσθαι к указанию самого бытия.

51. (к S. 122 f.)

Сущность восприятия заключается в воспринимающем, которое только предстоит определить. В противном случае это было бы ужасно: тогда

¹³ Kritik der reinen Vernunft A 20, B 34.

многообразие восприятий соседствовало бы, как отдельные люди с деревянной лошастью. Скорее, все они вместе стремятся к идее, просвечивающей сквозь органы. *idéa* здесь в широком смысле. Восприятие не поддается определению путем суммирования органов восприятия. То, что мы воспринимаем, принадлежит нам самим. Воспринимающее – это мы сами, и эта самобытность существует благодаря изменению воспринимаемого. Только благодаря последнему органы обретают свой смысл. В предыдущем обсуждении была связь воздействия между глазами и внешними вещами. В настоящее время данное рассмотрение оставляется. В феноменальном составе восприятия об этом ничего не говорится: я ничего не знаю об эфирных колебаниях при восприятии. 1. Органы, через которые мы воспринимаем, принадлежат нашему телу. 2. То, что я воспринимаю через одно состояние, не могу воспринять в другом (ср. 184 e 8 sq.). Если я составляю нечто из вместе видимого и слышимого, то, что заставляет это происходить? Что заставляет нас *рассматривать звенящий колокол как единое целое*? Как оба эти положения могут сочетаться друг с другом? В первую очередь мне даётся *весь* предмет, из которого я затем могу выделить отдельные моменты. Что еще не объяснено, так это то, как я могу определить одно и другое, как я могу сказать: услышанное *и* увиденное. Это «и» я не воспринимаю. Уже дано, что услышанное и увиденное есть: то и другое суть. Если это две вещи, я могу сказать: каждая из них отличается друг от друга. Одно и то же: каждый сам по себе является самим собой. Оба – суть двое, и каждое есть одно. 185 b 7: *διὰ τίνοϛ*? Что я постигаю? Ни одним чувством, и все же данное уже постигается естественным восприятием: равенство, различие и пр. Нечто соленое я устанавливаю благодаря языку. Но то, что нечто имеет место и различно, чем я это устанавливаю? Вероятно, это вовсе не та способность, которую можно было бы сравнить с органами чувств, но душа, судя по всему, принимает оные положения во внимание, и притом без органа.

На пути анализа того, что уже дано в воспринимаемом, мы приходим к проблеме связи бытия с душой. Душа изначально видит бытие и понимает такие положения, как равенство, все числовое и т. п. Бытие есть определение, наиболее соответствующее всему, что дано в восприятии с последующим. Сама душа, по своему смыслу, указывает на бытие и, следовательно, на все другие определения, но также и на такие, как «безобразное», «прекрасное», «хорошее», «плохое». *ἀγαθόν* теперь предстает характером посреди других. В его открытии участвует душа как таковая. Она может соответствовать в пределах воспринимаемого прошлому, настоящему и бу-

душему. Я не могу слышать прошлое, но могу понимать, например, ожидаемое как будущее и т. д. Определения времени также относятся к этим качествам. Образ действия, благодаря которому душа постигает подобное, есть ἀναλογίζεσθαι: λόγος, постигающий подобное. ψυχή подходит к этим положениям и сравнивает их, рассматривая с точки зрения друг друга, различая одно с другим в противопоставлении. κρίνειν, душа «различает». Она способна отделять моменты бытия от сущего. Платон называет эти характеристики воспринимаемым бытием ἀναλογίσματα (186 с 2 sq.), таким, которое принадлежит любому (человеческому) восприятию. Правда, все еще на начальной стадии. Решающий вопрос 186 с: возможно ли теперь постичь бытие в качестве открытого для того, кому его вообще невозможно постичь? Невозможно. Тот, кто в основе изначально не может прийти к истине, не может прийти к знанию. Восприятие как таковое неспособно постичь сущее, т. е. бытие. Если оно не способно постичь бытие, то и не может раскрыть подобное. αἰσθησις не является ἐπιστήμη. Разумеется, это всего лишь отрицательный итог, но положительный по сравнению с предыдущими диалогами Платона, поскольку теперь становится очевидным различие внутри самого сущего.

В воспринимаемом есть нечто большее, чем просто ощущаемое, в том числе такие определения, как инаковость и тому подобное, которые мы не чувствуем, но все же воспринимаем.

Восприятие может быть истинным только в том случае, если в нем есть нечто большее, чем простое ощущение. Только там, где истина достижима, можно обрести знание. Восприятие не может быть знанием: отрицательный результат. Но положительная проблема: какова связь между ощущением и восприятием сущего в единстве полного восприятия? Понимание бытия возможно только там, где сама душа видит и, как мы услышим, говорит, где λόγος пребывает в действии. Натопн: Платон тем самым приблизился к Канту: упорядочение ощущения посредством разума, учение о категориях (s. o. S. 124, Anm. 6, S. 162 f., 317). Платон первым открыл категориальные определения сущего (a. a. O., S. 76). Верно то, что определения бытия сущего восходят к λόγος, но не к интерпретации познания в смысле *Канта*.

Различие между чувственным и категориальным созерцанием (Husserl, Logische Untersuchungen, II. Theil: VI. Untersuchung, s. o. S. 123, Anm. 5; правда, не без тенденции устанавливать взаимосвязь с Кантом). «Доска черная»: высказывание не совсем соответствует предмету; артикль и «есть» никак не могу ощутить на черной доске. Значения, которые невозможно

определить чувственно: бессмысленное, категориальное. Я уже придал данному, черноте, определенное значение, свойство. В простом восприятии участвует как чувственное, так и категориальное созерцание (постижение как вещи и в своем бытии). Платон в «Теэтете» сталкивается с этими явлениями, не имея возможности их преодолеть. Открытие категориального в противоположность чувственному.

52. (к S. 124 f.)

Постижение определений бытия характеризуется как $\delta\acute{o}\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, «взгляд или мнение» на нечто, считать нечто за нечто. Это отказ от прежней позиции, где Платон резко противопоставляет $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$: $\delta\acute{o}\xi\alpha$ направлена на небытие. Здесь: в самой $\delta\acute{o}\xi\alpha$ должно быть нечто положительное. Что такое $\delta\acute{o}\xi\alpha$ сама по себе? Если она знание, оно должно быть и $\delta\acute{o}\xi\alpha$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$, поскольку знанию принадлежит истина.

Но такая постановка вопроса делает предметом не $\delta\acute{o}\xi\alpha$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$, а ложную $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Это не случайно. 1. С точки зрения современной истории, *Антисифен*: $\omicron\upsilon\kappa$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, «невозможно сказать ничего ложного»: $\omicron\upsilon\kappa$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (s. o. S. 124, Anm. 3). Принимая это во внимание, Платон высказывает неправильное мнение по этому поводу. 2. Фактическая причина: ложное обычно считается несущим, а истинное – сущим. Ложное мнение ни к чему не обязывает. Проблема: какое может быть отношение к несущему? Это, по-видимому, в некоем смысле так и есть! Спрашивай о бытии несущего, спрашивай о самом бытии. Вторая часть «Теэтета» также в конечном счете сосредоточена на вопросе бытия. Платон, должно быть, уже тогда имел решение «Софиста».

Положительные последствия первой части диалога. Последнее следует подчеркнуть в противовес *Наторну*, который характеризует все это только как дополнение: просто критика чужих противоречий. Определенная эпистемологическое понимание руководит интерпретацией «теории» у *Наторна*. Платон указывает, наряду с $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ на $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; критическое понятие познания по сравнению с догматическим; последнее представлено в $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Предмет и сущее как устанавливаемые мышлением. Итак, две части: 1) критическое понятие познания, 2) опровержение догматического (s. o. S. 124, Anm. 6). Как раз наоборот: именно 2-я часть стремится к позитиву. Интерпретация $\delta\acute{o}\xi\alpha$ как догматического представления *Наторном*, который слишком буквально воспринимает примеры Платона.

1) 187 b-189 b: $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta$ невозможно. Платон сначала идет на встречу противникам. Однако 2) 189 b-190 e: ложно иметь в виду – значит иметь в виду другое, путать с нечем другим: $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\delta\omicron\zeta\epsilon\iota\nu$. Феномен инаковости. Быть другим не означает быть похожим на одно. В этом заключается момент отрицания: опять же проблема небытия. 3) 190 e-200: $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ как $\sigma\acute{\upsilon}\nu\alpha\psi\iota\varsigma$ $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$, «совмещение воспринимаемого с предполагаемым».

53. (к S. 126)

Можно ли видеть нечто и не видеть нечто? В конце концов, когда ты видишь одно, ты видишь нечто, поскольку единство – это все-таки нечто. Следовательно, тот, кто вообще имеет в виду нечто, обязательно имеет в виду одно, т. е. сущее. Кто не имеет в виду сущее, тот ничего не имеет в виду, а кто ничего не имеет в виду, тот не имеет в виду, поскольку иметь в виду – иметь в виду *что-то*. Ложного мнения нет. Здесь мы играем с феноменом интенциональности. Для греков априори было исключено, что мое мнение может быть ложным. Разумеется, это следствие выдвигается на первый план только для более четкого установления проблемы: затронуто ли здесь вообще явление $\delta\acute{o}\zeta\alpha$? Пока вы остаетесь в этой альтернативе, вы ее не встретите.

54. (к S. 126 f.)

Необходимо показать, что в $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ заключается воспринимающее нечто *как* нечто. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ понимается как определенный способ говорить о сущем: как о том, что создается таким-то и таким-то. Это понимание $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ до тех пор была неясной. *Антисфен*: всегда можно утверждать только одно и то же: лошадь есть лошадь; а не то, что лошадь черная (s. o. S. 127, Anm. 2).

$\delta\acute{o}\zeta\alpha$ = $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Сие определение новое в рамках платоновской мысли, оно закреплено в «Софисте». В греческой философии только Аристотель получил более четкое понятие $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ в смысле «высказывания». Феноменологически это можно сформулировать так: высказывание есть указание нечто как нечто. Для того чтобы такой $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ оказался возможен, первое нечто должно быть предопределено. Предопределенное нечто определяет в высказывании как это нечто, определяющее. Структура $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ харак-

теризуется посредством «как». Этот феномен «как» должен раскрываться. Чего пока нет в поле зрения у Платона. Даже у Аристотеля это еще не воспринимается понятийно. Вопрос: как двойственное (предопределенное и определяющее) может относиться к одному в высказывании? Для греков здесь сложность, поскольку возникает чисто теоретический, а не феноменологический предассудок в отношении λόγος (Антисфен в опоре на Парменида): если это имеет смысл, я могу лишь сказать: доска есть доска; а не то, что доска черная. Антисфен рассматривает λόγος как отождествление и притом предопределенного с ним самим (s. o. S. 127, Anm. 2). Отсюда в «Теэтете» постоянное обсуждение ἑτερον, «другого», и его определения.

Теперь ложная δόξα: высказывание неверно, когда к предопределенному нечто обращаются как к нечто, чем оно не является, например, доской красного цвета. К нечто обращаются как к некоему несущему. Придерживаясь греческой теории λόγος, должна оставаться возможность отождествлять сущее с нечто несущим. Это невозможно, так что ошибочного мнения нет. Высказывания – отождествление: данный тезис всегда лежит в основе. Искаженное видение, упущение: при этом нечто предопределено и рассматривается как нечто, чем оно не является. Когда я обращаюсь к встречающемуся мне человеку как к тому и другому, это значит: некто, с кем я сталкиваюсь, воспринимается мной как некто, кто мне знаком. Причем высказывание может быть ложным. Греческий тезис необходимо опровергнуть. Тем не менее, результат Платона не является чисто отрицательным: понимание того, что это не просто отождествление, но *оба* (мнения) высказываются относительно друг друга.

55. (к S. 127 f.)

Инобытие: одно отличается от другого. То, что оно не похоже на единое, еще не значит ничто, как постоянно говорилось до сих пор. Необходимо соблюсти инобытие как не ничто, а как действительно иное, нечто. ἐναντίως, состязательное противопоставление; ἀντίθεσις: это противопоставление не противопоставляет ничто нечто, а противопоставляет одно другому. ἑτερότης определяется как ἀντίθεσις в отличие от софистов, говоривших ἐναντίως. Терминология у Аристотеля прямо противоположная.

Эти явления до сих пор не выяснены. Мы не имеем права переступать через Платона.

56. (κ S. 128 f.)

Второй тезис, ἐπιστήμη = δόξα ἀληθής, обсуждается в руководстве ложным мнением. Во-первых, показано, что ошибочное мнение невозможно. Затем мы обсуждаем это явление как ἀλλοδοξία, «другое мнение» = ἑτεροδοξεῖν. 189 с начинается с этого обсуждения. Вопрос, не является ли ложным мнение, что мы принимаем одно за другое, ἕτερον ἀντὶ ἑτέρου (ср. 189 с 2 sq.), «нечто за нечто иное». Платон говорит не «как», но «за». Такое противопоставление одного другому невозможно, поскольку это оказывалось бы отождествлением того, что само по себе является целиком взаимоисключающим. Вопрос: каков образ действия, определяющий, как я вообще обращаюсь к нечто предопределенному? Что больше, чем αἴσθησις заключается в восприятии, имеет отношение к душе и теперь будет определено более подробно. Это διανοεῖσθαι не что иное, как λόγος. «Это рассуждение о том, что душа говорит сама с собой по поводу увиденного ей» (ср. 189 е 4 sqq.). Сей разговор, точнее речь души с самой собой, когда она молчит. Она явно оставляет сущее таким, какое оно есть, в его определениях. Речь души к самой себе на предмет видимого. δόξα = «исполненная речь», λόγος ἐρημέως (ср. 190 а 5). Сократ: если δόξα предстает подобным обсуждением, я говорю, что ἕτερον ἕτερον εἶναι: «одно есть и другое» (190 а 8). Но могу ли я сказать это? Вол – это лошадь? Невозможно! Но на самом деле я не говорю ничего подобного. Вот почему ἕτερον ἕτερον εἶναι невозможно. Нельзя сказать, что оба они разные в λόγος. С другой стороны, если я говорю только одно, я никогда не смогу сказать об этом как о другом, никогда не произношу ничего искаженного. ἑτεροδοξεῖν невозможно. Постарайтесь определить λόγος точнее. Теперь у Платона прорывается положительное явление, хотя он и не относится к нему всерьез.

57. (κ S. 131 f.)

Различие теперь еще более подчеркнуто в 192 а: различие воспринимаемого и только воображаемого. В этом упущении получается, что Сократ неким образом предстает передо мной. Я знаю многое, чего не вижу сейчас телесно, чего, возможно, я вообще еще не видел телесно. Как возможно, чтобы я нечто знал без текущего восприятия? Сохрани память. В нашей душе есть восковая табличка – изображение есть уже у Демокрита – с впечатлениями, которые сохраняются дольше или короче

в зависимости от природы воска. Я могу видеть нечто и вследствие доски знаю нечто такое, чего в данный момент не вижу. Х сопоставлен с Сократом, запечатленным на доске. Возможности (192 d sqq.): 1) я могу знать обоих – Феодора и Теэтета – но не воспринимаю ни одного из них, оба они хранятся только на восковой скрижали моей души. Тогда не случится так, что я приму одно за другое. 2) Я знаю одного, другого я вообще не знаю. Я не воспринимаю ни то, ни другое. Даже тогда я не буду принимать того, кого я знаю, за того, кого я вообще не знаю. 3) Я не знаю ни одного из них и не воспринимаю ни одного. Опять же, здесь нет никакой возможной путаницы. 4) Я знаю их обоих, и они оба могут представлять передо мной. Теперь, когда я смутно вижу их обоих на расстоянии, я изо всех сил пытаюсь определить, кто эти двое. Это желание узнать, желание удостовериться происходит следующим образом: я пытаюсь присвоить Х и Y соответствующий образ в моей душе. Если я назначу Х соответствующее изображение, то я узнаю его. Но я также могу перепутать эти два изображения, так что я ошибаюсь в обоих. Чтобы такое упущение стало возможным, оба должны быть даны, и в то же время «образ», *σημεῖον*, должен присваиваться обоим хотя бы для того, чтобы спутать их. Таким образом, ложное мнение не витает в воздухе, а возможно только благодаря *αἰσθησις* и *διάνοια*. Для того чтобы упущение оказалось возможным, должны иметь место восприятие и память.

Но и эта дефиниция уместна, когда мы попадаем в те области, где восприятие не имеет смысла. К примеру, мы вооружаем себя числами.

Антисфен: *λόγος* есть тавтология. Платон: *ἄλλοδοξία*, в отличие от *ταῦτόν*. Однако феномен «как бы» остается неясным у Платона и Аристотеля. У Платона изначально *ἀντί* – «вместо»: значит, хотя у меня и есть два, но не оба одновременно, но я заменяю одно другим, тогда как в самом *λόγος* оба одновременно даны как единое целое.

58. (к S. 135)

Определение того, что знание есть истинное мнение, не соответствует действительности. Истинное и правильное мнение, например, на судебных заседаниях – это верная убежденность в сути дела, несмотря на то что судьи не присутствовали при совершении преступления; тем не менее, правильное суждение. Однако нельзя сказать, что данное правильное убеждение является знанием. У меня должна быть возможность в любой момент про-

верить и доказать самому себе то, что я знаю о вещах. В чем разница между правильным мнением и знанием?

59. (κ S. 135)

Называние не является познанием в собственном смысле этого слова. Невозможно определить какой-либо из элементов λόγος. Ибо сущность λόγος есть переплетение одного с другим. Чтобы такой λόγος был возможен, сущее должно переплетаться с самим собой, так что из него самого можно извлечь нечто переплетенное. Но στοιχεῖα суть неотделимые, остаточные составляющие, отсюда непознаваемые, просто воспринимаемые, доступные в очень широком смысле в простом взгляде на них. Элементы письменности – буквы. То, что вместе слагается, συλλαβεῖν, это «слоги», συλλαβαί (203 а 3). Речь идет о формальных структурах: элементарной и совокупной.

Хотя возможно иметь в виду сущее как оно есть, даже элементы, но не познавать его. Ибо познаваемо только то, что находится вместе и на основании чего может быть разделено (ср. «Софист»). Только из этой новой версии понятия бытия становится ясным, почему Платон может говорить, что нечто – это одно и то же, единое. Такие определения, как «это», «то», «оно само», «одно», являются признаками, присущими каждому сущему – περὶτρέχοντα (202 а 5), формальными определениями бытия. Сравнение души с голубятней: голуби, у которых нет определенного места, каждый из которых может нечто определить, суть περὶτρέχοντα. Результат: в λόγος познаваемо только то, что можно определить в совокупности, так что это становится осязательным в отношении другого.

60. (κ S. 137)

Части целого имеют совершенно иное отношение к совокупности, чем части суммы. Следует различать: сумма и целое оба имеют формальный характер совокупности. Совокупность состоит из частей или относится к ним. Виды совокупности: а) сумма, compositum. Части: слагаемые; подсчет слагаемых = сумма. б) Целое, totum. Частичный характер, соответствующий целому, следует рассматривать как момент. Платон показывает, что целое, противоположное сумме, имеет свою собственную форму, свой собственный εἶδος. Это достигается не подсчитыванием слагаемых, но уже

предшествует им [203 е]. Разница между «суммой», *πᾶν*, и *ὅλον*, «целым». Но терминология у Платона все еще неочевидна. Само по себе единое слово является единым целым, неразрешимым на элементы, не теряющимся. Следствие: тогда и простота *εἶδος* недоступна для постижения лишь благодаря *αἰσθησις*. Тем не менее Платон пытается показать, как избавить *εἶδος* от его обособленности. Вопрос о том, стоит ли определять определения бытия сущего только для себя или в *λόγος*. Проблема диалектики как чисто онтологическая проблема постижения бытийных взаимосвязей идей между собой. Придерживаясь тезиса о непознаваемости элементов, Платон приходит к исправлению этого тезиса. В обучении мы исходим из элементов: они действительно доступны. Элементы все-таки познаваемы. Все это также имеет унитарный характер. Обсуждение Платона останавливается на этих двух положениях.

61. (к S. 137)

λόγος определяется 206 d как «высказывание» в смысле произнесенного. То, что душа думает о себе, безмолвно говорит сама с собой, она может сделать видимым для других посредством *φωνή*, «произнесения», «высказывания» слов. Этот *λόγος* в смысле произнесенного положения Платон также называет «образом», *εἶδωλον*.

Второе положение *λόγος*: 206 e: *λέγων* говорит тогда, когда отвечает на вопрос «что это такое?». Возобновление определения Сократа. Но есть ли у *λόγος* отношение к *ἔτερον*. Этот *λόγος*, показывающий, что есть нечто, имеет характер, заключающийся в том, что он стремится к целому, проходя через отдельные определения сущего.

Третье определение: 208 c: высказывание, в котором различие сущего подчеркивается таким образом, что это сущее абсолютно отличается от всего остального сущего.

Здесь Сократ опускает обсуждение вопроса о том, что такое знание. Вопрос остается открытым. Тем не менее, результат не является отрицательным. Проблема диалектики подготовлена.

62. (к S. 138)

Первое определение показывает: постижение сущего невозможно без *λόγος*. Сам *λόγος* является предметом обсуждения. Его характеризуют при

рассмотрении второго определения: σύν, ἄλλο, ἕτερον. Третье определение: σύν есть переплетение. Сущее само имеет структуру συλλαβαί. Структура бытия и структура языка: тесная корреляция (для греков) между бытием и произносимой речью. Структура сущего отражена в структуре речи о сущем.

Первое появление феномена специфического различия. Ср. *Аристотель*: εἰδοποιός διαφορά (Торик Z 6, 143 b 7 sq.). Различие, превращающее род в вид, differentia specifica, определяющее вид только как таковой.

Способ *Платона* может только прояснить различие между тем, что человек знает, и тем, чего он не знает. *Сократ*: повивальное искусство. Вывод ясно показывает: обсуждение следует продолжить немедленно, что у *Платона* уже есть решение «Софиста».

Что выиграно от этого по двум основным вопросам? Душа имеет первичное отношение к бытию. Основное отношение есть λόγος, λόγος – ὄν. Это отношение принадлежит самой душе. Сущее как таковое связано с другим. ὄν одновременно является и ἕτερον. Вопрос: как возможно, что λόγος имеет отношение к ὄν, и как ὄν, понимаемое как ἔν со времен *Парменида*, могут быть оба сущностными? Бытие – это единое замкнутое целое. Конструктивное понятие ὄν *Парменида* должны быть изменено в соответствии с явлениями. Как должно пониматься бытие, чтобы λόγος, сам пребывающий одним ὄν, оказывался связанным с другим ὄν, и как возможно, чтобы в структуре бытия заключалась связь с другим? Только в том случае, если бытие понимается иначе, существует возможность διαλέγεσθαι: установления общих характеров самого бытия. Уже в «Тезтете» Платон называет «самобытность», «единичность», «инаковость» и т. п. в качестве характеров каждого сущего. Тем самым по отношению к положению в «Государстве» получается, что бытие многообразно само по себе. Само ὄν определяется как «самобытное», «другое», «это», «то», «отдельное». Существует многообразие идей. Как могут пониматься основные определения в своей взаимосвязи?

«Софист» *Платона*: модификация понятия бытия заключается в том, что говорит Платон: бытие есть δύναμις κοινωνίας τῶν γενῶν, «возможность взаимосвязи высших определений», принадлежащих бытию вообще.

Между исходными положениями бытия складывается κοινωνία, «сцепление». Платон указывает на это в пяти основных положениях. Бытие включает в себя «самобытность», ταῦτόν; «инаковость», ἕτερον; «движение», κίνησις (κ ἔρως, ψυχή, λόγος); «стояние», στάσις (s. o. S. 138). Каждая самобытность имеет место как самобытность бытия и другого.

Возможность взаимного присутствия: *παρουσία*. В самом бытии уже соприсутствуют самобытность, инаковость, движение, *στάσις*. (Бытие принадлежит к числу пяти определений!) Таким образом, возможно, что логос относится и к *ἑτερον, μὴ ὄν*. Значит, *λόγος* не тавтология, диалектика возможна онтологически. Правда, в этом есть свои сложности.

63. (к S. 140 f.)

Здесь нужно затронуть только один вопрос. В «Государстве» взаимосвязь всех идей достигает кульминации в высшей идее *ἀγαθόν*. Она исчезает в этом диалектическом наброске. Вопрос: как *ἀγαθόν* может играть фундаментальную роль в раскрытии бытия? Также в позднем диалоге Платона «Тимей» и у Аристотеля. Возможность решения: познание есть *ζήνσις* души, действие. Каждое действие связано с тем, что должно быть осуществлено. Бытие это то, ради чего я отправляюсь в путь, чтобы познать. Бытие характеризуется как то, ради чего я осознаю: отношение бытия к концу, ради которого оно есть. Это наивно воспринимается как сущее и как *ἀγαθόν*. Поскольку познание понимается как действие, бытие должно быть охарактеризовано как *ἀγαθόν*. Данное стремление воспринимается как нечто высшее, противоположное бытию. Но это уже не характеристика бытия как такового, но относящееся к познанию. *ἀγαθόν* не является чисто онтологическим определением.

64. (к S. 141)

Соотношение бытия и ценности. Ценности как таковые – фикция. Установление ценностей – это неверное понимание греческого вопроса. «Применение» ценностей есть современное изобретение (*Лотце*)¹⁴. Это понятие должно сводиться к *ὄν*. Если анализ *ὄν* остается чисто в теме, то следует избегать перехода к *ἀγαθόν*. Обращение к бытию как *ἀγαθόν* вызывает неверное понимание бытия. Не случайно у Платона впоследствии исчезает проблема *ἀγαθόν* в его первоначальной функции. Однако Платон не закрепил чисто онтологическую постановку вопроса, а снова свел ее с бытием природы и объяснил сущее с точки зрения его бытия через творение (через Демиурга).

¹⁴ Cp. H. Lotze, Logik. Leipzig 1843, S. 7.

Возврат с высоты «Софиста». *Аристотель* старается закрепить высоту онтологической проблемы.

65. (к S. 142)

Ни о какой системе платоновской философии не может быть и речи. Это не недостаток. Все открыто на ходу, в приближении, смутно. Именно последнее предстает продуктивным, передовым. Не система, а реальная работа над вещами. Вот почему такая философия никогда не устареет. Смысл научного исследования не в том, чтобы распространять готовые истины, а в том, чтобы ставить действительные проблемы.

Данным характером обладает и философия *Аристотеля*, которую традиционно воспринимают еще в большей степени как учебное здание. *Аристотель* старается позитивно воспринять камни преткновения платоновской философии. Ниже три основных вопроса.

1. Проблема различия между формальными положениями бытия и фактическими. Каждое сущее есть самобытное и другое. Но сомнительно, находится ли все сущее в движении или в состоянии покоя. Сущее в смысле математики не определяется *κίνησις*, следовательно, не определяется и *στάσις*.

2. Остается нерешенным вопрос о взаимосвязи самой диалектической схемы с бытием. Бытие остается руководящей идеей, на которую опираются другие категориальные определения бытия.

3. Возможно ли провести проблему бытия таким образом, чтобы охватить ее в *одном* смысле, или понятие бытия неоднозначно?

66. (к S. 143)

Противопоставление *Фалес* – *Платон*: бытие понимается как сущее – теперь: достигнуто различие и даже *λόγος* как способ постижения бытия достигнут. Противопоставление *Платона* с *Парменидом*: *ἕτερον* бросается в глаза. Бытие есть «возможность сосуществования», *δύναμις κοινωνίας* («Софист»).

κατηγορεῖν: «высказывания» в подчеркнутом смысле. Категория есть *λόγος* в расширительном смысле. *λόγος* как «высказывание» в то же время определяется истиной. *δύναμις*, «возможность»: что сие значит по отношению к бытию? *σύν*. Тем самым следует выделить различные точки зрения на *λόγος*, ведущие к *аристотелевской* проблеме бытия.

67. (к S. 146 f.)

Уже Гегель в ранний период своей жизни очень увлекался *Аристотелем*, что послужило толчком для его философии. *Шлейермахер*: инициатива по изданию сочинений Аристотеля. *Тренделенбург* и *Бонитц*: историческое исследование Аристотеля. *Брентано*: начинается систематическое воздействие аристотелевской философии. В остальном этому препятствует кантианство. В *Канте*, по существу, видели эпистемолога и оспаривали соотношение идеализма и реализма. Аристотеля характеризовали как реалиста, т. е. как человека, стоящего на отсталой, наивной точке зрения. Но в античной философии нет ни идеализма, ни реализма. Абсолютная значимость Аристотеля в средневековье: *philosophus dicit*. Средневековье теперь считалось мрачным. Аристотель считался аптекарем. В Марбурге была основная оппозиция Аристотелю, но важные работы исходили именно отсюда. Однако затем люди стали более восприимчивыми к Аристотелю. Снова обнаруживается более тесная связь с Платоном, нежели с Фомой Аквинским, и реализмом 19-го столетия.

68. (к S. 149 f.)

1. *Вопрос о бытии*. Мет. Г. Онтологическая постановка вопроса сводится к двойственному понятию онтологии или должна пройти стадию колебания. Понимание сущего как сущего, понимание сущего на самом деле может означать выделение того сущего, которое наиболее адекватно идее бытия. Спрашивай о том, что есть на самом деле, об изначальном сущем, от которого происходит другое. При этом идея бытия не нуждается в том, чтобы становиться явной. Или же: вопрос о бытии сущего вообще, не о самом сущем в отдельности, но также и о производном сущем в отношении его бытия. И эта постановка вопроса не обязательно должна охватывать весь горизонт. Аристотель еще не пришел к преодолению этого двойственного понятия. Философия для него есть 1) *πρωτή φιλοσοφία*, 2) наука о подлинно сущем, о божественном, с которым все остальное сущее находится в известной взаимосвязи: теология.

Мет. Г 1: здесь должно быть раскрыто подлинное понятие философии как науки о бытии. «Имеет место наука, возможная наука, рассматривающая сущее как сущее, поскольку оно есть, в отношении его бытия» (1003 а 21). Она делает бытие темой «и те определения, которые принадлежат

бытию как таковому». (1003 а 21 sq.). Идея науки о бытии здесь раз и навсегда формально закреплена. В отличие от других наук: она не совпадает ни с одной из них. В других науках темой изучения является сущее, когда по частям рассматривается область сущего. И не путем исследования *суммы* сущего, всего сущего. Ни одна из других наук не рассматривает в целом то, что вообще можно сказать о бытии. Все остальные выделяют область из универсальной области бытия и исследуют, что принадлежит этой области бытия, что в ней присутствует. Геометрия имеет дело с определенным бытием, с пространством. Вопрос о бытии. Поскольку с научной точки зрения, вопрос здесь о принципах, составляющих бытие как бытие. Необходимо, чтобы все, что говорится о бытии, относилось к нечему, что в известном смысле предстает *φύσις*. Бытие, его принципы и характеры суть также не-что. Недоумение: бытие не есть ничто, но вместе с тем и не есть сущее, следовательно, оно «нечто подобное тому, что существует в нем самом». *φύσις* не является «природой», а в формальном смысле «то, что исходит из этого понятия», имеет место в нем самом. Эта наука о бытии, которую в отношении ее области нельзя отнести к сфере сущего, действующей из ничто. Онтическое объяснение сущего из преимущественно сущего следует отличать от онтологического истолкования сущего как сущего.

«Если даже вопросы древних, направленные на элементы, были неизъяснимо направлены на основные положения сущего как такового, тогда эти элементы должны мыслиться как определения сущего вообще, а не как относящиеся только к одной области сущего» (1003 а 28 sq.). Задача науки о бытии: исследовать первопричины бытия как сущего, *τὰς πρώτας αἰτίας τοῦ ὄντος* (ср. 1003 а 31). Данная наука – наука о первопричинах. Но эти принципы, будучи сами по себе силами и т. п., сами в себе *суть*. Наука имеет дело с последними принципами, но не сущего, а бытия. Полная противоречий версия, поскольку причины всегда принимаются за сущее. Стало быть, человек сводит свое бытие к сущему; так было и с *Аристотелем*, а особенно в схоластике.

69. (к S. 151)

ad 1. В каком смысле бытие вообще может быть предметом для науки. Центральный вопрос онтологии. Шаг за пределы Платона, полная революция идеи онтологии. Казалось бы, догматичный ответ, но это всего лишь один из ответов на проблему, поставленную Met. В: что является (и может

быть) предметом фундаментальной науки? Могут ли высшие роды сущего составлять принципы бытия, т. е. является ли подход онтологии Платона устойчивым с точки зрения интерпретации самого бытия (995 b 16 sqq.; b 28 sqq.)? Платон: Основные положения, *γενή*, из которых проистекает все остальное сущее. Пример голубятни. *γενή* суть *διὰ πασῶν* («Тезет», 197 d 8), определяющие каждое бытие. Они сами взаимосвязаны между собой, пребывая в *κοινωνία*. Критический вопрос *Аристотеля*: могут ли *γενή* в то же время представлять собой и принципы бытия; более четко: имеет ли бытие вообще характер рода? Может ли бытие, самобытность, единство обладать характером рода?

70. (к S. 151 f.)

В Met. В 3, 998 b 14–28 задается вопрос: «Если роды, *γενή*, наибольшим образом располагают характером основных определений, то какие из родов действуют как принципы, высшие или низшие (внешние, ниже которых нет рода)? Но если самые общие (вообще) определения всегда носят скорее характер основных определений, то, по-видимому, из родов самыми общими являются основные определения. Поскольку они высказаны в отношении всего и вся. Значит, у бытия будет столько же основных определений, сколько имеет место первых родов. Итак, подобными основными определениями становятся ὄν, «бытие», наравне с единством. Они составляют основную структуру бытия, откуда οὐσία». Эти основные определения всегда подразумеваются невысказанными.

«Само по себе невозможно, чтобы ни бытие, ни единство никогда не составляли рода сущего» (998 b 22). Это отрицательная формулировка *Аристотеля*: бытие никогда не может иметь родового характера. Отрицательное доказательство: «Ведь по необходимости различия каждого рода они должны быть, являясь сразу и одним (различием). Но невозможно, чтобы виды одного рода можно было отличить по связанным с ними различиям, равно как и род без его видов. Следовательно, если бытие или единство имеют родовой характер, то никакое различие не может быть ни бытием, ни вообще нечто одним, но если, поскольку сие действительно так, бытие и единство не являются родами, то они одинаково не могут быть основными определениями при условии, что каждый принцип обладает характером рода» (998 b 23 sqq.).

Необходимо доказать положение: основные определения бытия как сущего, само бытие, не могут быть родом. Бытие не есть род. Доказатель-

ство косвенно вытекает из невозможности ὑπόθεσις: если последствия невозможны, то и тезис несостоятелен. Школьный пример для разъяснения доказательства положения: рациональное мышление человека-животного. «Animal» имеет методологический смысловой характер рода. Это общее определение «живое существо», которое здесь определяется «рационально» новым характером, которого еще нет в «животном». Фактическим определением, дифференцирующим род «animal», является «ratio». «Ratio» – различие, вносящее деление в род. Оно создает специфику, εἰδολογός: я подхожу к виду «homo». Идея рода «animal» не принадлежит «ratio». Опять же, из «соотношения» нельзя вывести вид «homo»; соотношение возможно не только как вид человека, оно также является частью бытия Бога. К роду не относится различие. Для нашего доказательства необходимо использовать «animal» ὅν (бытие). Если бы это был его род, то различия, отличающие род от определенного вида, не могли бы иметь определения «они суть». Различие как таковое еще не может носить характер бытия. Тогда нет никаких различий, а значит, и видов. Когда бытие определяется как род, различия и виды обязательно имеют определения, уже заложенные в самом роде. Это противоречит смыслу вида. Таким образом, остаются два варианта: 1) либо бытие есть род, но такой, которому не соответствуют никакие виды, поскольку тогда их не может быть; однако род, не содержащий видов по возможности, не является родом; 2) если существуют различия и виды, тогда получается, что бытие не может пониматься как род. Теперь, по сути, различия и виды. Итак, ὅν никак не γένος. Но это доказательство предстает лишь отрицательным. Всеобщий характер основного определения всего сущего стал сомнительным. Это и есть натиск *Аристотеля* на *Платона*. В каком смысле бытие есть, являются ли категории бытия принципами сущего? Каков принципиальный характер этих принципов? Ответ на этот вопрос и дополнение к отрицательному решению в первом абзаце Met. Γ 2.

71. (к S. 153 ff.)

Все значения связаны со здоровьем, только по-разному. Различные значения бытия изменяются в зависимости от отношения к основному значению. Эта ἔν составляет единство многообразия значений бытия. Все значения так или иначе связаны со «здоровьем». «Аналогичное значение», κατ' ἀναλογίαν. Это ἔν также называется μία ἀρχή (ср. 1003 b 6), «единственный первичный принцип», исходя из которого различные предметы понимаются

как сущие. Проблема соотношения значений бытия между собой встает только сейчас.

Аристотель употребляет выражение *πολλαχῶς* в отношении выражения тройственное «бытие»: 1. Многообразие бытия (ср. Met. E 2, 1026 a 33 sqq.): четыре основных значения, по которым бытие делится: а) ὄν категорий; б) ὄν κατὰ συμβεβηκός; в) ὄν ὡς ἀληθές; г) ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. ὄν κατὰ συμβεβηκός (б) переводится примерно так: «бытие в смысле отдачи». Это один из видов *πολλαχῶς*, «многообразия» бытия.

2. Met. Z 1, 1028 a 10 sqq: Τὸ ὄν λέγεται *πολλαχῶς*, а) τί ἐστίν, б) ποιόν, в) ποσόν, г) πρὸς τι. Эта вторая кратность есть кратность в пределах значения 1. а) ὄν категорий снова раскладывается на новое *πολλαχῶς*.

В Met. Γ Аристотель не имеет в виду ни 1-е, ни 2-е, а скорее оба вместе взятые. Это удвоение *πολλαχῶς* до сих пор упускалось из виду; в частности, у В. Йегера. Проблема заключается в том, чтобы выяснить, как эти два вида *πολλαχῶς* взаимосвязаны друг с другом. В *πολλαχῶς* включены другие 3 категории.

Пример здоровья: как различные значения «здорового» связаны с телесным состоянием здоровья, так значения бытия связаны с одним основным значением. Мы называем сущее сущим 1. ὅτι οὐσία (цитирование s. o. S. 153 f.), следовательно, «поскольку оно само есть существующее», 2. постольку это πάθη οὐσίας, «состояние существующего», 3. ὁδὸς εἰς οὐσίαν, «путь к существованию» нечто, 4. φθорά, «исчезновение» из существования, 5. ποιότης, поскольку нечто «свойство», 6. ἀλόφασις, небытие. С 1-е по 6-е все имеют отношение к οὐσία. Все эти значения бытия суть πρὸς ἓν. Это основное значение есть οὐσία. 1. οὐσία, множественное число от «существующего». οὐσία в единственном числе обозначает «существующее вообще», во множественном числе «имеющее место», вид существующего. 2. οὐσία, «одно существующее». 3. τί, «что», сущность. Теперь, если все основные значения относятся к ἓν, то это называется οὐσία в смысле существования. Γ 2, 1003 b 17: «то, от чего зависят другие значения бытия и через какое основное значение выражаются все другие значения бытия». Я не понимаю «здоровый», если не имею в виду понятие «здоровье» в смысле телесного здоровья. Однако это основное значение не является родом. Вид модальности существования, основного значения бытия, отличается от природы рода и вида. Этот вид фиксируется термином «аналогичное значение». Точная структура не была выяснена Аристотелем, она остается неясной и по сей день.

Поскольку теперь можно установить связь с основным значением, получается единый тематический круг предмета науки, самого бытия. Все структуры бытия неизбежно возвращаются к этому основному значению. Что доступно через αἰσθησις. Подобно тому как в геометрии все отдельные предметы и взаимосвязи предполагают пространство и восходят к пространству, так и здесь – к бытию. Пространство понимается уже в основополагающем постижении. Так и бытие доступно в первичном αἰσθησις не чувственному восприятию, а чистому, непосредственному постижению самого предмета. Аристотель выдвинул только это принципиальное требование.

Кроме того, эта структура онтологии разъясняется в отрыве от математики и φυσική, онтологии сущего в смысле природы, поскольку фундаментальная наука вообще рассматривает бытие как предмет. Как общность предметной области онтологии соотносится с общностью математики и физики? Более остро проблема сформулирована в Met. K 4 sqq. Здесь решаются те же проблемы, что и в Met. В и E. Что до сих пор считалось недосягаемым. В. Йегер показал, что последнее стоит отнести к Аристотелю¹⁵, по крайней мере, не только главы 1–8; но и 8–12 являются подлинными.

Вопрос о бытии следует ставить отдельно от любого вопроса о конкретном сущем. Для этой цели прежде всего ориентация на науки, представляющие собой определенный предмет исследования: математика и физика. Met. K 3, 1061 a 26 sqq. Подобно тому, как математик проводит свои исследования в пределах того, что он получил в результате определенного рассмотрения, так же обстоит дело и с бытием как таковым. ἀφαίρεσις = «абстракция». Математик рассматривает чувственное, но, отказываясь от всего, оставляя позади лишь «сколько»: чистое протяжение в его величине и его непрерывности. Он рассматривает это в соответствии с 1, 2 или 3 измерениями только с точки зрения количества и непрерывности, ни в каком другом отношении. Смысл абстракции: позитивное раскрытие чистого пространства в его протяженности и непрерывности. В пределах этой защищенной области чистого пространства перед математиком только и возникают различные проблемы. Дана единая область: геометрия. Тем самым происходит выделение чистого пространства как такового: того, что принадлежит чистому пространству как таковому. Напротив, физика, которая является наукой о движущейся природе, рассматривает все предметные

¹⁵ Jaeger, Studien, S. 63-88; ders., Aristoteles, S. 217 ff.

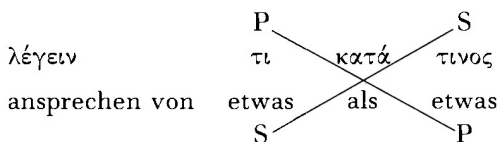
связи с точки зрения движения. Она, хотя и обладает бытием, но не рассматривает его как таковое с точки зрения своего бытия. Это отношение является руководящим для философии.

В Met. К 31061 b 7 *Аристотель* приходит к положительному определению философии по отношению к *Платону*. Диалектика и софистика касаются только того, что дано именно в сущем, свойств, с которыми человек сталкивается случайно. Они не говорят о сущем в отношении его бытия, так утверждает только философия. Тем самым Аристотель противопоставляет себя *Платону* с его онтологией. В *διαλέγεσθαι* у Платона отсутствует единое представление о бытии как таковом. У него также есть *κίνησις* и *στάσις* в его диалектической схеме. У *Аристотеля* *κίνησις* и *στάσις* не принадлежат к чистому бытию. *Аристотель*, таким образом, на все времена выдвинул идею чистой науки о бытии. Это разграничение в Met. Γ 2, 1004 b 17. Ибо диалектика и софистика в известном смысле одеты в то же облачение, что и философия, но, по существу, это не верно. Софистика только выглядит так. Диалектики, хотя и относятся к своей задаче серьезно и позитивно, действуют исходя из *κοινόν*, но им не хватает ориентации на идею бытия. Обе они двигались в той же области, что и философия. Диалектика отличается характером возможностей: у нее ограниченные возможности, она может только испытывать. С другой стороны, философия дает возможность понять. Софисты отличаются решимостью заниматься научными исследованиями: они несерьезны, они хотят расположить к себе людей.

Стало быть, философия рассматривает бытие как бытие. Эта ориентация осуществилась в отношении *λόγος*, сущего, что отмечено в высказывании как сущее и сосуществующее.

72. (к S. 156 ff.)

λόγος на самом деле оживает только у Аристотеля. *λόγος* = «высказывание», «высказывать» = *κατηγορεῖν* обретает у Аристотеля терминологическое значение в отношении *κατηγορία*. Как вообще получается, что в философии *κατηγορία* являются предметом исследования? *λόγος* = «выражение» нечто как нечто. Эта структура видится Аристотелю более четко. *λέγειν τι κατὰ τινος* в отношении другого; то же самое *κατά* как и в *κατηγορία*. У нас здесь обратная конструкция:



Как вообще из λόγος можно извлечь нечто вроде категорий и что такое категории? Какой принцип для Аристотеля оказался руководящим принципом для их обретения? Сегодня этот вопрос все еще остается спорным. Кант и Гегель утверждают, что он просто так их собрал.

Какие категории знает Аристотель? Сложно установить, поскольку в разных местах они различные: 10, 8, 3 («О категориях»: первое письмо «Органона», Cat. 4, 1 b 26 sq.; ср. также о. S. 158, Anm. 16). Того, что ни в каком отношении не может быть определено каким-либо сложением, обозначало каждое: 1) οὐσία, 2) ποσόν, 3) ποιόν, 4) πρὸς τι, 5) πού, 6) ποτέ, 7) κεῖσθαι, 8) ἔχειν, 9) ποιεῖν, 10) πάσχειν. К 1-му «существованию»; к 7-му «нахождению». Существование по преимуществу есть то, что я могу сказать о сущем. ποσόν: категориальное определение для 2 локтей в длину, 3 локтя в длину и т. д. πρὸς τι: для половинчатого, двойного, большого. πού: на рынке. ἔχειν: обут, вооружен. πάσχειν: быть разрезанным, быть сожженным. Все девять категорий имеют основное определение связи с первой.

Понятие категории неопределенно. Вслед за Кантом: мыслительные формы для упорядочения содержания мышления; как мыслительные формы субъективны; вопрос об объективном содержании. У Канта категории изначально не имеют ничего общего с формами мышления в этом смысле. По своему смыслу категории означают способы бытия. Любопытно, что название для него выбрано исходя из высказывания, из λόγος. Греческий вопрос о бытии завершается вопросом о λόγος: определения бытия характеризуются с точки зрения λόγος. Ориентация вопроса о бытии на λόγος. Указание на само сущее: тогда это не имеет ничего общего с субъективными формами мышления, разве что с определениями сущего как сущего в нем самом. Категории не субъективны, но, вероятно, круг категорий имеет своеобразный предел, поскольку рассматривается только то, что мы называем существующим: αἰσθητά. Отсюда обвинение Платина в том, что Аристотель не спрашивал о νοητά. Правда, Платин тоже не очень далеко пошел. Бытие всего сущего уже заранее указано (Met. К 2, 1060 b 4). Бытие есть вообще самый общий предикат. Как определить взаимосвязь категорий и как они обретаются?

Анализ понимания категорий *Аристотеля*:

1. Met. Θ 10, 1051 a 34 sq.: категории представляют τὸ ὄν [...] κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν. τόδε ὄν означает: «поскольку» или «свойство», или «количество» (ср. Met. Z 4, 1030 b 11). κατηγορίαι суть определения сущего, как это указано в высказывании. Категории также являются свойствами положения, но не первичными, а лишь поскольку пребывают определениями самого сущего.

2. Ср. Cat. 4, 1 b 25: категории таковы, что по своему содержанию «не допускают переплетения». По своему смысловому содержанию они, безусловно, просты и не обусловлены, но все же имеют существенное отношение к иному. Определения, о которых нет дальнейшего объяснения, кроме того, что они собой представляют. Они являются тем, на основании чего высказывание может осуществиться. «Твердый камень»: я должен иметь представление о природе. «Дерево стоит на пути»: понимание места, возможно, без мгновенного осознания. «Камень слишком большой»: количество. Я оказался бы слеп ко всем сим положениям бытия, если бы их заранее не разумел.

3. Met. Δ 7, 1017 a 22 sq.: «Бытие само по себе выражается и понимается столь же разнообразными способами, сколь различны формы категорий». Существует так много способов высказывания, как много значений бытия. Здесь становится очевидным, что многообразие категорий соответствует многообразию возможного высказывания. λόγος здесь следует понимать как λέγειν, («обращаться к нечто как к нечто»). Различные возможные основные виды «как то, что» дают возможные категории.

4. Anal. priora A 37, 49 a 6 sqq.: «Переход от нечто (от этого) к другому (сосуществование нечто с другим) и раскрытие этого единого по отношению к другому (этому как таковому) следует воспринимать столь же многообразно, сколь многообразны различаемые категории». Здесь становится ясно, как бытие, указанное в λόγος, постигается в его структуре: наличие камня и твердость являются предпосылкой для того, чтобы камень мог быть определен с точки зрения этой его природы. Онтический момент категории здесь очевиден.

5. Met. Γ 2, 1003 b 9: Категории – это то, что πρὸς τὴν οὐσίαν в отношении первой категории, «существующее в ней самой». Все категории в их смысле связаны с οὐσία: свойство есть всегда свойство нечто и т. п. В каждой категории отношение направлено к существующему, определяемому в соответствии с определенной стороной. ὑποκειμενον (οὐσία) ἐμφαίνεται:

«В каждой категории проявляется основное» (ср. Met. Z 1, 1028 а 26 sqq.). В каждой из девяти категорий (кроме οὐσία) действуют отношения с самой οὐσία. На этом основано единообразие категорий.

6. Характерные для Аристотеля названия категорий: διαρέσεις, πτώσεις, πρῶτα, κοινά, γένη. διαρέσεις: наиболее фундаментальные «различия» внутри сущего в отношении его бытия. Это выражение означает не столько способы различения, сколько различаемое. πτώσεις (ср. Met. N 2, 1089 а 26): «изгибы», «изломы», изменения, преломления общей идеи бытия. τὰ πρῶτα: определения, уже лежащие в основе всякого бытия, которыми должно быть всякое сущее, если оно должно быть. κοινά: «самые общие» определения. Идея «свойства» является наиболее общей для всех свойств. γένη имеет тот же смысл: «племя», из которого происходит это обособление (ср. De anima A 1, 402 а 23). Необъяснимо, поскольку бытие не имеет характера рода; следовательно, нельзя напирать; племя, а не род в логическом смысле.

73. (κ S. 159)

2. В этих способах сосуществования выражается совместный способ бытия одного с другим (фундаментальное открытие Платона в отношении Парменида. Одно – это не одно, а одно и другое). Последнее более четко постигает Аристотель: каждому характеру бытия присуще со-бытие с другим.

74. (κ S. 160 f.)

Все категории являются по своей сути πρὸς ἑν. Они содержат это отношение не только в результате использования, но и уже несут это свойство в себе. οὐσία – это первичное, преобладающее над всеми ними; ср. значение «здоровье». Эта аналогия, соответствие каждой категории бытию, понималась в средние века как *analogia attributionis*, однозначное отнесение к первой категории, субстанции. Схоласты затем выдвинули еще одну аналогию: *analogia proportionis*, «аналогия соответствия». Но самое сущностное – *analogia attributionis*.

Все отдельные категории имеют соответствующее отношение к своей конкретности. Модус имеет отношение к рассматриваемому сущему, находящемуся в этом модусе: *analogia proportionis*.

Стало быть, в *analogia attributionis* существует *identitas termini*. *Terminus* всегда один и тот же. Наряду с этим существует *diversitas habitudinis*.

Кроме того, в схоластике существует еще одна аналогия: аналогичное соотношение между *infinitem (increatum)* и *finitum (creatum)*. Бог бесконечно отличается от сотворенного. Какой общий смысл бытия все еще лежит здесь в основе: «Бог существует» и «стул есть»? Нет высшего *рода* сущего, который мог бы охватить и то, и другое. Скорее, оба способа бытия находятся в соотношении аналогии, которая в конечном счете сводится к *analogia attributionis*, поскольку Бог понимается как бесконечность, высшая конкретность понятия *οὐσία*.

Плотин, Эннеада VI, 1. 1 sq.: предел философии Аристотеля: он не принимает во внимание *νοητόν*, которое, как и *αἰσθητόν*, определяется бытием. Они являются *ταῦτόν* только через *ἀναλογία*.

Если Бог истинная субстанция, то предстает ли другое сущее только качеством или количеством? Декарт: *res cogitans – res extensa*.

Проблема бытия философии *Аристотеля* ориентирована на бытие категорий.

75. (к S. 162)

Смысл бытия, как его понимали греки: бытие в смысле присутствия, настоящего. Поскольку сущее не просто, а многообразно, присутствие предполагает быть вместе друг с другом и присутствовать в одном настоящем. Тем самым в каждом сущем есть возможное отношение к другому, с которым оно существует. Бытие всегда совокупное, *συμμετέχον*. Структура *λόγος* как *σύνθεσις* нисходит до структуры самого сущего. Категории суть возможные формы (виды) соприсутствия нечто с нечто. Но в сущем присутствует и то, что не принадлежит ему постоянно и не обязательно, например, дерево, дающее тень определенному человеку: дерево остается тем же самым и без человека.

76. (к S. 163)

Другое сущее может быть добавлено к самому сущему: *ὄν κατὰ συμβεβηκός*, «бытие в отношении прибавления, дополнения». Дополнение, как возможность, принадлежит каждому сущему, но не составляет бытия, не может быть заранее определено и составлено. Сущее само по себе может быть познано, открыто, постигнуто, выражено в *λόγος*, в *ἐπιστήμη*. Но это так и есть, даже если я не осознаю последнего. Бытию принадлежит

возможность раскрытия. Истинное бытие, раскрытие есть возможность существующего.

77. (к S. 163 f.)

Судьбы жителей дома не принадлежат οἰοδομιῇ ἐλιστήμῃ. Математика интересуется не случайное различие между прямоугольным и непрямоугольным треугольниками, а треугольность вообще. Met. E 2, 1026 b 21 sqq.: обстоятельства – всего лишь название. Платон был прав, когда подчеркивал, что софисты занимались μὴ ὄν, подразумевая и Аристотеля. Они имели дело со случайными судьбами. 1026 b 21: Сложносоставное бытие выглядит так, как будто оно очень близко к небытию. И все же это не ничто, а определяемый собой способ бытия. Вот почему необходимо выделить его сущность и на каком основании возможно нечто подобное данному способу бытия. Сущность сложносоставного должна быть определена. Сущее, ἐξ ἀνάγκης (1026 b 28), «необходимо» присутствующее (1026 b 30), «постоянно». «Необходимо» здесь означает: не может быть иначе. Получается, что сущее постоянно, всегда и необходимо то, чем оно является. Кроме того, сущее, хотя и не всегда, но в основном предстает таковым, каковым оно есть (как правило). Смена дня и ночи – обычное дело. Но мы не можем сказать, что оно подобно $2 \times 2 = 4$. В противоположность этим двум видам существует вид бытия, иногда и где-то возникающий, и невозможно определить, откуда это, почему и как долго. Причина сложения – не что иное, как само постоянное. Иначе не было бы случайностей. Причина сложносоставного есть онтологическая возможность случайности. Иначе не было бы смысла в совпадении 1026 b 30 sq.: постоянство является причиной возможности случайности, а случайность движется в пределах постоянного и того, что в порядке вещей. Только в отрыве от последнего это бросается в глаза. Для греков сложносоставное бытие сильно отличается от собственно бытия.

Met. E 2: это бытие – κατὰ συμβεβηκός – уже приближается к небытию, поскольку в нем отсутствуют сущностные признаки αἰεί и необходимого. Но случайное может предоставляться лишь постольку, поскольку имеет место постоянное. Стало быть, оный способ бытия по сути своей – не случаен: он несамостоятельный и произведенный от бытия в смысле постоянного.

Когда в собачьи дни случаются непогода и холод, то сие происходит случайно и как угодно, вопреки ожиданиям и правилам. Так что

человеку не стоит и необязательно быть блондином. Он может оставаться и темноволосым. Но нельзя не признать, что человек есть ζῷον, «живое существо». Это всегда и необходимо там, где есть человек. Оздоровление – нечто случайное для строителя. Само по себе это целеполагание лекаря. Точно так же повар может сделать человека здоровым, давая ему яства вопреки своей сущностной цели. Сказанное выше не относится к области какого-либо особого достижения, ремесла, определенной деятельности, которая сама по себе имеет свое собственное упорядочение. О том, что только добавляется, нет никакого упорядоченного понимания, никакого τεχνή. Поскольку добавляемое не является возможным предметом определения и вычисления, оно выходит за рамки θεωρία, научного «рассмотрения». Отсюда и способ бытия случайного не должен входить в предмет науки о бытии, изучающей действительное бытие. Бытие в смысле прибавления остается производным.

78. (к S. 164 f.)

То же самое в известном смысле относится и к третьему виду бытия: бытию ὡς ἀληθές (Met. E 4). Правда, здесь доказательство ведется иначе. Понятие истины должно быть определено более точно. Фрагмент Met. E 4 не является единообразным с точки зрения текста, содержания и языка. В. Йегер извлек из него двойственное понятие истины у Аристотеля и развил это понятие (s. o. S. 165, Anm. 2). ὃν ὡς ἀληθές и μὴ ὃν ὡς ψευδές: «Бытие в смысле раскрытия», «небытие в смысле сокрытия». Вопрос: в чем и каким образом раскрытие и сокрытие обладают своим бытием?

Met. E 4, 1027 b 19 sqq.: раскрытие и сокрытие зависят от σύνθεσις и διαίρεσις, «соединяемого» и «разделяемого». Оба принадлежат единой структуре λόγος, «высказывания», характеризующегося в качестве истинного или ложного. Как σύνθεσις и διαίρεσις делают возможной структуру истинного или ложного бытия? Раскрытость содержит в себе κατάφασις, «высказывание» о нечто в направлении другого нечто, а именно ἐπὶ τῷ συγχεμένῳ (1027 b 21), «в отношении существующего вместе». Предполагаемое указание на существующее вместе или согласуемое указание на несвязанное, разрозненное. Сокрытие должно характеризоваться соответствующими противоположностями: здесь «предполагаемое указание» на несвязанность или «согласованное указание» на существующее вместе. κατάφασις и ἀπόφασις = положительное и отрицательное суждение.

79. (к S. 165 f.)

Итак, для того, чтобы раскрытие и сокрытие осуществлялись как высказывания, в самом высказывании должна указываться структура соединения или различения, дабы высказывание являлось истинным или ложным. Я должен получить просто предопределенное как существующее, а вместе то и другое, «стол» и «черный», разобрав, διανοεῖσθαι, выделив по ходу различия, διαίρεσις. Вопрос: как возможно такое единое высказывание, в котором я разделяю оба определения («стол» и «черный»), а именно *изнутри* σύνθεσις и *для* одного σύνθεσις? Как возможно, чтобы определения могли быть одновременно ἅμα и χωρίς? Единый акт высказывания, в котором нечто одновременно разделяется и объединяется, причем одновременно! Эта проблема более подробно рассматривается в сочинении De anima Γ 6 sqq.; Met. Z 12.

Теперь мы спрашиваем, в чем причины раскрытия и сокрытия. Они являются разновидностями исполнения διανοεῖσθαι, λόγος. Это возможно только при условии, что διάνοια, «разумение», предстает высказыванием. Раскрытие и сокрытие приходят к бытию как таковому лишь тогда, когда имеет место высказывание. Истина и ложь основываются на том, что 1) сущее существует как возможные предметы высказывания; что 2) присутствует διάνοια. Истина и ложь пребывают ἐν διανοίᾳ, а не ἐν τοῖς πράγμασι, в сущем, в самих «вещах». Поскольку категории составляют структуру бытия πράγματα, истинное и ложное бытие суть разные способы бытия по сравнению с собственно бытием. Met. 4, 1027 b 31.

80. (к S. 166 f.)

Оба вида бытия, случайный и истинный, являются зависимыми способами бытия. Вот почему оба они указывают на изначальное бытие и не принадлежат к науке о бытии и его последних фундаментальных основаниях. Met. E 4, 1027 b 33: дополнение и раскрытие должны быть исключены из фундаментального взгляда на бытие. Причина тому в случайности – ἀόριστον (1027 b 34), она «неопределима», она не является постоянной, в чем я мог бы быть уверен в каждый момент. Для истинного бытия: это состояние мышления, суждения, определения, а не характер самого бытия, как оно само по себе есть.

Оба вида бытия затрагивают оставшийся род бытия. Они составляют то, что из четырех способов бытия не относится к фундаментальному

рассмотрению. В Met. К 8, 1065 а 24 это $\epsilon\zeta\omega$, кажется, используется в другом смысле: «вне» разумения, т. е. отождествляется с $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, сущими сами по себе. Это неверно, если не считать того, что у греков не было понятия сознания в таком смысле. Эти оба вида бытия не раскрывают ни одного бытия или природы бытия, которые оказывались бы за пределами самого бытия. $\epsilon\zeta\omega$ обозначает: случайность и истинность не являются видами бытия вне собственно бытия. Отсюда $\epsilon\zeta\omega$ называется необоснованным. Истинное бытие и случайность обоснованы, сущностно покоятся на действительном бытии. Вот почему $\epsilon\zeta\omega$ используется в Met. К, занимая место вместе с $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ (1065 а 24), совокупный характер собственно бытия: независимое постоянство. Случайному недостает характера постоянства, истинному бытию – независимости.

81. (к S. 167 f.)

$\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota$, «конечные причины», самостоятельного устойчивого должны быть выявлены. Это независимое постоянное обосновано в главной категории, $\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$. Данное бытие называется $\delta\upsilon\nu$ $\mu\eta\rho\iota\omega\varsigma$, «собственно преимущественное бытие». Аристотель отделяет от него истинное и случайное. Сложность: Met. Θ 10: $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$ как $\mu\eta\rho\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ «самое настоящее» бытие (ср. 1051 b 1); что, по-видимому, противоречит предыдущему. Это не противоречие, его можно понять только на основе изначальной интерпретации греческого понятия бытия.

Как идея $\sigma\upsilon\nu\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ связана с бытием категорий? Категории подразделяются по основному строению: они связаны с $\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ способом аналогии. Категории суть возможные способы соприсутствия сущего; и именно при этом подразумевается собственно существующее сущее, которое, следовательно, постоянно и в порядке вещей. Прибавление – всего лишь определенный способ соприсутствия, который в смысле прибавления не является собственно бытием. Экстремальный способ сосуществования.

$\mu\eta\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\upsilon\nu\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ употребляется дважды: 1) как и выше в качестве способа бытия; 2) Аристотель также называет категории категориями $\sigma\upsilon\nu\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\tau\alpha$; значит, они оказывались случайными понятиями субстанции? Нет, это бы послужило нелепостью; скорее, совершенно формально: категории – возможные формы взаимосвязи друг с другом вообще. Следует различать между $\sigma\upsilon\nu\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ в смысле случайного и его формальным значением. Идея $\delta\upsilon\nu$ $\mu\eta\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\upsilon\nu\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ задумана на основе взаимосвязи. Подоб-

но тому, как бытие категорий мыслится на основе руководства λόγος (указание на нечто, заранее предопределенное, в отношении соучастия в нем другого), так и второй способ бытия (ὄν κατὰ συμβεβηκός) ориентирован на λόγος. Греческая онтология основана и осуществляется на руководстве λόγος, особенно у Аристотеля.

Истинное бытие присваивается λόγος. Истинное бытие есть определенность высказывания, возможная только на основании διάνοια, λόγος. λόγος теперь рассматривается не с точки зрения возможных способов сущего, которые он показывает, а с точки зрения способов отображения, истинных или ложных. Met. Θ 10: истина приписывается не только διάνοια, но и νοεῖν как таковому, чистому, простому «постижению» нечто, что имеет в качестве противоположности не ложность, а ἄγνοια, «неведение». Всякое прямое и простое познание нечто, например, категорий, постигает не нечто составное, а нечто такое, что может быть постигнуто только в нем самом. В нем нет никакого σύνθεσις. Таким образом, вы также не можете воспринимать это как нечто, чем оно не является. Просто соприкоснуться. Это самый изначальный способ восприятия: простое раскрываемое в простом взгляде. Met. Z 4: λόγος, который обращается к нечто в нем самом, а не *как* к нечто другому; который просто показывает простоту. Поскольку бытие есть присутствие, простое раскрытие сущего означает как бы повышение в отношении его бытия и присутствия: это присутствует в собственном смысле; ранее только сомнительное, теперь перенесенное как существующее в непосредственное настоящее постигающего. Постигаемое сущее присутствует в более высоком смысле, нежели непостижимое и сокрытое. Раскрытие предоставляет ему более высокий модус присутствия. Итак, ὄν ὡς ἀληθές есть высший модус οὐσία. Отсюда Аристотель справедливо определяет истину как высший модус бытия: истина есть собственно бытие. Нечто *есть*, когда оно раскрыто. ὄν ὡς ἀληθές как *κюриώτατον ὄν* (ср. Met. Θ 10, 1051 b 1). Но это не самый изначальный способ бытия в онтологическом смысле, он предполагает οὐσία. Двойная связь ὄν ὡς ἀληθές с οὐσία, παρούσα, «настоящим», «присутствием».

82. (κ S. 179 f.)

δύναμις и ἐνέργεια – два основных способа существования οὐσία. Тем самым они возвращаются к собственно бытию категорий. ἐνέργεια есть высший способ бытия. ἐνέργεια предшествует δύναμις, как «действительность»

предваряет «возможность»: отсюда получается, бытие есть присутствие. Возможность = быть готовым на. Для чего должно иметь ἐνέργεια или ἐντελέχεια. Одинаково ἐνέργεια и δύναμις обладают аналогичными функциями значения.

Необходимо подвести итог четырем основным значениям бытия. Средоточие науки о бытии пребывает в бытии категорий. Аристотель: первая наука – теология, касающаяся самого высшего сущего. Как одно сочетается с другим? В конце концов, наука о бытии безразлична ко всякой предметной области. В. Йегер: Аристотель здесь не остался в стороне от проблемы бытия¹⁶. Это внешнее понимание. Скорее: двойственное понятие онтологии (наука о бытии – теология) по необходимости совпадает. Наука о сущем как сущем: отсюда неизбежно вытекает вопрос о данном сущем, в котором собственно бытие проявляется наиболее чисто. Только в нем идея бытия может быть обретаема. Следовательно, необходима дисциплина, изучающая сущее, которое понимается как собственно сущее. Является ли оно сущее перводвижателем или первым небом – это второй вопрос. Сама ориентация на собственно сущее предстает не специальной наукой, а онтологически направленной. Наука о том, что на самом деле означает бытие, и о сущем, которое на самом деле есть; наука о бытии и высшем сущем. Met. E 1, 1026 a 29 sqq.: «Если есть сущее, которое абсолютно неподвижно, но всегда пребывает в смысле чистой ἐνέργεια, то это сущее предшествующее, и наука о нем является первой». Также данная наука изучает сущее как сущее.

Кроме того, у Аристотеля есть третий до сих пор не затронутый момент: каждое ὄν есть одно, ἀγαθόν, ἕτερον, μὴ ὄν и т. д. «Единство», «инаковость», «противоположность», «небытие», ἀγαθόν: определения, свойственные каждому сущему как сущему, «формальные» определения бытия, предмет «формальной онтологии». Итак: 1. Онтология собственно сущего, 2. Онтология категорий, 3. формальная онтология. Аристотель ничего не оставил нам об этой взаимосвязи.

83. (к S. 183)

De anima:

1. Книга: экспозиция, критический обзор философии прошлого.
2. Книга: позитивное определение души:

¹⁶ Jaeger, Aristoteles, S. 223-227; 379.

Кар. 1–4: общие основания

Кар. 5–6: αἴσθησις, воспринимаемое;

Кар. 7–11: формы восприятия;

Кар. 12: точное определение структуры αἴσθησις.

3. Книга:

Кар. 1 и 2 собственно принадлежат 2. Книге.

Кар. 3: анализ φαντασία, imaginatio.

Кар. 4–6: νοῦς, разумение, διάνοια.

Кар. 9–13: завершающий анализ устройства жизни, основных отношений мышления и стремления; подход к анализу других ступеней жизни.

Дополнительные трактаты (s. o. S. 183): parva naturalia, небольшие сочинения по биологии: Περὶ αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν; «О памяти и воспоминании»; «О сне и бодрствовании»; «О жизни и смерти»; кроме того: «О движении живых существ»: Περὶ ζώων κινήσεως; подлинно аристотелевское, что показал В. Йегер (s. o. S. 183, Anm. 2).

84. (к S. 185 ff.)

De anima B 2, 413 a 21 sqq.: ἄψυχον в противоположность ἔμψυχον, «бездушного» и «одушевленного»; последнее различается по τὸ ζῆν. Жизнь есть способ существования живого. ζῆν предстает основным онтологическим понятием. В этом смысле также следует постигать душу. Живое находится там, где мы говорим, что оно движется в ориентированном смысле, т. е. так, что оно воспринимает; то, что движется и может оставаться неподвижным; то, что молодо и стареет; то, что питается и растет и т. п. Тело движется только в *одном* направлении за раз. Растение, с другой стороны, равномерно распространяется во *все* стороны по мере роста. Основное определение такого живого существа дается посредством способности θρεπτικόν (413 b 5): «оно может питаться», тем самым общаясь с окружающим его сущим. К этому αἰσθητικόν (417 a 6) присоединяется возможность ориентироваться, пусть даже просто нащупывая и хватаясь за нечто. То, что живет и, следовательно, находится в определенном общении с нечто, есть то, что обладает мирозданием, как мы говорим сегодня. Некоторые живые существа привязаны к месту, другие могут передвигаться. Но это изменение места отличается от того, что происходит с неодушевленными предметами: κίνησις πορευτική (ср. 432 b 14), двигаться к нечто, что так или иначе имеет отношение к жизни; ориентированное движение в соответствующей среде.

С феноменом *живεῖν* вообще связан феномен *κρίνειν*, «различения» в смысле формальной ориентации. *κρίνειν*: αἴσθησις и νοῦς. *живεῖν* и *κρίνειν* составляют жизнь.

De anima Γ 9 sqq.: каждое движение есть движение *ἐνεκα τινος*, к чему движение протекает как стремление, *ὁρεχτόν* (433 a 18), «устремленное». Вопрос: что делает это *ὁρεχτόν*, «стремящееся», доступным, и каковы основные виды стремления? *φεύγειν* и *διώκειν* (ср. 432 b 28 sq.), с одной стороны, «приближаться» к нечему, преследовать один предмет, а, с другой стороны, «уклоняться». Что внутри живого само формально движущее, *ἀρχὴ κινήσεως*? Аристотель показывает, что исходом движения является не простое созерцание объекта, к которому стоит стремиться. Объект постигается не посредством αἴσθησις, а благодаря *ὄρεξις*, «стремлению», имеющему функцию раскрытия. Только на основе *ὁρεχτόν* есть превосходящее, *κρίνειν*, *διάνοια*. Не наблюдающее существо, которое сначала созерцательно осматривается, а затем движется к нечему, но *ὄρεξις*, является основным видом. *ἀρχή* есть единство *κρίνειν* и *живεῖν*, принцип движения живого. αἴσθησις у животных, νοῦς у человека. αἴσθησις животных не как теоретическая способность, а как встроенное средство преследования и бегства.

De anima Β 6: Общая структура αἴσθησις, тройственная (418 a 9 sqq.): 1. αἴσθησις ἰδίᾳ, 2. αἴσθησις κοινῇ, 3. αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός. ad 1. «восприятие», относящееся к *ego* предмету. Каждый смысл истинен в своем «собственном» поле. Каждое восприятие является познавательным в своем собственном поле. Но другие явления не определяются этими качествами чувств, например, смена места, воспринимаемая несколькими чувствами. ad 2. Явления, предстающие общими для определенных «восприятий», κοινά. ad 3. Кроме того, мы всегда видим определенные движущиеся, а не просто качества, как, например, цвета. Сначала я вижу, что это мел, и только потом понимаю, что он белый, такой-то и такой-то и пр. Наличие случайных свойств не является существенным для греков. Белым может быть как мел, так и бумага и многое другое.

От животного человека отличает νοῦς (ср. 433 a 9 sqq.), а точнее λόγος. λόγος обязательно принадлежит определению ζῷον человека: ζῷον λόγον ἔχον, «живого существа, способного говорить», которое может ἀλοφαίνεσθαι. Мир познается не только в горизонте преследования и бегства, но и сущее рассматривается как сущее, определяется, понимается, постигается, чем и объясняется, почему это происходит именно так: человек имеет возможность понять *ὁρεχτόν*, как причину своих действий, мотив своего решения

(ср. 433 a 17 sqq.). Это сущее называется человеческим вот-тут-бытием. $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ определяется благодаря $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ или $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ соответственно. Единство $\kappa\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ и $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, $\alpha\acute{\iota}\mu\phi\omega$ (433 a 13) определяется посредством $\pi\rho\omicron\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ (ср. 406 b 25), возможностью «предвидеть» нечто как причину самого действия и решения. Вот почему перед человеком открывается возможность противоположности между $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ (ср. 433 b 6), чистым «стремлением», жизнью побуждений, которая слепа, и пониманием, обоснованным действием. De anima Г 10: это противопоставление побуждения и, собственно, решительного, разумного действия возможно только у живых существ, обладающих способностью понимать время. Поскольку живое оставлено побуждению, оно связано с тем, что в данный момент существует и возбуждает, $\tau\acute{o}$ [...] $\eta\delta\acute{\upsilon}$ (433 b 9). К этому безудержно стремится влечение, к настоящему, доступному. Но благодаря тому, что в человеке заложено $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\varsigma\iota\varsigma$ $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon$, он имеет возможность $\tau\acute{o}$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu$ (433 b 7 sq.) – представлять возможное и то, ради чего он действует. Эта возможность двойственного отношения к будущему и настоящему делает вероятным противоречие. В какой степени время делает возможным подобное, Аристотель не разъясняет. Сложно основательно определить взаимосвязь между временем и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; точно так же, есть ли у животных возможность воспринимать время.

85. (к S. 188)

Это первая общая основа для описания человеческого вот-тут-бытия. Вопрос: каков специфический способ существования человека? Это $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ ограничивается не $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\varsigma\iota\varsigma$, но на $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Таким образом, различных возможностей раскрытия сущего (Nik. Ethik VI) пять: 1) $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ (Сар. 4), 2) $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ (Сар. 6), 3) $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ (Сар. 5), 4) $\sigma\phi\acute{o}\rho\acute{\iota}\alpha$ (Сар. 7), 5) $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (Сар. 8). Пять видов $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, само-ориентации, встроенных в соответствующие образы действия в жизненном движении: 1) $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ – $\pi\omicron\acute{\iota}\eta\varsigma\iota\varsigma$, 2) $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, чему не соответствует никакое дальнейшее движение, ведь $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ есть теория, которая только и рассматривается. 3) $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, 4) $\sigma\phi\acute{o}\rho\acute{\iota}\alpha$, 5) $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: он не приходит к человеку, но предстает определением перводвигателя.

Способы $\kappa\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ двойственные: $\pi\omicron\acute{\iota}\eta\varsigma\iota\varsigma$ «манипуляция», и $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, «действие» (Nic. Eth. VI 4, 1140 a 2) в собственном смысле: обоснованная деятельность, отличающаяся от создания нечто, когда $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ находится не рядом с деятельностью, подобно птичьему гнезду, но заключается в самом делании. Целью действия является само действие или действующее существо

как таковое. Определение человека: ἄνθρωπος есть ζῷον, кому принадлежит πρᾶξις; дальше λόγος. Эти три определения взаимосвязаны: ζῷη πρακτικῇ τοῦ λόγου ἔχοντος (ср. Nic. Eth. I 7, 1098 a 3 sq.) – сущность человека. Человек – живое существо, которое имеет возможность действовать соразмерно со своим способом бытия. Затем тот же самый человек снова появляется у *Канта* (критика чистого разума; основы метафизики нравов): человек, который может говорить, т. е. действовать обоснованно.

Высший способ действия должен определяться с точки зрения бытия и возможностей бытия у греков. Такая жизнь – не просто ζῷη, а βίος, «существование». В истории значение этого понятия только что изменилось: βίος – то, что является общим для человека с другими живыми существами. Различные возможности βίος (βίοι). Что предстает высшим βίος, высшей возможностью существования, способом бытия, в котором человек в высшей степени удовлетворяет своей собственной способности быть, в которой человек на самом деле существует? Весь практический образ действия направлен на нечто, кроме человека, определяемое как то и другое, ограниченное во времени. Вся деятельность совершается внутри παρόν, «практического момента». Такое вот-тут-бытие есть собственно возможность человека: βίος πολιτικός (ср. Nic. Eth. I 5, 1095 b 18), «жизнь в сообществе». Ориентация на определенное во времени, исторически предопределенное, т. е. на бытие, которое в понимании греков не является собственно бытием. Преимущество действия в том, что оно приспосабливается к изменениям.

Высший способ бытия, напротив, должен стать направленным на αἰεί οὖν, что не является возможным предметом для манипуляции, но может только рассматриваться и исследоваться в качестве θεωρεῖν, «чистого исследования» бытия как такового, не основанного на практических достижениях и т. п., оно направлено не на это, а только на выявление сущего таким, какое оно есть (ср. Nic. Eth. X 8, 1178 b 3 sq.). Исследователь – тот, кто ближе всего подходит к бытию и сущему, к самому νοῦς. В θεωρεῖν (ср. 1178 b 28 sqq.) человек обретает максимально возможную близость к ему дарованному высшему способу бытия. Правда, человеку подобное настроение доступно лишь временно, он снова отступает. Однако Аристотель не только учил этому, но и жил этим. В то время философия не нуждалась в том, чтобы ее делали близкой к жизни.

86. (к S. 188)

Упадок греческой философии. С тех пор эта высокая степень исследований больше не была достигнута. В наше время *Кант* снова стал первым греком, хотя и ненадолго.

Оказалось, что основной вопрос о бытии постепенно вышел из первоначальных предварительных стадий. Первое понимание вопроса о бытии у *Парменида* и *Гераклита*; методологический вопрос у *Сократа* и *Платона*; всесторонняя проработка у *Аристотеля*.

Греческая онтология есть онтология мироздания. Бытие интерпретируется как присутствие и постоянство. Бытие постигается из настоящего, наивно из феномена времени, в котором, однако, настоящее является лишь модусом. Вопрос: каким образом настоящее обладает сим преимуществом? Разве прошлое и будущее не имеют одинаковых прав? Разве бытие не должно быть постигнуто из целого временности? Фундаментальная проблема, поднимающая вопрос о бытии. Только так мы и поняли греков, возвращаясь к данному вопросу; понимая в смысле решительного противоборства с греками по встречному вопросу.

ПОСЛЕСЛОВИЕ БРЁККЕРА

1. (к § 60, S. 168 f.)

Теперь мы подошли к самому сложному явлению в греческой и особенно аристотелевской онтологии: $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ καὶ $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Эти характеры бытия были впервые открыты Аристотелем – фундаментальный шаг вперед по сравнению с платоновской онтологией. Правда, у Аристотеля эти понятия не разъяснены до такой степени, чтобы проблемы, связанные с ними, могли быть теперь во всех отношениях прояснены.

Мы стараемся дать основные определения этих понятий и в то же время их генезис. Аристотель говорит о $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ в Met. Θ, в частности, о $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ в Met. В 12. Несомненно, что эти две категории вполне выросли для него при анализе феномена движения. Само движение он анализирует в Phys. Γ 1–3, E, Z, кое-что еще и в Θ.

Прежде всего, мы ориентируемся на до-онтологическое понятие $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ как онтическое понятие, поскольку $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ подразумевает сущее, а не способ и структуру бытия, изложенные в Met. Δ 12 (1019 a 15 sqq.).

1. Первое значение $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$: ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἡ ἕτερον. «Состояние есть выход движения или оборот в другом направлении, как движущееся или поворачивающееся, ведь движущееся – это иное». Таким $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ предстает, например, ремесло, которое *может* некто. Это умение – возможный принцип определенного движения, и именно это $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ заключается в другом: в возникающем в результате движения; или, говоря из предосторожности: *при условии*, что это другое. И в самом деле, может произойти так, что некто, обладающий подобными способностями, воздействует ими на самого себя. Врач может лечить себя с медицинской точки зрения только в том случае, если он считает себя больным.

Соотносительным есть 2. – способность $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma$ страдать от нечего, быть подверженным влиянию нечего другого, чего-либо, поскольку это другое. Это коррелятивная инверсия первого, которое Аристотель закрепляет в качестве основного понятия.

3. Умение в *подчеркнутом* смысле. Например, когда мы говорим о бегуне: он может бегать, мы имеем в виду: он бежит хорошо. В подчеркнутом смысле – вести к цели правильным путем или действовать на основании

решения, то есть не делать и двигаться произвольно, а предпринимать превосходное, имеющее характер καλόν.

4. Противоположное понятие к тому, что указано в пункте 2.: ἔξις, в соответствии с которым нечто нечувствительно к влиянию. Способность в смысле силы сопротивления к нечему. Все разрушение и уничтожение нечто происходит из-за того, что оно не обладает этим свойством, из-за отсутствия известной устойчивости, силы сопротивления. Это то, что остается при разрушении, но и присутствует при сохранении жизнеспособности – δύναμις в смысле силы сопротивления.

Из всех этих понятий становится очевидным, что онтическое понятие способности ориентировано на феномен движения (действия, деятельности в широком смысле) или на коррелят: на то, на что влияет действие, что оказывает ему сопротивление или нет.

Соответственно, Аристотель определяет производные понятия от δύναμις: δυνατόν, «быть способным к нечему», прямой аналог первых четырех понятий; равно как и ἀδύνατον, «быть неспособным к нечему» и пр. δύναμις и ἀδυναμία. Причем Аристотель упоминает понятие невозможности, которое мы тоже используем: невозможным является нечто, что необходимо противоположно истинному. 2×2 не равно 4. Следовательно, здесь возможность связана с истиной, точнее: возможность здесь означает отсутствие противоречия. Это понятие потенции играет тогда большую роль в новейшей философии. Принцип отсутствия противоречия становится онтологическим принципом. Все перечисленные нами понятия относятся к первому определению, а именно к способности в смысле исхода из одного оборота в другой. Таким образом, эти понятия также имеют характер аналогичных значений с точки зрения их смысловой структуры.

Теперь возникает вопрос: как это происходит от онтического понятия δύναμις в смысле «способности» к онтологическому понятию δυνάμειον или его корреляту ἐνέργεια ὄν? Использование понятия δύναμις в онтологическом смысле выросло из анализа *движения*. Отсюда мы хотим сделать из них предпосылку. Правда, последнее здесь возможно только в очень грубых чертах.

2. (к Четвертой главе, S. 170)

Как Аристотель вообще приходит к онтологическому пониманию δύναμις и ἐνέργεια? Как возможность и действительность подпадают под основные

определения *бытия*, под которыми они затем оставались в последующей онтологии по сей день? Необходимо увидеть, из чего создавались эти основные понятия, а затем как они расширялись, чтобы можно было определить основную категорию, *οὐσία*. Если они это делают, то доказано, что они должны быть возвращены к бытию категорий.

Основой их обретения является феномен движения, поэтому его следует сначала рассмотреть и вывести на принципиально онтологический горизонт. Итак, теперь возникает вопрос: как *δύναμις* и *ἐνέργεια* связаны с феноменом *движения*? Движение в широком смысле всегда оставалось проблемой для греков, поскольку еще в до-платонической философии было замечено, что движение является основным определением мира. Было замечено: вещи мира возникают и исчезают. А возникновение и исчезновение возможны только, когда есть движение. Этот первоначально поставленный таким образом вопрос о движении предстает вопросом онтического характера, забывая исследовать, что такое движение в нем самом. Аристотель впервые прямо задал данный вопрос и ответил на него в своей «Физике».

3. (к § 61, S. 171 f.)

Phys. Γ 1–3: во-первых, Аристотель дает описание фундаментальных структур, связанных с феноменом движения. Движение в греческом смысле означает: переход от нечего к нечему вообще. Итак, самодвижущееся, если мы берем простейшее явление, называемое перемещением по месту, означает: точка меняет свое местоположение. Она в известной мере перемещается из одного места в другое в любой момент. Таким образом, пространственное перемещение есть смена места, перемещение из одного места в следующее. Стало быть, изначально в феномене движения заключается – если мы ориентируемся на «движение по месту», *φορά* – момент последовательности, *ἐφεξῆς* (Phys. Γ 1, 200 b 16), «очередность», «сменяемость друг за другом», постоянное последовательное прохождение по местам.

В то же время движение имеет и другой характер: *συνεχές* (200 b 18), «устойчивость», без скачков, устойчивый переход. В феномене *συνεχές*, континуума – в греческом смысле «сцепления» таким образом, что между составляющими его нет промежутка, согласно Аристотелю – заключается более изначальный феномен *ἄπειρον* (ср. 200 b 19), «беспределного», т. е. не бесконечного в каком-либо направлении, а непрерывного в том смысле, в каком это понимается, что между отдельными местами нет границы. Итак, задан континуум, который я *de facto* обозначаю 2 точками, но между ними

есть и другие, отсюда я никогда не могу прийти к простому, но всегда могу разделить. Т. е. траектория точки и пространство вообще по своей сути являются континуумом, не составным, а простым в первую очередь.

Далее, к другим определениям движения принадлежит: τόπος. Чтобы нечто могло двигаться, оно должно пребывать на «месте». Далее: в нем должно быть пространство, оно включает в себя κενόν, «пустоту», пространство в смысле промежуточного пространства. И это часть «времени», χρόνος (ср. 200 b 21). Само движение совершается во времени.

В этом изложении наиболее общей структуры движения вы уже видите то, что позднее перешло в физику нового времени в виде основных понятий, что впервые зафиксировал Галилей, определяя движение и движущееся тело вообще. Галилей, которому отдают должное только сегодня, в ранние годы своей жизни много изучал Аристотеля. Нет сомнений в том, что стимулы к формулированию его основных физических понятий восходили к физике Аристотеля.

Теперь посмотрим, насколько Аристотелю удастся понять феномен движения и насколько это определение является по существу философско-онтологическим в отличие от определения движения в физике нового времени. В физике движение только определяется, но не осознается в его сущности.

Phys. Γ 1–3. Аристотель характеризует явления как существенные определения области, в которой возможно движение: συνεχές, ἄλειρον, τόπος, κενόν, χρόνος. Как же определить само движение и как определить его таким образом, чтобы вообще можно было сопоставить характер движения с бытием? Следует подчеркнуть: Аристотель показывает на примере κίνησις, что оно не παρὰ τὰ πράγματα, оно не нечто, существующее «помимо вещей» как само по себе сущее. Это положительно следует понимать так, что определения сущего как сущего, в свою очередь, могут претерпевать изменения в движении, так что существует столько видов движения, сколько есть основных возможностей сущего, которые вообще делают возможным движение. Таким образом, на основании этого сочетания модусов бытия с признаками движения Аристотель приходит к выводу: движение существует только в отношении οὐσία, ποίον, πῶς и τόπος. В отношении οὐσία это движение от небытия к бытию: возникновение. Обратное: исчезновение. Относительно ποίον – движение роста и уменьшения. Что касается πῶς – изменения и становления другого. И, наконец, есть движение в отношении местоположения: изменение местоположения, пространственное движение. Таким образом, виды движения ориентированы на основные категории. Отсюда

само движение в основании понимается как модификация самих этих определенностей бытия.

Но как же следует понимать это движение с их стороны? Чтобы предвосхитить определение: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν (201 a 10 sq.), т. е. первоначально вполне традиционно переведенное: «действительность возможного как возможного есть движение». Мы хотим прояснить эту фразу на основе фактов, из которых Аристотель получил это определение. Пример: определенный образ действия, изготовление стола. Предварительно определены древесина и размеры. Дерево содержит в себе возможность того, что из него можно будет изготовить стол. Итак, для самого изготовления необходимо предопределенное, δυνάμει ὄν, нечто, имеющее в себе *готовность* стать столом: древесина. Ремесло – это дело рук столяра, его призвание. Когда древесина берется в работу, попадает в руки ремесленника, то пребывает в движении, т. е. стол *становится*, возникает. О чем говорит само становление? Становление, возникновение здесь говорит о том, что древесина присутствует сейчас в своей готовности, в том числе и сделаться столом. Она теперь не просто лежит без дела, как кусок дерева, но как конкретный предмет будучи готова стать столом. Готовность действительно становится актуальной сейчас, в процессе производства. Это превосходное присутствие готовности дерева стать столом – вот что Аристотель называет движением, т. е. переходом от простой древесины к столу.

Пока есть *вот* эта готовность, пока происходит движение. Если древесина относительно этой готовности обработана, то стол, стало быть, готов, и движения больше нет. До того момента, как древесина в виде ἔργον готова к использованию, она в известном смысле уже нацелена на стол. Значит, древесина может оцениваться с точки зрения ее готовности по мере продвижения к тому, что должно появиться при ее обработке. Это движение, δυνάμει ὄν, от древесины к столу характеризует движение к тому, что оно ἀτέλης (ср. 201 a 6). То, что движется, необходимо движется к чему-то, чему «приходит конец». Работа над деревом продолжается до тех пор, пока стол не будет готов. Вот стол уже готов – движение прекращается, появляется стол.

Движение обязательно включает в себя эту неопределенность, незавершенность, неоконченное преходящее бытие. Этот характер движения к нечто является сущностным для движения. Но когда стол готов, конец достигнут. В тот момент, когда стол готов, появляется новая действительность, сейчас бездействующая. Движение, из-за которого и в котором возник стол, прекращается, его больше нет. Таким образом, движение есть отличительное при-

существование определенного дерева с точки зрения его способности превращаться в стол. Аристотель особо подчеркивает в физике. Г 2, 201 b 24 sq.: данное явление трудно увидеть в движении, ведь оно — ἀόριστον. Поскольку люди склонны фиксировать только две конечные станции, распределяя основные акценты по краям. Но существенно важно видеть «между ними», онтологически определять переход от одного к другому. У дерева этот переход есть не что иное, как наличие у него возможности становиться столом.

4. (к § 62, S. 172 ff.)

Теперь возникает вопрос: как эти два характера, которые Аристотель использует для определения движения, δύναμις и ἐνέργεια, приходят к фундаментальной онтологической функции? Уже из анализа движения мы видим: перевод δύναμις как «возможность» вводит в заблуждение, ибо возможно и то, чего еще нет, но может быть, действительности которого ничто не мешает, но пока нет. С другой стороны, при определении движения δύναμις не понимается в смысле абсолютно единственно возможного, в известном смысле это возможно лишь формально, но носит характер *существующего*. Дерево действительно. Отсюда δύναμις лучше переводить с готовностью на... Готовность на нечто приходит ко *всем* вещам, которые мы используем. Каждая полезная вещь, ремесленный инструмент, материал имеет готовность на нечто. Готовность — это характер, присущий существующему. Он обозначает его в том смысле, что оно еще явно не введено в употребление. Когда это необходимо, то приводит к замечательному настоящему, отличительному присутствию. Раньше это было доступно только мне. С другой стороны, при использовании оно в известном смысле становится мне ближе. В определенном смысле это становится действительно необходимым.

Таким образом, «действительность» перевод для ἐνέργεια весьма соразмерен, если бы дальнейшая традиция философии не использовала его для другого. Разница между реальностью и готовностью заключается в следующем: оба раза речь идет о существующем (оба раза присутствует древесина, но оба раза присутствует в разной степени выраженности). Следовательно, это различие должно понимать как различие навязчивости предмета. δύναμις древесины гласит: она может навязываться в качестве материала с точки зрения ее готовности, и она действительно навязывается, когда вступает в процесс производства. Оба понятия, как δύναμις ὄν, так и ἐνέργεια ὄν, суть модификации присутствующего в отношении его присутствия.

Теперь эти понятия переносятся с того, что производится, на то, что само движется. Мы видим здесь точно такую же разницу. Покоящаяся вещь – нечто сущностное, впервые остро увиденное Аристотелем – не отрезано от всякого характера движения. Покой есть лишь предельный случай движения. Покоится только то, что имеет возможность двигаться. Отсюда покой и предельный случай движения. Когда нечто движется, феноменально то, что оно возникает само по себе в том, чем оно может быть более действительно, чем когда пребывает в покое. Итак, движение есть более высокий модус навязчивости, т. е. присутствия существующего. И это навязывание сущего от него самого как движущегося Аристотель находит ярко выраженным в сущем, которое живет.

ζωή имеет то основное онтологическое определение, что само навязывает себя, не случайно, а необходимо. Поскольку его сущность есть само движение, постольку τέλος, «цель», когда движение достигает своего конца, для живого находится в нем самом. При манипуляциях, изготовлении и пр. то, с чем я работаю, находится вне τέλος, как произведенное. Стол не имеет никакого отношения к ручному труду. Когда стол готов, он существует сам по себе, равно как и столяр продолжает жить сам по себе после его изготовления. В то время как самое движение живого, напротив, предполагает, что τέλος пребывает внутри него самого, так что оно не является ἔργον, возникающим и находящимся рядом с движением, но будучи модусом самого движения.

Решающее значение для разумения понятия движения заключается в том, что δυνάμει ὄν и ἐνεργείᾳ ὄν представляют различные способы присутствия существующего. Движение всегда играло фундаментальную роль в вопросе о φύσις и сущем.

5. (κ § 63, S. 175 f.)

Теперь возникает вопрос: что Аристотель получает от этого ответа на вопрос о сущности движения для выяснения сущего в целом, т. е. того сущего, которое мы называем «природой»? Движение – как одна из основ его понимания – вечно. Там *никогда* нет никакого движения. Теперь вопрос в том, как Аристотель доказывает это положение? Он показывает вечность движения и движение как превосходный характер всего сущего 1) из самой идеи движения и 2) из феномена времени. На основании этого доказательства Аристотель приходит теперь к окончательным определениям о сущем вообще. Он говорит: если движение вечно, то обязательно должно суще-

ствовать постоянно *движущееся*. Поскольку движение имеет место только тогда, когда есть движущееся сущее. Итак, вопрос заключается в следующем: каким должно быть движение, чтобы оно могло быть вечным, и каким должно быть движущееся, чтобы оно могло двигаться вечно? Этот вопрос является онтологическим вопросом об условии возможности вечного движения как такового. Эта чисто онтологическая тенденция выяснения вечности движения приводит Аристотеля к появлению первого неподвижного *движителя*, *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* (Phys. Θ 6, 258 b 12). Итак, поскольку движение представляет собой высший способ присутствия, и оно определяет бытие мира, и так как это определение вечно, то получается, что мы должны видеть *в движении и в движущемся бытии высший способ бытия*, из которого только покой может быть понят.

Поскольку движущееся сущее, как вечно движущееся¹, и есть собственно сущее как таковое *τινός τινος ὄν*, Аристотель определяет его и как *θεϊότατον* (ср. Met. A 9, 1074 b 26), «божественное» бытие. Но это онтологическое значение *θεϊότατον* не имеет никакого отношения к Богу и религиозности. В соответствии с этим мы видим, что, когда Аристотель называет науку о высшем сущем «теологией», это не имеет ничего общего с какой бы то ни было интерпретацией и выяснением религиозного отношения человека с Богом. Итак, самое важное – видеть совершенно недвусмысленную и однозначную ориентацию проблемы движения и Божественного на эту чисто теоретическую проблему бытия. Смысл аристотелевского понятия движения и его окончательная интерпретация позднее были переосмыслены схоластикой и включены в христианское понимание отношения Бога к остальному сущему. Это схоластическое переосмысление, в свою очередь, привело к тому, что Аристотель, наоборот, ретроградно интерпретировался в христианском смысле, что совершенно неверно.

6. (к § 63 а, S. 176 f.)

Итак, нужно доказать: движение вечно. Постоянно проявляется возникновение и исчезновение. Чтобы это стало возможным, должно быть движение. Но в то же время всякое движение предполагает сущее, *δυνάμει ὄν*, которое как существующее превращается в нечто, конституирующее себя как возможное в этом высшем присутствии возможного. Следовательно, для

¹ Примечание Хайдеггера: в Послесловии Брёккера «движущееся сущее как вечно движущееся», вероятно, ошибочно означает «движимое сущее как вечно движимое».

того, чтобы движение было возможным, всегда должно существовать нечто, имеющее готовность. Об этом самом как существующем покоящемся следует спросить, из какого движения оно возникло и как перешло в стадию покоящегося существования. Каждое движение есть *μεταβολή* (Phys. E 1, 225 a 1), «переход из нечто в нечто». Это «откуда» уже должно быть и, в свою очередь, обязано своим существованием только движению. Таким образом, движение всегда предпосылается.

Аристотель приводит более убедительные доказательства феномена времени. В переходе появляется нечто такое, чего раньше не было. Переходу принадлежит как раннее, так и позднее. Но как может быть раннее и позднее, если бы не имелось времени? Раннее и позднее есть только при наличии времени. И как может существовать время, если нет движения? Для этого мы должны вкратце объяснить аристотелевское понятие времени.

Мы находим: 1) движущееся требует раннего и позднего; 2) раньше или позже время само по себе иссякает; 3) время заключает в себе движение, основываясь на самом движении.

Время есть *ἀριθμὸς κινήσεως* (219 b 2), «отсчет движения» как такового. Мы слышали, что движение заключается в явном присутствии готового в отношении его готовности. Когда я определяю движущееся сущее с точки зрения наличия его готовности, иными словами, *подсчитываю* (движение по месту: прохождение предмета по определенному расстоянию), то говорю: предмет имеет возможность находиться в этом месте. Эта точка изначально пребывает в состоянии покоя. Теперь, когда точка перемещается на некоторое расстояние, т. е. когда готовность точки находиться в разных местах становится действительной, присутствующей, когда я могу видеть ее в ее готовности находиться в разных местах, тогда вижу ее присутствующей здесь и сейчас, там и т. д. Итак, я подсчитываю, я исчисляю движение. Итак, я рассчитываю при наличии готовности точки, перемещая ее на место, на то, что все это сейчас есть. Последнее теперь составляет время, и вот почему время – это «отсчет движения».

Отсюда становится ясно, что основным феноменом времени для Аристотеля является *νῦν* (218 a 6). Значит, время существует только там, где есть движение. Итак, время основано на движении. Если мы способны показать вечность времени, то одно и то же, что делает возможным время – движение – должно быть вечным в первую очередь. Таким образом, если удастся доказать вечность времени, то тем самым будет доказано, что движение одинаково вечно.

В какой степени время вечно? Основное явление времени – это *сейчас*. Настоящее имеет двойной характер: начало того, что должно произойти немедленно, и конец только что произошедшего. Это одновременно ἀρχή ἐσομένου и τελευτή παρελθόντος (ср. 251 b 21 sq.). Каждое сейчас по своей сути – ἀρχή грядущего. *Сейчас*, мыслимое в бесконечной дали, самая внешняя конечная точка, которую я могу себе представить, также является по своей сути ἀρχή будущего, и так далее до бесконечности. Отсюда я не смогу найти *сейчас*, которое не несло бы в себе будущего. Вот почему время в будущем вечно. Точно так же возможно доказательство в обратном направлении прошлого. Отток настоящего в прошлое в его бесконечности столь же неопределенен. Самое внешнее *сейчас* прошлого по-прежнему остается *сейчас* раннего.

Стало быть, из сущности *сейчас* ясно: время вечно. Так что движение тоже вечно. Но если движение вечно, то и это движущееся обязательно должно быть вечным.

В то же время Аристотель утверждает, что вечность равномерно замкнута в себе. Вечно движущееся, как таковое, не может иметь вне себя ничего такого, чего бы не было в нем самом. Идеалом такого движения, которое может быть началом и концом на любой стадии, является *круговое движение*. Каждая точка окружности сама по себе есть начало и конец, начало и конец одного и того же равномерного движения.

Таким образом, это объяснение самодвижущегося движения исключительно из самого явления.

7. (к § 63 b, S. 177 ff.)

Теперь возникает вопрос: существует ли такое движение? В действительности есть такое: круговорот πρῶτος οὐρανός (Met. A 7, 1072 a 23), «первого неба», т. е. самой внешней сферы, в которую встроены другие сферы, несущие неподвижные звезды и планеты. Это первое небо – то, по которому упорядочивается и измеряется все остальное движение. Но на этом анализ движения в его вечности не заканчивается. Поскольку, согласно Аристотелю, движимое и самодвижущееся также имеет τέλος, «конец». Но теперь мы знаем, что вечное движение, замкнутое в себе как круговое движение, не может иметь конца, и невозможно, чтобы оно к чему-то в какой-то мере приблизилось. Ибо при таком приближении оно больше не будет ὀμαλῆς (Phys. 4, 228 b 16) «однородным», скорее, она всегда оказывалось бы разным на каждой стадии по мере приближения к τέλος, поскольку попадало

бы в другое отношение к своему τέλος. Оно подошло бы к своему концу, если бы достигалось прекращение его τέλος. Движение, которое должно быть вечным, должно иметь τέλος, благодаря которому оноечно и постоянно равноудаленное.

Этот τέλος, от чего равномерное движение всегда равноудалено, Аристотель называет перводвигателем, который, в свою очередь, больше не движется. Поскольку τέλος у самодвижущегося должен обладать более высоким способом бытия, нежели само самодвижущееся. Есть ли подобное сущее? В самом деле! То сущее, которое в своем движении не только движется к цели, но и само по себе в каждый момент своего бытия завершено, в котором нет никакого ἀτελής, это сущее есть чистая энергия, чистая ἐνέργεια, чистое присутствие, исключительно само по себе неизменное – оно предстает вечным. Аристотель, в свою очередь, ищет конкретики в этом абсолютном сущем и находит ее в чистом θεωρεῖν (ср. Met. Λ 7, 1072 b 24).

Если я нечто увидел, то говорю: теперь я это вижу. С обретением видения акт видения не прекращается, но только становится им на самом деле. С другой стороны, другие виды движения – слушание, ходьба и пр. останавливаются, когда вы достигаете τέλος. Они становятся действительными только тогда, когда вы достигли цели. Напротив, νοεῖν по своей сути всегда находится в деятельности, но как деятельность в себе завершенная и, поскольку она завершена, собственно *сущая*. *Собственно сущее есть способ бытия νοῦν и должно иметь свое νόησις*. Поскольку νόησις направлено на нечто, то, на что оно направлено, здесь может быть только оно само, а отсюда и высшее сущее νόησις νοήσεως (Met. Λ 7, 1074 b 34) – это чистое знание в самом себе. В подобном понимании νόησις νοήσεως Аристотель не упоминает о духе, лице, личности Бога и т. п., имея в виду только поиск и определение сущего, соответствующего высшему смыслу бытия; никакого само-мышления духа в смысле личного. Это ясно из того, что Аристотель не устанавливает никакой связи между этим высшим сущим и миром; что он далек от того, чтобы говорить нечто о том, как мир сотворялся сим высшим сущим. Аристотель и греки вообще не знали идеи творения или сохранения. Отношение между этим сущим и миром остается неопределенным. Мир не нуждается в сотворении, поскольку, согласно Аристотелю, он вечен, без начала и без конца.

Значит, вся эта взаимосвязь собственно движимого с изначально движущимся является чисто онтологической, без ориентации на личностного Бога или Бога Творца. Аристотель просто предпринимает попытку, хотя и ради-

кально философского характера, сделать онтологически понятным только то, что заложено в самом феномене движения. Причем Аристотель не уклоняется ни от каких последствий. Наконец, он как бы образно выражается, когда говорит: это первое движущееся движется как $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\rho}\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (1072 b 3), «как нечто, что любят», и как таковое притягивает, хотя не сказано, как оно притягивает. Но это притяжение следует понимать не как $\epsilon\acute{\rho}\omega\varsigma$ у Платона, а как круговое движение, замкнутое в самом себе и равноудаленное от самого перводвижителя.

Это объяснение уже невозможно представить, что не суть важно, но ключевой вопрос заключается в том, как проблема бытия с необходимостью сводится к *собственно* сущему; имеет ли место онтология вообще, выстраивающаяся чисто определенным образом, без ориентации на превосходное сущее, можно ли это определять как перводвижитель, первое небо или что-то еще.

В этом подходе Аристотеля кроется фундаментальная проблема, которую традиция решила, переосмыслив эти вещи теологически, христианско-антропологически. Такое же заблуждение у *Гегеля*, который, как известно, положил конец своей «энциклопедии», изложенной в аристотелевской «метафизике» о $\nu\acute{o}\eta\varsigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, полагая, что Аристотель обозначает $\nu\acute{o}\eta\varsigma\iota\varsigma \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ то же, что *Гегель* обозначает понятием Духа, которое он также связал с Троицей в понятии Бога.

Вечное движение требует, чтобы его смысл был круговым движением (показано в Phys. Θ). Основная идея этого движения заключается в том, что из самого факта, обнаруживаемого нами эмпирически движения в мире, не следует, что должно быть движущееся, высшее сущее, приводящее в движение и дающее толчок всему движимому, но само движение по своей структуре требует движения в смысле кругового движения, и это то, что Аристотель теперь видит фактически предопределенным в движении первого неба.

Таким образом, Аристотель может думать о возможности $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ движения только потому, что неподвижный движущийся элемент вообще находится вне какой-либо определенной взаимосвязи с движением. О взаимосвязи этого $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ с движением не дается никакого подробного онтологического объяснения, только образы того, что $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, вечный движитель, движется, как то, к чему я стремлюсь. Желаемое как таковое притягивает и удерживает в движении, $\acute{\omega}\varsigma \acute{o}\rho\epsilon\chi\tau\acute{o}\nu$ (ср. Met. A 7, 1072 a 26) как таковое, к которому стремится все сущее. Это высшее сущее, представляющее идею движущегося бытия в собственном смысле, этот первый движитель, согласно взаимосвязи

с вечным движением, находится вне всякого соотношения с миром и человеком, поскольку чисто онтологически идея творения исключена, так что и всякое руководство и провидение в смысле божественного принципа по отношению к миру и человеку также не допускается. $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ является основным характером этого перводвижителя и не может разумеаться в смысле понятия духа более поздней философии, как сделала философия последующих поколений, включившая в аристотелевское понятие платонические соображения, как, например, у *Августина*: рассматривая себя, абсолютный Дух свидетельствует при этом о прообразах вещей, вследствие чего затем Он, как Бог Творец, создал действительные вещи². У Аристотеля обо всем этом нет и речи.

8. (к § 64, S. 179)

Исходя из этого, мы теперь готовы определить взаимосвязь этого четвертого определения бытия с бытием категорий. Мы видели: $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\acute{o}\nu$ и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\acute{o}\nu$ – два основных способа бытия (чистая возможность также понимается как модус существования). Таким образом, они являются основными видами присутствия и, следовательно, двумя основными видами $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Итак, показано, что $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ как модификации $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ восходят к собственно бытию категорий. Сами категории закреплены в $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ на основе их аналогичного отношения к ней. $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ представляет собой высший способ бытия, присущий $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Следовательно, Аристотель говорит в *Met.* Θ 8, 1050 b 3 sq.: $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ предшествует $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$, предшествует как возможность, предшествует как чистое нейтральное присутствие; являясь раньше всего присутствием вообще. Только поняв, что невысказанный смысл греческого понятия означает присутствие бытия, можно уяснить себе этот кажущийся парадоксальным тезис о том, что действительность может быть названа раньше возможности.

² Cp. *De civitate Dei* XI, 10; *Confessiones* 1, 6, 9; *De diversis quaestionibus* 46, 2; *Tractatus in Johannis Evangelium* 1, 17.

ПОСЛЕСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

Лекция «Основные понятия античной философии» была прочитана Мартином Хайдеггером в Марбурге в течение четырех часов в летнем семестре 1926 года.

Основной текст настоящей лекции основан исключительно на фотокопии рукописного оригинала рукописи Хайдеггера из Марбаха. Оригинальная рукопись состоит из 82 пронумерованных страниц в формате фолио, нумерованных страниц того же формата, пронумерованной страницы меньшего формата и множества вложенных листов бумаги. Пронумерованные страницы имеют цифры 1–77. Отсутствует десятая страница рукописи. Страница 49 рукописи имеет меньший формат. Семь страниц рукописи в формате фолио помечены цифрами 12a, 19a, 19b, 50a, 59a, на стр. 66, на 70b. На трех листах одного формата нет цифр. Между страницами формата фолио в разных местах вставлено в общей сложности 65 листов бумаги разного размера. На пяти из этих листов есть пометки об их принадлежности к страницам рукописи: 59a, к 61a, 61b, 62a, 76.

Страницы рукописи формата фолио исписаны мелким немецким шрифтом крест-накрест. Основной текст, как правило, находится в левой половине, вставки затем отмечаются справа. На некоторых страницах – особенно в случае записей, похожих на ключевые слова, и графически упорядоченных заметок – основной текст распределен по всей странице. В записках 13 страниц исписаны с обеих сторон. В девяти случаях тексты, записанные на одной странице, не могут относиться к содержанию данной лекции. Эти записки, очевидно, были переработаны Хайдеггером для записи мыслей по поводу настоящей лекции в целях экономии бумаги, так что части текста, которые невозможно выделить, представляют собой просто «обратные страницы». Семь из этих обратных страниц содержат отрывки из черновика «Бытия и времени», первый раздел которого Хайдеггер уже закончил и напечатал к моменту написания этой лекции. В случае с листками, исписанными только с одной стороны, текст также не мог быть включен в настоящую лекцию. Очевидно, что это лингвистически иная версия отрывка из трактата «О сущности причины» (6. Aufl. Frankfurt a. M. 1973, S. 40 f.; Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976, S. 160 f.). Четыре «обратных страницы», на которых прослеживалась связь с лекцией, хотя три из них зачеркнуты, были включены в приложения.

Рукопись лекции озаглавлена «Наброски к лекции об основных понятиях античной философии» (см. *выше*, S. 1). Более тщательное изучение текста рукописи подтверждает уведомление в одном наброске. В большинстве случаев текст не состоит из целых предложений, а переходит от краткого стиля, характеризующегося пропуском соответствующих смыслу предикатов, к примечанию простых ключевых слов, которые служили ориентирами для устной речи. По сравнению с лекциями, приуроченными к зимнему семестру 1925/26 (GA, Bd. 21) и летнему семестру 1927 (GA, Bd. 24), значимое снижение уровня подготовки, вероятно, связано, в первую очередь, с внешними обстоятельствами. Летом 1926 года Хайдеггер все еще был занят работой по завершению второго раздела «Бытия и времени», закончить который следовало неотложно. Отрывки текста в первой части и в первом разделе второй части, в частности, говорят о том, что мы имеем дело здесь с обзорной лекцией для начинающих студентов и слушателей всех факультетов. Постановление Министерства культуры в Берлине обязывало университетских преподавателей философии читать такие вводные лекции, для которых требовалось определенное содержание знаний. Это также объясняет, почему Хайдеггер, обращаясь к отдельным философам, приводит и чисто биографические данные, хотя и вкратце. Такие простые данные, не имеющие более глубокого философского значения, противоречат пониманию Хайдеггером смысла лекции по философии. В самой лекции Хайдеггер ясно выразил свое беспокойство по этому поводу: «Нередко часы заполняются рассказами о жизни и судьбах древних мыслителей греческой культуры, простым перечислением названий их сочинений и кратким изложением содержания, которое ничего не дает для понимания проблемы» (S. 12).

При составлении текста лекции я имел в своем распоряжении машинописный перевод текста рукописи, написанного немецким шрифтом с латинскими знаками. Эта транскрипция была сделана Хартмутом Титьеном в 1976 году.

В качестве примечаний к лекциям имелись:

а) машинописная копия всей лекции Германа Мёрхена; согласно краткой заметке на титульной странице, эта стенограмма была сделана машинописным текстом в 1976 году.

б) машинописная копия из литературного наследия Герберта Маркузе, хранящегося в городской и университетской библиотеке Франкфурта-на-Майне, предположительно принадлежащая Вальтеру Брёккеру.

Для издания текста лекции сначала была использована фотокопия *рукописи* Хайдеггера с машинописным текстом расшифровки, выполненной Хартмутом Титьеном, которая слово в слово сопоставляет, исправляет явные ошибки передачи и пытается расшифровать еще нерасшифрованные фрагменты текста. Последнее представляло большие трудности, особенно в тех местах текста, которые в значительной степени носят характер ключевых слов, поскольку контекст здесь предлагает слишком мало вариантов передачи или вообще не предлагает их. Несмотря на неоднократные попытки, остались фрагменты текста, которые либо не могли быть выявлены с достаточной определенностью, либо, если расшифровка оказывалась слишком расплывчатой или неточной, должны были считаться фактически неразборчивыми. Если при расшифровке оставались сомнения, то это обозначается за соответствующим фрагментом текста вопросительным знаком [?], заключенным в квадратные скобки. Если фрагменты рукописи не воспроизводятся в отредактированном здесь тексте из-за порчи текста или фактической неразборчивости, это указывается в примечании.

В различных ограниченных по количеству местах рукописи Хайдеггер использовал стенографию Габельсберга. Объем фрагментов текста, представленных в этой форме письма, варьируется в зависимости от отдельного слова и средней длины предложения. Большая часть этих стенограмм была составлена Ги ван Керкховеном. Поскольку Хайдеггер явно использует стенографию Габельсберга в данной рукописи в измененной собственной версии, остались места, расшифровка которых может быть гарантирована только с определенной вероятностью или должна считаться неопределенной. На последнее также указывал вопросительный знак, заключенный в квадратные скобки. Фрагменты стенограммы, разрешение которых затруднительно, не были включены в редакционный текст.

В настоящем издании в тексте рукописи нельзя было обойтись без конъектур. Только таким образом можно было извлечь разборчивый текст из почерка, который часто походил на ключевые слова и отмечен пропусками. Но конъектура использовалась только в тех местах, где вставка оказывалась совершенно бессмысленной и влияние на содержательную интенцию исключалось. Конъектуры в форме вспомогательных временных слов *быть*, *иметь* и эквивалентных им выражений, а также конъектура глаголов, полное отсутствие которых, несомненно, из-за телеграфного стиля, в отредактированном тексте не отображались. Напротив, в квадратных скобках [] указывалось на повторение понятий во фрагменте текста, разделенного вставками.

Когда основной текст (т. е. текст рукописи без фрагментов, включенных в приложения) разбивался на главы, параграфы и подразделы параграфов, в первую очередь, учитывались многочисленные указания и отсылки в рукописи. Оглавление предназначено для того, чтобы прояснить ход мысли лекции в ее основных направлениях. Для разбивки на абзацы почерк давал некоторые подсказки, но в конечном счете определяющими были критерии содержания. Выделения слов и отрывков курсивом частично принадлежат редактору. Пунктуация была переработана в соответствии с фактическими взаимосвязями смысловых единиц.

Для удобства цитирования в тексте *рукописи*: цитаты, поскольку это первоначальное цитирование, в принципе были включены в примечания. Насколько это возможно, в основу издания легли рукописные экземпляры Хайдеггера (см. Послесловие к Марбургской лекции «Платон: Софист»: «Platon: Sophistes». Gesamtausgabe Bd. 19. Hrsg. v. I. Schüßler, Frankfurt a. M. 1992, S. 661). Повторное цитирование выполнялось по-разному: если в более длинном отрывке текста требовалось процитировать одно и то же произведение греческого философа, рассматриваемое в лекции, то место цитирования в продолжающемся тексте указывалось в скобках. В случае повторения других цитат цитируемое заглавие повторно указывалось в сокращенном варианте. Пропуски в исходных цитатах были обозначены точками [...]. В случае, если греческие цитаты отличаются от оригинального греческого текста, в примечаниях добавляется сокращение «ср.». По сравнению с другими томами полного издания сноски имеют значительно больший объем, а также количество разделов, вставленных в непрерывный текст, больше, чем обычно. При этом были взяты не только справочные материалы и литература, обычно сокращенные или даже скудно приведенные в рукописи, но и библиографически дополненные. Скорее, была предпринята попытка выделить все цитаты из текстов греческих мыслителей путем указания соответствующих подтверждающих источников, даже если цитата состояла всего из одного понятия, как это нередко имело место, особенно в тех частях рукописи, которые составлялись по ключевым словам. Это обширное цитирование – хотя иногда оно может создавать впечатление перегруженности текста – призвано помочь нам более точно понять выбор, взвешивание и интерпретацию текстов Хайдеггером. Специальные примечания, которые могли бы дать представление о том, указан ли в рукописи источник или справка о литературе, были в принципе исключены, поскольку наличие таких указаний в рукописи следует скорее случайным образом,

и соответствующие примечания не способствовали бы объективному пониманию.

Рассмотрение примечаний к лекции поставило перед редактором особую редакционную проблему в связи с настоящей лекцией. Поскольку рукопись лекции состоит только из широких отрывков, составленных по ключевым словам, было бы разумно включить примечания к лекции в основной текст, чтобы получить максимально читаемый, продуманно продолжающийся и согласованный текст лекции. Но обе записи лекций не авторизованы Хайдеггером. По поводу своей стенограммы Герман Мёрхен делает следующее замечание на титульном листе: «В телеграммном стиле приписки к лекции иногда делались небольшие уточнения, например, путем вставки связки или других подобных частей речи, но только те, которые были ясны по смыслу. Стилистические трудности (которые не всегда можно было определить, возникали ли они только при переписывании), как правило, не устранялись. Сокращенные слова были выписаны, пунктуация часто менялась в зависимости от смысла. Пробелы в тексте (пропущенные предложения или части предложения, пропущенные переписчиком) были обозначены, как можно заметить, пунктуацией. Повторения, характерные для стиля лекций Хайдеггера, если не исключались уже в постскриптуме, всегда сохранялись». Таким образом, послесловие Германа Мёрхена ни в коем случае не является стенографической копией, что также становится очевидным при сравнении с послесловием Вальтера Брёккера.

В соответствии с правилами издания, все записи, сделанные из послесловий, должны проверяться на подлинность путем освидетельствования стиля. Полная уверенность в подлинности копии Мёрхена не могла быть получена. Это суждение не означает обесценивания качества его послесловия, но должно иметь последствия для тщательного копирайтинга в соответствии с редакционными принципами. Отсюда фрагменты текста, взятые из послесловия Мёрхена, не были включены в основной текст, а даны в приложении.

В приложение из послесловия Мёрхена давались те фрагменты, которым а) в рукописи вообще не имелось соответствия; б) вместо которых в рукописи оказывались только ключевые слова; или с) которые по детализации и изложению связи мыслей заметно выходили за рамки текста рукописи и тем самым значительно способствовали лучшему пониманию всего хода мыслей. Таким образом, везде, где рукопись и послесловие имели примерно одинаковую степень детализации, текст рукописи обретал решающее значение.

При выборе фрагментов текста соблюдалась осторожность, чтобы не подвергать слишком пристрастному анализу, чтобы мысленные связи и ссылки оставались очевидными даже в отрывках текста послесловия. Подобный принцип общего разбора также допускал – чего нельзя было избежать – повторения рукописного текста.

В основе разделения и нумерации фрагментов текста лежали следующие принципы: а) часть текста послесловия получала новый номер, когда перед ней не было необходимости переносить отрывок текста послесловия и в результате возникала пауза на протяжении выбранного текста послесловия; длина неучтенного отрывка текста при этом не имела значения для нумерации; б) новый номер присваивался также в том случае, если в соответствующем месте рукописи имелся либо новый параграф, либо подпараграф, озаглавленный а), б), с) и т. д. Казалось, это было сделано в интересах соотнесения рукописи и фрагментов послесловий.

Послесловие Вальтера Брёккера охватывает только три дня лекций и включает в себя содержание § 58 и дальше до 2-го абзаца § 62. Данный текст послесловия намного более подробный, нежели послесловие Мёрхена, и его дикция безошибочно выдает стиль лекции. Отсюда текст Брёккера в охваченных им отрывках получил преимущество перед текстом Мёрхена, и полностью был включен в приложение.

В тексты послесловий вносились весьма ограниченная правка. Некоторые незначительные изменения (например, частое *dies* в нескольких местах заменялось правильным *dieses*) оказывались уместными. В послесловии Мёрхена чрезвычайно часто используемые семиколы во многих местах заменялись более распространенными пунктуационными знаками (точкой, запятой).

Для удобства цитирования в текстах послесловий: следует избегать дублирования аппарата сносок в текстах послесловий, идущих параллельно основному тексту. Таким образом, все ссылки на греческие цитаты включались в основной текст послесловия, даже в тех немногих случаях, когда греческий текст еще не был указан в основном тексте. При этом текстовые фрагменты давались только в том объеме, в котором оказывалось необходимо для ориентации и сравнения текста с текстом рукописи, т. е., как правило, цитировалось не столь подробно, сколь в основном тексте. Что касается цитат, не относящихся к греческим текстам, то в сносках были специально отмечены только те точные библиографические данные, которые добавлялись к библиографическим данным текста рукописи. В случае простого по-

вторения в непрерывном тексте указывалось: «(s. o. S. __, Anm. __)», ссылаясь на соответствующее примечание в тексте рукописи.

Оба послесловия выполняли важную функцию при определении расположения частей текста рукописи. Как на многих вкладышах справа от пронумерованных листов, так и в большинстве мыслей, записанных на листках, нет никаких указаний на их включение в основной текст. В этом случае последующие записи во многих случаях давали ценную информацию о последовательности мыслей, намеченной Хайдеггером. В остальном решения о расположении текста принимались в соответствии с критериями содержания.

На некоторых прилагаемых листках бумаги и листах рукописи формата фолио без нумерации есть заметки, которые невозможно или очень трудно вставить в ход мысли лекции, поскольку они могут быть восстановлены по послесловию Мёрхена. Эти фрагменты текста были включены в приложение со ссылкой на соответствующие основные отрывки текста.

Лекция «Основные понятия античной философии» старается показать благодаря главным понятиям, разработанным выдающимися греческими мыслителями, таким как причина, природа, единство-множество, элемент, логос, истина, идея, знание-наука, категория, движение, возможность, энергия, жизнь, душа; что греческая философия определена и пронизана вопросом о том, что такое бытие. В тексте лекции ниже можно выделить три части.

В предварительных замечаниях Хайдеггер высказывает свою позицию по вопросам намерения, метода и получения правильного базового понимания философии. В отличие от остальных наук, которые все действуют как позитивные науки о сущем, Хайдеггер вкладывает в «критику» сущностный признак философии в смысле различия между сущим и бытием. Лекция направлена на то, чтобы «включить, как бы повторить» начало философствования как достижения, позволяющего увидеть разницу между бытием и сущим (s. o. S. 11).

По мнению Хайдеггера, произведение, приведенное в наброске в качестве *первой части*, носит характер вступления (s. o. S. 135, Anm. 4; S. 147, Anm. 3), введения (s. o. S. 205) в античную философию. Анализ познания и интерпретации предшествующей философии, приведенный в книге аристотелевской «Метафизики», позволяет, по словам Хайдеггера, «указать путь» лекции. Но в каком отношении Аристотель использует *Мет.* А в качестве ориентира, далее в доступном нам тексте не объясняется.

Для аристотелевского представления характерно толкование предшествующих философий на основе двух специфически аристотелевских основных понятий, а именно αἰτία и ἀρχή. Возможно, руководство к собственной интерпретации Хайдеггера состоит в принятии формального принципа интерпретации истории философии таким образом, чтобы попытаться понять ее «лучше», чем она сама, на основе собственной, разработанной, хотя и не произвольно выбранной, предварительной структуры? В любом случае, собственное руководство Хайдеггера, с помощью которого он пытается получить доступ к пониманию греческой философии, есть вопрос о бытии и его отличии от сущего. С точки зрения Хайдеггера, феномен причины, на котором покоится вся последующая наука в форме положения о достаточном причинном основании, может в достаточной степени проясниться в самом себе и в своем отношении к бытию только в том случае, если само бытие до этого было достаточно понято.

Вторую часть следует рассматривать как собственно основную часть лекции. Эта основная часть была снова разделена на три части. 1-й раздел характеризуется более широкой оценкой выдающихся доплатонических мыслителей. Подробная текстовая интерпретация дается только в поучительной поэме Парменида. Разделы 2 и 3, как и у Платона и Аристотеля, предназначены исключительно для одного мыслителя, хотя по внешнему объему они примерно равны всему 1-му разделу. В 1-м: цель этого раздела – показать, как в развитии греческой мысли посредством форм все более богатой постижимости феномен бытия в его отличии от сущего проходит свой путь и достигает явной постановки вопроса. Во 2-м разделе также освещаются центральные положения платоновской философии, касающиеся ее внутренней связи с феноменом бытия. В то же время в интерпретации теории и с помощью ссылки на диалектику становится очевидным, что у Платона проблема бытия с вопросом о бытии небытия и становлении приобретает новые измерения, которые остаются определяющими для будущей онтологии. Раздел 3 посвящен Аристотелю, кульминационному моменту греческой онтологии. Здесь вопрос бытия в двойном понимании философии как вопроса о бытии сущего и о высшем сущем становится явным научным предметом философии, дополнительно дифференцируется в формулировке четырех вопросов как проблемного поля, радикализируется в онтологизации возможности и энергии, и с подходами к онтологии жизни и бытия к нему добавляются новые раскрытые онтологические измерения.

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ
в Санкт-Петербурге:**

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53 www.podpisnie.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47 www.vse-svobodny.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06 www.lavkapisateley.spb.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 www.slovo.net.ru

ФИЛОСОФСКИЙ КНИЖНЫЙ «ДАЛЬ»
Санкт-Петербург, Дмитровский пер., 4 (с 11:00 до 21:00)
8 (921) 914 45 44 umozrenie.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПРОФИ»
Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, 105 (с 10:00 до 19:00)
8 (812) 365 41 38 vk.com/profknigaspb

в Москве:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 www.moscowbooks.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»
Москва, ул. Тверская, д. 17 (с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 www.falanster.su

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПРИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02 www.primuzee.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250 65 46 www.rsuh.ru/kentavr

Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
ЯНДЕКС МАРКЕТ market.yandex.ru
OZON www.ozon.ru
MY-SHOP.RU www.my-shop.ru

Хайдеггер Мартин
ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Главный редактор издательства

Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *О. Ю. Марусова*

Корректор *С. А. Семенов*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,

e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:

e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести

в Москве:

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Фаланстер», ул. Тверская, д. 17. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Минске:

«Эпосервис», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Tel. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60 × 90 1/16. Усл. печ. л. 18.