

нечто свое собственное, сохраняя при этом отпечаток предшествующих доктрин. Его собственная точка зрения, идущая параллельно с положениями тех, от кого он черпал вдохновение, переработана Платоном, в частности в «Тимее», в свою собственную уникальную систему, и Аристотелем, сделавшим то же самое с концепцией *Noesis Noeseos* в «Метафизике».

Мне кажется, не часто бывает, что две идеи дают такой щедрый урожай за такой короткий промежуток времени в истории философии, будучи не оцененными по достоинству или даже не понятыми. Эта небольшая статья — попытка обратить внимание на столь интересный факт.

Перевод Е. Ю. Полихрониди

М. В. НИКОЛАЕВА

ВЫМЫСЕЛ И ВООБРАЖЕНИЕ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Данная работа опирается на выводы, полученные в результате исследования категории привходящего в метафизике Аристотеля при рассмотрении суждения о невозможности совершить ошибку в акте именовании сути вещи иначе, чем привходящим образом¹. Аристотелевское определение вымысла как натяжки в предположении позволяет обнаружить по наведению формальное сходство вымысла с ошибкой в простом именовании и, следовательно, отличие его от воображения как коррелята простой ошибки в суждении, связывающем субъект и предикат. Первая часть посвящена формальной работе с данными категориями, где герменевтический материал присутствует лишь в подтексте в снятом виде. Затем в данное понятийное пространство вводятся конкретные представления о строении и функциях способности воображения Гераклита и Парменида, Платона и Плотина. Вторая часть содержит дополнительное раскрытие категорий, способствующих пониманию воображения, — наведения (анalogии), стремления (движения) и замысла (выбора), — в связи с непосредственным истолкованием «Метафизики» Аристотеля и некоторыми коннотациями к другим системам философии. В целом, определенность получает только сила

¹ Николаева М. В. Категория «привходящего» и выражение «привходящим образом» в «Метафизике» Аристотеля // Богословие. Философия. Культурология. Труды Высшей Религиозно-Философской Школы. № 4. СПб., 1997.

© М. В. Николаева, 2003

воображения, тогда как вымысел остается намеченным лишь в общих чертах, что соответствует реальному положению дел в древнегреческой философии.

1. ОНТОЛОГИЯ ВЫМЫСЛА

1.1. Продолжение феноменологии ошибки

1.1.1. Призрачность имени в момент именованья

Пропустим период неуверенности в том, приостановится ли возврат от полноправно обманувшей нас рефлексивной феноменологии *ошибки* к онтологии надежно сохранившегося *вымысла*. Сомнительность замысла, в котором предмет текста, «вымысел» активизируется и субъективизируется, состоит в затруднительности понимания в метафизике Аристотеля обоих указанных терминов, задающих теперь вторую плоскость их рассмотрения. Под следующей степенью внимания подразумевается рассмотрение уже не одного из терминов с учетом другого в его «тени», но именно *приостановление* возврата самого рассмотрения от одного к другому. Однако неизвестно, существует ли вообще категориальный переход между ними, т. е. связываются ли они в какое-либо суждение или умозаключение, или их относительная взаимозаменяемость известна и употребима лишь «по наведению» (по аналогии). Отсюда и неуверенность в том, что мы *действительно* располагаем предметом мышления, что он не *вымыслен*, но допустимо с уверенностью сказать, что мы на самом деле оказались в некотором пространстве мысли *между* ошибкой и вымыслом и готовы оставить неуверенность по этому поводу, а также позволить себе пользоваться метафорами.

Пока меняется только объект понимания-объяснения, потерявших при этом изменении конкретную точность замыкания друг на друге, так что понимается нечто одно, а объяснению подлежит нечто совсем или не совсем иное. Объектом с самого начала был не предмет действительности, а ситуация мышления, описанная Аристотелем единственной фразой: «Ошибиться в сути вещи невозможно, разве только приводящим образом»². Тогда *понималась* совершенно невозможная ошибка в «несоставном», а *объяснялось* единственное выражение ее допущения — «приводящим образом». Предмет действительности как был, так и остался более неуловимым, чем ситуация мышления о некотором «предмете действительности». Следовательно, переходя к рассмотрению варианта вымысла как положительной ошибки в сути вещи, мы не вполне схватываем реальное положение и состояние соб-

² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.

ственного мышления. Примерами несоставной сущности и несоставной вещи для Аристотеля служили, соответственно, категория и душа, — то и другое сами по себе являлись именами собственными, поскольку определение редуцировалось к называнию. Теперь вместо «простого» оформляется сочетание сразу двух объектных пар, каждая из которых составлена вещью со своим именем.

Ошибка в снятом виде раскрывает непредсказуемую ранее сложность исподволь навязанного мышлению предмета. Вместе с тем, во-первых, обнаруживается неадекватность простого имени для *того* предмета; во-вторых, появляется ясность в отношении прямого именованного предмета *этого*. Очевидно, первая пара вещи с именем в окончательном сочетании полученных знания и опыта не равноценна второй — она представляет собой нечто приостановленное и более уже *неделимое*, но не исходно *несоставное*. В ходе неразведенных обнаружения — исправления ошибки суть вещи обретает верное имя, а неверное имя отходит к собственной сути вещи. Действие *обнаружения-и-исправления*, по сути, совпадает с основополагающим *пониманием-и-объяснением*. Понимание всего невозможного выражается в обнаружении *под* его внешним видом чего-то вполне понятного, объяснение же само собой завершается исправлением. Правильнее сказать не то, что мы находим по-настоящему простой предмет, соответствующий выбранному имени, а то, что неудачно взятое имя смещает наше внимание в сторону от целеустремленно положенной предметной интенции («внимание» здесь синоним «интенции»). Заметно несовпадение ретенции и протенции, в принципе почти всегда неизбежное при изживании метафоричности.

Само имя побывало *привходящим* к вещи — вроде бы частью чего-то, но больше близкой к не-сущему. Разница между «именем» и «простым» адекватна таковой в сопоставлении «привходящим образом» и «привходящего». Поскольку она вообще есть, а между названием и предметом появился некоторый зазор, то непременно утрачивается *идея* и обретается *нечто* чувственно воспринимаемое, и этот подлог может произойти только в *образе* чего-то. Но если мы ошиблись и все еще продолжаем находиться в заблуждении, мы не получаем никакого знания о сущем — вернее, никакого более достоверного знания, чем едва *касающегося* этого сущего. Поэтому утверждение «ошибка в сути вещи сделана привходящим образом» равносильно утверждению «ложное имя есть нечто привходящее к идее вещи». Любые несущественные отношения всегда расположены в области чувственно воспринимаемого, следовательно, «имя *было* привходящим к вещи» (невозможно произнести в настоящем времени). Срединность имени отвечает понятию образности.

Когда мы ошиблись в простом, нам остается лишь *призрак*, к тому же не того самого упущенного простого, а определенной нашим собственным промахом составной вещи. Простыми, согласно Аристотелю, бывают чувственно воспринимаемые вещи или умопостигаемые сущности, но образ всегда сложен и для понимания простых объектов пригоден лишь косвенным образом. Подоплекой ошибки служит перегруженность познания посторонними смыслами, т. е. излишняя усложненность мышления, или *надуманность*. Аристотель понимает под *вымыслом* не что иное, как «натяжку в предположении», которая (ибо мысль всегда есть мысль о чем-то) производится от одного предположения к другому, причем не опровергая, но просто игнорируя первое. Недопустимо выносить окончательное суждение даже об образности ошибки, ведь образ по своей структуре есть отчетливая рефлексия того обстоятельства, что один объект находится на фоне другого. Поскольку присутствует не фон другого объекта, а лишь смутное представление о фоне, то и образ составной вещи нам только кажется.

Нет ничего *подобного* простому, как не найти и простой *ошибки*, ведь то и другое требует вмешательства своего не-бытия в не-свое бытие. Термин «подобие» применим в данном случае в значении не исполненного и реализованного, а наоборот, уничтоженного образа. «Подобное» продолжает в данном построении тему «привходящего» и легко сравнимо с «ошибочным». Родовым понятием для всех трех кажется «иллюзорное бытие», а вполне уместной метафорой — «круги по воде бытия» (применительно к первоначалу Фалеса). *Иллюзия* как рефлексивное понятие в контексте самоопределения отвечает требованиям фрагментарного (не частичного, а моментального) самоотрицания при продолжительном вытеснении собой чего-то другого. Но «иллюзия» есть по преимуществу феноменологическое понятие, обслуживающее внешнюю логическую рефлексия над опытом воспринимающего сознания, занятого *сложными* вещами³, — мы же должны остановиться на онтологии вымысла.

1.1.2. Проблематизация сложности

Преимущество надуманной на пустом месте сложности перед обычным связыванием вещей мыслью задано иерархическим превосходством таинственного вне-сознания, *привходящим образом* воздействующего на вещь, над известностью *привходящего* свойства, не отягощенного измышлениями. Приоритет ошибки в чем-то простом над обычным неверным связыванием субъекта и предиката в суждении о сложных вещах обусловлен динамичностью и непредсказуемостью *побочной субъективности* в ее вмешательстве в *основательную* предика-

³ Плотин. Эннеады. Киев, 1995.

тивность. При этом нарушается безукоризненная структура «блочного» сознания, где отношению частей предмета вторит словесное обращение к нему частностей в уме, а также сбивается субъект-объектная установка «плотной» рефлексии над ситуацией познания в целом.

В случае извещения о привходящем свойстве объединение и несвязность среди вещей находит (или не находит) отклик в «середине» верно (или ложно) разобравшегося в них ума. Независимо от истинности и реальности, под *серединой* понимается не что иное, как связка в суждении, или стеснившаяся в самой себе связность мышления, констатирующая близость (или, наоборот, логическую несовместимость) предметов по качеству и количеству их бытия. Категорическое бытийствование предотвращает не-категориальное существование: разборчивость ума, даже в его лживой (на поверку — ложной) уклончивости, есть разбирательство в каком-то сущем и, мимоходом, в «каком-то» самом себе. Очевидно, иметь дело с ясными и отчетливыми понятиями для рефлексии предпочтительнее, чем трактовать метафоры. Однако в силу целокупной *образовательности* ума никакой образ никогда не блокирует работу такого механизма классификации, но только дает представление (полезное даже будучи искажающим) относительно общей картины усвоенного мира.

Но когда самый простой предмет умножается именно в силу того, что он не вполне есть предмет для сознания (именно этого сознавания и даже осознания вообще), тогда сложность находится прямо «внутри» объективирования. Ошибочность состоит преимущественно не в том, что усложняется предмет или схватывание его умом, но в том, что нарушается не подлежащая сомнению непосредственность их отношения. Тогда впервые возникает некоторое отношение через опосредование, хотя оно торопливо подавляется и вытесняется прежде его отчетливого исключения и устранения. Поспешность (причина всякой ошибки, по Декарту, без различения возможностей заблуждения) срывает и в данном случае — при «засорении» самодостаточности ума, помещенной в самотождественность простого предмета.

Смещение предполагаемого объекта определения (редуцированного к называнию) от его *поверхности*, занятой эйдосом⁴, в нечто неопределенное отмечено встречным соскальзыванием предполагающего чистую объективность эйдетического мышления к образному представлению. На самом деле они так и не встречаются. Воображение есть хотя бы *относительный*, но способ определенности, — объект же *приблизительным* образом расстался с собственной чтойностью. Блуждающее познавательное соединение одного с другим имеет собственную область, но не имеет конкретного места в ее пределах, — оно есть по

⁴ Там же.

существу своему *временное* связывание, отбрасывающее требования постоянства.

Имя, погруженное в сознание, а не принадлежащее вещи, выражает непосредственность как такое определенное, которое не есть определенное нечто. Соответственно именуемое погружено в вещьность и представляется как такое неопределенное, которое есть опосредованное ничто. Тавтология используется лишь для обозначения произвольности, в самой себе достаточно схематичной, чтобы быть легко схваченной. Вопрос заключается в том, будет ли сознание и дальше (поддерживая *присвоение* имени) именно приводящим к своему предмету и удастся ли понять «сознательное приводящее» (удерживающееся в *свойственности* именуемому) строго терминологически.

1.1.3. Усиление образности заблуждения

Допустим, что приводящее свойство сущего ближе к не-сущему, чем подобие этого же сущего, хотя приводящему и подобает быть причастным сущему. Как «приводящее», так и «призрачное» — оба онтологически расположены в промежутке между бытием и не-бытием и вместе занимают все вне-логическое пространство; но они не совпадают ни с каким «составным сущим», замещающим в уме промежуточное положение некоторого более или менее сущего. Для ума «приводящее», по причине своей частичности, кажется почти не существующим; «призрачное» же, в силу своей видимой частности, представляется едва ли не существующим. Когда «составное сущее» практически отсутствует, как это происходит при вытеснении предпосылки сложности, несвойственные вещам случайности и нехарактерные для мыслей призрачности беспорядочно смешиваются.

«Приводящим образом» в смысле неформальной деятельности ума больше говорит о его собственном пристрастии к образам, чем о приводящем привлечении его вещью. Даже извне (или вовне) формальное движение поставленного под вопрос «сознательного приводящего» остается в некотором смысле деятельностью, а именно, погранично творческим. Вещь как таковая становится совершенно непривлекательна, — она получает «статус» и отставляется (речь идет об образности в ее заниженном значении). Однако существование осознания не «понижается» до такой степени не-бытия, чтобы порождать в своем предмете не только ложь, но и зло, не только отсутствие, но и опустошение. Последнее замечание верно, если под «ложным» понимается *несуществующее*⁵, а «злое» не нагружено никакими этическими претензиями и означает только *материальное*⁶.

⁵ Платон. Софист // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.

⁶ Плотин. Эннеады.

Образ как таковой, вобравший в себя вслепую смешанные не-бытие с бытием, весь умещается на внутреннем стыке того, что подводится под совмещение понятий единого и многого. Предпоследняя абстракция ошибки в сути вещи, названная Аристотелем «привходящим образом» (или «по совпадению»), после разведения даже «привходящего» и «образа», оставляет по себе лишь понятие становления, — собственно совмещение несовместимых понятий. Образ как таковой есть, наоборот, система отсылов, или побуждение к вос-становлению множественности и распространению простого: концентрация внимания на отдельно взятом образе абсурдна по существу и сама по себе разрешается в безобъектную медитацию (раз-мышление). Сознание оказывается на внешнем стыке опустошенного предмета, «подведенного» под указанное совмещение понятий единого и многого. Ближайшим образом мы получаем с его позиции самое поверхностное представление об образе вообще.

Понятие образа фиксирует спонтанный акт встречного отображения ошибки в предмете и вымысла в идее, придавая всякому *понятному* образу *силу*. Отвлеченные единое и многое при наложении переопределяются в целое и части, — но ошибочно и подспудно, — следовательно, вместе они обладают некоторым зарядом иррациональности для само-обнаружения ошибки. Вообще, «целое и части — это лишенное мысли отношение, на которое *представление* наталкивается прежде всего. . . Сила — это отрицательное единство, в которое разрешилось противоречие между целым и частями»⁷. Утверждение Декарта о том, что воображение, в отличие от мышления, требует усилия для своего осуществления⁸, несет в себе тот смысл, что воображаемое по преимуществу ошибочно и предрасположено к снятию.

1.2. Иллюзия пятеричности: подбор схемы к ситуации

1.2.1. Пересечение концепций понимания и объяснения

Предмет понимания-объяснения из «простого» как такового переведен в «троекратное противоречие» идеи, образа и вещи. Здесь не построить правильное умозаключение (по принципам диалектической логики) «идея-образ-вещь» так, чтобы место среднего термина поочередно занимали оба крайних. Идея никоим образом не опосредствует образ и вещь, равно как и вещь ни в коем случае не поставима между идеей и образом. Приходится говорить именно о трех парах непосредственных противоречий: «идея-образ», «образ-вещь» и «идея-вещь». Структура познания в целом детерминирована *ошибочным* представ-

⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 2. М., 1970.

⁸ Декарт Р.. Метафизические размышления // Декарт Р. Избр. произв. М., 1950.

лением ума о простоте образа, — вернее, простым не-представлением образа как образа в побочном акте именовании сути вещи, принятом за основной. Подобный «образ» недопустим в качестве вполне от-рефлектированного промежуточного звена в саму противоположность идеи и вещи, но помещается в подоплеке их противоречия, изначально известно как тождество.

Объяснение снова не совпадает с пониманием, но не привходящим образом (как при ошибке в несоставном по данным внешней рефлексии), а по направлениям самореализации в движении объекта. Имеется в виду не причинно-следственное изменение *вещи*, а именно само-развитие *предмета* сознания (только в случае ошибки они отличаются друг от друга). В замкнутом имманентном пространстве заблуждения поляризуется не-интуитивная сторона интендирования: интенция к предмету расходится с интуицией этого предмета. В чисто формальном предмете образуется некоторое постороннее для него (отличное от снятой формы) содержание, которое находится в дальнейшем становлении вплоть до снятия самого себя и обнаружения своей истинной формы. Углубление внимания позволяет различить призрачность ошибки еще в период заблуждения.

Содержание сохраняет целостность только при непрерывном расхождении его формальных ограничений: *понять во-ображение* как условное воплощение идеи в образе, чтобы *объяснить пре-ображение* как не менее условное осмысление вещи в этом же (или другом) образе. Воображение и преобразование в данном случае сталкиваются, а не связываются в образе, — равно как и понимание с объяснением лишь продолжают, но не проникают друг друга. Образ является здесь средоточием условностей: идея воплощается не в вещи, но в образе; вещь, в свою очередь, осмыляется не в идее, но в том же самом (или даже в другом) образе. Образ блокирует сознание, но так, что оно не замечает своего преткновения: не замечает самого образа в действующей воле к власти «давать имена» постольку, поскольку содержание целостно в образе овнутренней границы между формами воплощения и осмысления.

Третья сторона противоречия (внутри, а не в центре которого мы оказались) — непосредственно между идеей и вещью — создает проблему несовпадения опосредствующего их образа с самим собой. Определенно в сознании никакого образа нет, но неопределенность подсознательного образа скрывается *его* ясной идеализацией, с одной стороны, и *его же* отчетливой реализацией — с другой. Ошибка состоит в том, что понимается и объясняется не тот же самый объект. Прототипом такого поведения связи понимания с объяснением кажется существенное колебание силы воображения между объектом и не-объектом. «(Ре-

флектированная) сила воображения совершенно уничтожается, и это не-бытие силы воображения само созерцается через посредство (не рефлектированной) силы воображения»⁹. Воображение бессильно перед рефлексией: не способно на нее и не постигает ее, разве что бесследно пропадает в ней и находит тогда в себе пустоту.

1.2.2. Концентрация метода

Принятая пропорция имен и вещей, — с учетом как идеализации, так и реализации имени, — сконцентрировалась в двукратном раздвоении образа в самом себе на образ одной идеи и образ другой вещи. Заключая о *двукратном* раздвоении образа, мы имеем дело только с перекосом в процессе его образования. Пропорциональность искажения существенна исключительно из соображений техничности работы по истолкованию собственной текстуальной деятельности. В феноменологическом опыте исправления ошибки образ просто *переносится* при его обнаружении из одного отношения в другое и тем самым разлагается: его не было до того и не будет после, в своем моментальном настоящем он существует лишь по контрасту с самим собой. Сознание как было, так и осталось поглощено *простым* предметом: сложность забывается сразу не по неумению запоминать, но по нерасположенности к этому. Если нужно сохранить комплексную образность, следует поначалу поступиться необходимым временем и затем компенсировать его.

Идеальность и вещь противопоставляются как сферы деятельности, а воплощение и осмысление — как деятельности в некоей иной сфере. Мы выделяем сферу образности не другим рассуждением, но тем же самым выявлением указанных воплощения и осмысления, или нарушением границ установленных сфер идеальности и вещи без их дальнейшего пересечения. Получается жесткая пятеричная конструкция, но с исчезающим центром: образ пульсирует, переходя из одной плоскости рассмотрения в другую. Парадоксальность ситуации состоит в том, что мы получаем образ лишь развернув предпосылку ошибки и сделав это будто бы с учетом времени, но как раз в самом опыте ошибки времени нет вплоть до прекращения собственно этого опыта и перехода к безошибочности. Итак, образ рефлексивен настолько же, насколько рефлексивна сама сила воображения: он есть, именно когда его нет, и его нет, именно когда он есть, однако расставить «еще» и «уже» в обеих частях каждого из этих суждений затруднительно.

Новый способ приближения к не-бытию вмещает как отброшенное *производное* от феноменологической ошибки привходящим образом в

⁹ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993.

предмете, так и основательно *произведенную* онтологизацию вымысла в предпосылках понимания-объяснения. Мы объединяем формально-содержательное отношение с событийным на основе образности, второстепенной для обоих, но незаменимой при налаживании связей между ними. Предпринятая онтология как «следующая» феноменология будет уже не рефлексивной, но вполне рефлексированной. Во всей своей самодовлеющей несущественности только образ представляется вполне самодостаточным.

В герменевтической деятельности методология пятеричности вполне уместна для начала. Систематичность обращенного кон-текста предстоит инициировать подобранной последовательностью подобных (уподобленных по развороту) текстов, намеренно игнорируя их собственный пра-текст в пользу избранного под-текста. Герменевтические предметы понимания и объяснения — контекст и тексты — расставлены так, что понимается собственно контекст, а объясняются присвоенные нами тексты. Постепенно контекст *перевоплощается* в каждом тексте, а тексты при этом *преобразуются* в контекст. Центр пятеричности представляет собой потерянную авторскую позицию.

1.2.3. Скользкость вымысла

Ситуация периодически меняется, следовательно, схема истолкования должна быть более динамичной. Воображение по-прежнему порождает форму «привходящим образом», которая потенциально предназначена к тому, чтобы содержать не только недопустимую «ошибку в сути вещи», но и не менее невозможное «движение движения»¹⁰. Поскольку предполагается отслеживать переходы логического движения в физическое и обратно, постольку следует понимать «движение движения» как встречность воплощения и осмысления. По сути дела, мы неявно пользуемся сравнением движений становления и рефлексии в сферах бытия и сущности диалектической логики. Образность, взятая сама по себе как движение или деятельность, имеет воплощение и осмысление своими *моментами*. «Ситуация переменна» — значит «образность проницаема».

Само «привходящим образом» стало рефлексивным определением подобно тому, как «необходимость сама определяет себя как случайность» путем присвоения себе ее *становления*. Поэтому «движение движения» обнаруживается в форме ошибки в сути вещи совсем не в качестве альтернативного содержания, но как характеристика самой формы, или скрытого основания содержания. Тогда мыслимы и осуществимы в функции самостоятельных самовоздействий «*воплощение осмысления*» и «*осмысление воплощения*». Образность не столько

¹⁰ См.: *Аристотель*. Метафизика.

сама вибрирует, сколько расслаивается по сторонам этого колебания. Перспективы созданной отвлеченной схемы вполне определены. Образ неперестанно углубляет принципиальный разрыв с самим собой вовнутрь «движения движения» как независимого субъекта рефлексии. Предполагаемая герменевтическая деятельность, напротив, не имеет определенных целей.

1.3. Более или менее сущее

1.3.1. Дилемма неприятия «воображения»:

«зараженный» ум и «обманутое» тело

Предварительная установка на *поддержание составной вещи* вводит воображение (вымысел «соскальзывает») в состояние постоянного раздвоения. Невозможное без ощущений, воображение всегда затребовано для замены их в размышлении. Преобразование потока телесного восприятия в стремление ума к ответному действию удерживается Аристотелем в схеме «движения движения». Движет предмет, медленно оформляющийся как цель движения. Поскольку «ум — форма форм, а ощущение — форма ощущаемого» (432a1)¹¹, в воображении накладываются способности активного и пассивного оформления. Неустойчивая сомкнутость пределов ума и тела сказывается в непрочном устройстве внешней вещи.

Коррелят или антипод воображения удобнее всего трактовать при разложении его объекта, ставшего окончательно цельным, на две простые сущности. В разомкнутом воображении находятся: «Во-первых, материя, которая есть это-вот в явлении [в фантазии] (хотя на самом деле [она лишь кажется] таковой из-за соприкосновения [частей], а не единства их природы); во-вторых, природа, являющаяся этим-вот, и некий склад, состояние, в которое [в направлении которого происходит становление]»¹². Единичная вещь кладет *предел* разведению сторон изменения, пусть временный, но неподвижный. Наличие сложности внутри воображения-образа составляет проблему пере-рас-*пределения* в полной картине осознания мира.

До тех пор, пока не спроектирован указанный ориентир для отношения формы и материи, в аморфном поле интерпретации вполне допустимо настаивать на их крайнем тождестве или различии. Соответственно, намечается и несогласие в описаниях воображения. Гераклит, представляя стихию неуправляемой логосом, называл воображение падучей: болезненная конечность всякой истины и лжи вызывает опасения по поводу «заражения» ума телом¹³. Парменид, позволяя

¹¹ См.: Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.

¹² См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.

¹³ См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

форме тождества доминировать не только над разностью материи в схватывании ее умом, но и над отличием самой формы от материи, наоборот, все ощущения сводил к обману воображения: как будто мнения вводят тело в заблуждение, вынуждают его фальшивить¹⁴.

Положительное воображение со своим собственным внутренним движением в обоих случаях просто пропадает между утверждением и отрицанием. Платон восстанавливает это связующее звено, но прямо как отторгнутое и приблизительно независимое. Статичное определение воображения лишь подчеркивает преломление в передаче смысла всей ситуации. Когда «некто, отделив от ощущения то, что мнится, как бы созерцает в самом себе образы (εἰκῶν) мнящегося», тогда вывод относительно влияния лжи и истины на удовольствие и страдание не только отменяется, но и полностью переворачивается. Если прежде говорилось, что «ложные и истинные мнения сообщают удовольствиям и страданиям свои свойства», то в условиях образности «удовольствия и страдания меняются от созерцания издали и вблизи, а также взаимного сопоставления»¹⁵. Платон обнаруживает вторжение лишнего призрака (εἶδωλον) внутрь буквального созерцания парадигмы (παράδειγμα) в иконе (εἰκῶν).

1.3.2. Эйдолон: не эйдос и не идол

Собственно «от-ображение» (εἶδωλον) в софистике, отвлеченное от дальнейшего воплощения или осмысления — в идолопоклонстве или в диалектике — сочетает в себе призрачность с безобразием. *Призрак* кажется только подобным прекрасному, тогда как *образ* кажется прямо самим прекрасным. Эйдолон (призрак), «с одной стороны, кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходят из прекрасного, а с другой стороны, если бы иметь возможность рассмотреть это в достаточной степени, можно было бы сказать, что оно даже и не сходно с тем, с чем считалось сходным». Икона (образ) же есть правдоподобное произведение «не действительных соотношений, но лишь тех, которые кажутся прекрасными»¹⁶.

Кажимость уподобляется образности отнюдь не по требованию сходства, исходящего от самого образа. Отображение вообще, будучи «такого же рода иным, нежели истинное», вызывает *разложение составного целого* на сущность и существование: «образ, не существуя действительно, все же действительно есть образ». Приходится выдумывать объяснение имени помимо понимания истинной вещи. Двойственное и есть инобытие образа в *безобразии* (в материи) и несораз-

¹⁴ См.: Там же.

¹⁵ См.: Платон. Филеб // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994.

¹⁶ См.: Платон. Софист.

мерности, выражающее заблуждение через «отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но проносится мимо понимания».

В системе понятий под «отображение» подтасовываются любое количество и сочетание мест. Вся классификация построена на размерной и распределенной соотносительности основной противоположности бытия и не-бытия, но призрак представляет собой самое причудливое их сплетение — сплетение других идей, но в конечном счете — самих бытия и не-бытия. В силу того что «не-бытие, рассеянное по всему существующему, смешано с мнением и речью»¹⁷, все полно призраков, и обман именно *существует*. Подобие образа и ошибка, как и предполагалось с самого начала, взаимозаменяемы.

Понять обман *сразу* как образ — значит воспроизвести двойственность имени и вещи, не допуская случайных опосредствований, «принять имя вещи за то же, что есть она сама», путем парадоксального соединения «имени имени» и «имени ничего». Пусть «имя ничего» непременно уничтожит «привходящее», едва оно появится, но тогда «единое, будучи лишь именем единого, окажется единым *лишь по имени*»¹⁸. Все равно остаются «имя ничего» и само «ничего», уничтожающее свое имя, но восстанавливая тем самым «имя имени». Именование само по себе слишком непосредственно, чтобы объяснить образный характер ошибки. Платону, как впоследствии и Аристотелю, приходится привлекать вплотную к имени содвоение с вещью и вместе с тем погружать имя в сознание, в силу чего имя начинает вести себя подобно образу.

Сплетение не-бытия с бытием в отображениях лучше скоординировано со спутанностью ощущений и мнений в содержащей их способности представления. Фиксация рефлексии в «пустоте» между умом и телом вызвана тем, что «беседа души с самой собой» (мышление) завершается всякий раз «не сама собой» (благодаря ощущению). Софистическая деятельность, как и ее предмет, пропадает в разложении на сущность и существование: софист скрывается в области ложной речи, которую сам считает несуществующей. Сделав себя орудием сотворения призраков с полной само-отдачей, он остается лишь «тенью усопшего», — очередным значением εἶδωλον.

1.3.3. Поверхностность: подавленная образность — вещизм

Нарастающая призрачность образа имеет свои пределы: образ есть то совсем вещь в завершенном подражании идее, то совсем идея в полном отделении от вещи. Разреженная связь образа с самим собой выражает, напротив того, уплотнение простой идеи-вещи в акте при-

¹⁷ См.: Там же.

¹⁸ См.: Там же.

нения постороннего имени. Призрак же перемещается в план неопределенности, в отношении идеальной материи к вещной. «Высшая материя, приобретающая определенность, сама есть живое и мыслящее существо», согласно Плотину. Материя нашего мира как ее противоположность, казалось бы должна мыслиться свыше. Однако «представление неопределенности есть не настоящее представление, ибо к нему примешивается момент неистинного бытия с отражающим это бытие понятием»¹⁹.

Неуловимая материальность простого, причинившая самой себе пресловутую ошибку привходящим образом, приобрела в представлении по крайней мере некую призрачную видимость. Произошло это, поскольку в представлении образовался мощный вакуум полноценной образности и появился шанс осознать наличествующую *немощь* образа, обычно опосредствующего отношение идеи и вещи, — а именно, немощь именного призрака вместо образа. Под немощью разумеется «не лишенность чего-либо, но присутствие чего-то чуждого». Поэтому немедленное возвращение из позиции «вне обычного акта мышления» несколько затрудняется.

Призрачность нагнетается длительным вниманием к превращению чистой формы в нечто привходящее. Это постоянно происходит само по себе на поверхности мира сущностей, лишь частично захваченной активной деятельностью эйдоса. Всякое случайное отделение формы и силы от сущности с проявлением их в мире превращает их в акциденцию, ибо и сама материя есть не что иное, как обманчивый призрак, если не воплощенная ложь. Поверхность мира индивидуальных отличий, безусловно, допустимо признать за «край» того субстрата, по причастии которому ум, едва касаясь простого, потенциально готов к погружению в «немыслимую» глубину.

Завершив в основных чертах картографию разногласий и вполне согласных мнений о вымысле, а также заметив общую тенденцию высказывать соображения сразу о воображении, можно вернуться к самому началу — к точке происхождения вымысла в момент ошибки в сути вещи привходящим образом, — чтобы ясно и отчетливо отличить ее от ситуации мышления, допускающей заблуждение воображения, — а именно, от наведения. Необходимо показать, что вымысел не сам по себе переходит в воображение, но что переход обусловлен более существенной сменой самой ситуации познания в целом. Ошибка в простом собственно в том и состоит, что именование подменяется аналогизированием, хотя намеренное наведение ни в коем случае не ложно.

Вымысел действительно лишь схватывается, но не определяется, как и производящее его основание мышления. Воображение же более

¹⁹ См.: *Плотин. Эннеады*.

доступно для обсуждения в силу его незаменимости во всяком мышлении. После их различения лучше оставить тему вымысла (как заведомо «неподъемную») и сконцентрироваться на структуре одного воображения, взяв его в качестве самостоятельной способности. Следует ставить его в зависимость только от положительных составляющих — мышления вместе с ощущением, а не выводить его из отрицательного источника — сбитого мышления или стертого ощущения. Однако вымысел остается объектом понимания во время объяснения воображения.

2. ВООБРАЖЕНИЕ «ДВИЖЕНИЯ ДВИЖЕНИЯ»

2.1. Положение временного «сразу» в формальном «наведении»

2.1.1. Наведение как «пример» простого, или внешняя аналогия

Если *искать* начала и причины существующего, поскольку оно существующее, истиной всякого несоставного будет «удостоверение [как бы] на ощупь и сказывание» (1051b23). Если *иметь дело* (т. е. рассуждать) «с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее, получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа» — наведение (1025b9,16).

Попытаемся продолжить сравнение представленных ситуаций познания. Искомые несоставными бывают как вещи, так и сущности. Сообразно с видом объекта по каким-то причинам несостоявшихся удостоверения и сказывания, наведение «не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом — принимая ее как предпосылку» (1025b10–13). Наведение определенно продолжает оба возможных направления в поисках первоначала, — но именно продолжает, потенциально уже возвращаясь к вещам вторичным и второстепенным. Определенность вещи или сущности накладывается на простое достоверное свидетельство о том, что это на самом деле — вещь или сущность. Свидетельствует сам показ.

Однако сказывание всегда однозначно и актуально: «Относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибиться, а можно либо мыслить его, либо нет» (1051b32). Наведение же начинается с двойственности и возможности, ибо «одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, *что есть* предмет и *есть* ли он» (1025b18). Форма ума в последнем отношении к объекту изначально не соответствует его сути. Несовпадение выражается в

неизбежной при этом пассивности ума: простую *вещь* с помощью восприятия не видят, а *показывают*; простую *сущность* как предпосылку не находят, а *принимают*. Видят же предуказанное двойственностью отдельно определенное сущее и находят по принципу дихотомии отдельно определенный род.

Непосредственность наведения — совсем не то же самое, что очевидность истины. Чувство истины неотделимо от знания. Предположительно, наведение осуществляется *воображением*, которое есть «нечто отличное и от ощущения, и от размышления», но «не возникает без ощущения, а без него невозможно никакое составление суждений» (427b14–16). В других терминах, лучше передающих характер равновесия и неравновесия в названных единствах, — истинность интуитивна, а наведение интенционально.

Наведение может иметь и более сложное содержание. Об отдельных составных вещах и сущностях «истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами» (1051b4–6). Но когда поставлен вопрос об отношении вообще связанного (действительного) и не-связанного (возможного), — взятых в качестве простых, но соотносительных категорий, — применяется наведение. Одноименность связности и действительности очевидна для сложных предметов: ведь осуществление какого бы то ни было нечто и есть оформление его материи, т. е. конкретное отделение и объединение субстрата потенциальной делимости. Можно приблизительно соотнести и пары понятий, поскольку при определении оформленного сущего материя называется родом, а форма — видовым отличием.

Но взятые сами по себе возможность и действительность как таковые логически *определить* не удастся, поскольку связываемое (материя, или род) и связывающее (форма, или видовое отличие) не имеют общего для них рода — они никоим образом «не сводимы ни друг к другу, ни к чему-то третьему» (1024b12). Определение сложных объектов как их «упрощение» лежит в другой плоскости приближения к адекватному пониманию их изначальной простоты, чем «примерное» наведение на нее. Поэтому не стоит сравнивать определение и наведение по различию вносимых ими изменений в простоту сказываний, т. е. отличать сложность суждения от сложности аналогии, рефлектируемой как умозаключение. Отметим только парадоксальную, но принципиальную неопределимость определенности, получаемой посредством наведения.

«И не следует для каждой вещи искать определение, а надо *сразу* замечать соответствие, а именно: как бодрствующее относится к спящему, так обработанное к необработанному. И в этом различии од-

на сторона *пусть* означает действительность, другая — возможное. Не обо всем говорится в одинаковом смысле, что оно есть в действительности, разве только в смысле соответствия одного другому; ибо одни относятся друг к другу, как движение относится к способности, другие — как сущность к какой-нибудь материи» (1048a37–b9).

2.1.2. Структура мгновенной связи в объекте наведения

Емкость момента схватывания («сразу — соответствие») долженствует («надо, пусть») и делает приемлемым объяснение наведения через редукцию времени в процессе познания или даже самого *воображения*, поскольку последнее есть некоторое «движение, возникающее от ощущения в действии» (429a2). Удостоверение в сути вещи исконно безвременно и временем не затрагивается. Никакое сведение временного действия ума к одноразовому акту не дает в итоге самого сказывания, но лишь наведение как пример его.

Наведение вообще предметно направлено, интенционально и разве только относительно интуитивно, или аналогично существенно. Среди тех значений $\epsilon\lambda\alpha\upsilon\omega\gamma\upsilon\acute{\eta}$, которые не прошли сквозь смысловой фильтр при переводе «наведения» как термина, некоторые способны поддерживать в его подоплеке диалектическую напряженность. Причем развитие таких действий, как «призыв на помощь» и «нападение», остается в пространственно-временных условиях, не онтологизируется. Аристотель задействует здесь субъективность в неотчетливой форме выражения: «то, что *мы* хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным» (1048a35). Связь формы ума с формой его предмета в случае наведения прерывиста, и невозможно говорить ни о рефлексивном тождестве, ни даже о последовательном мышлении.

Наведение снова оказывается близким к именованию истины лишь в той мере, в какой внимание направлено на саму связь отношения, как на его сущность, которую уже нельзя назвать «несоставной», но пока еще можно считать «неделимой». В дальнейшем, через раскрытие этой связи (а оно обязательно), предметность целиком, — которая есть сама суть бытия отношения не сводимых к одному роду категорий возможности и действительности, взятая сразу вместе со связываемыми привходящими примерами возможного и действительного, — входит в область потенциальной ошибочности как неверной связываемости. Усложненная форма ума и в этом случае не справляется с соответственно усложненным объективным содержанием. Можно сказать, что ум «рассеивается по пустякам».

Постараемся совместить в одном и том же объяснении сразу оба способа наведения и тем самым понять наведение как таковое. Для этого сначала, наоборот, раскроем понятие «сразу», в котором свер-

нута интенция сопоставления. Поскольку предстоит терминологически обобщить два типа непосредственности, мы должны разобраться по преимуществу в более сложном, комплексном наведении. Снятая сложность остается недостаточной сложностью: второй вид наведения формально представляет собой удвоение первого вида наведения в самом себе, хотя внешне остается неотличим от него. Тогда второй тип наведения как бы пропадает между двумя последовательными актами наведения первого типа, т. е. между двумя допускающими их моментами времени, оставаясь в то же самое время таким же, но предметно вдвойне наполненным моментом, что не соответствует самой моментальности.

Неоднозначность отвлеченного от течения времени, абстрактного (по своей сути почти в значении понятийного прошлого) момента была тщательно продумана Платоном²⁰. Аспекты «теперь» и «вдруг» поочередно появляются среди предметов обсуждения. «*Теперь*» — значит настоящее, *вечное*, актуальное бытие или единое: «Разве “есть” означает что-либо другое, а не причастность бытия настоящему времени? Настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует в настоящем, когда бы оно ни существовало. . . » (151e, 152e), — и далее, до вывода о том, что единое «было, есть и будет; становилось, становится и будет становиться. Возможно, значит, его познание и мнение о нем, и чувственное его восприятие. И есть для него имя и слово» (155d).

Аргумент от «теперь» применяется не во всяких обстоятельствах, но в особой сфере, названной в целом «абсолютное полагание единого с выводами для единого». Прежде чем переходить к выводам для иного, платоновский Парменид специально изменяет точку зрения на время и говорит о «третьем». Неподвижное присутствие момента времени заменяется его подвижным отсутствием. «*Вдруг*» отмечает начало всякого превращения и «лежит между движением и покоем, находясь совершенно *вне времени*» (156d). В среднем, изменяясь во многое иное и возвращаясь обратно в себя, единое «не имеет ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет» (157a).

2.1.3. Содержание связки в умозаключении аналогии: рефлексия наведения

Разобранные моменты «теперь» и «вдруг» проще всего совместимы друг с другом в «сразу» как таковом, первоначально отвлеченном от какого бы то ни было содержания наведения. Любые смежные моменты времени *качественно* делимы «третьим»: «вдруг» в качестве «между» изначально есть такое же «теперь», как и расторгнутые им

²⁰ См.: Платон. Парменид // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1994.

прошлое с будущим. Расположение вне времени, в противовес настоящему, находится при едином в течение всего его становления. Рассмотренные с другой, *количественной*, точки зрения: «теперь» — всегда «первое» от начала или конца последовательно многого, а «вдруг» — всегда «третье», также независимое от порядка среднее.

«Теперь» и «вдруг» сами собой выражают противоречие единого и многого иного. Это заключение позволяет восстановить содержание наведения, поскольку «надо сразу замечать соответствие» именно пар противоположностей: самопротиворечивая форма предполагает также и подобное по несогласию с самим собой содержание. Все примеры взаимоотношения возможности (многого, несвязного) и действительности (единого, связанного), приведенные Аристотелем, сводятся им к двум главным видам отношения: движения к способности и сущности к материи. Первое из них опосредовано «вдруг», необходимо расположенным между движением и покоем. Другая связь, сущности с материей, совершается всегда «теперь», принадлежащим в равной мере единому и многому.

Абстрагировать понятие наведения от двух разных ситуаций его применения намного проще, если заново усмотреть, как оно (актуализированное рабочее понятие) само собой проявляется в том, что наведение-именование двойственно по своим возможностям и поэтому нуждается в дополнении наведением-связыванием прежде всего для предохранения от распада своего внутреннего смысла. Способность обнаруживать посредством *чувственного восприятия* (одна из возможностей наведения-именования) *сразу две пары примеров* (функция наведения-связывания) должна быть признана *предпосылкой* (другая возможность наведения-именования) самого *наведения*. И наоборот, единое как действительное бывает только настоящим: интенция при всей своей противоречивости воплощается в определенную *интонацию*.

Продуктивность наведения доказывает его принадлежность к способности и силе *воображения*: само слово ἐπαυρόν значит также и «заклинание». Однако внушение превращает возможность в действительность только тогда, когда назначенное действие формулируется прямо в настоящем времени, будто бы имеющее место в реальности непосредственно сейчас. Если же вслед за наведением приказ подвергается дальнейшему обсуждению, он теряет первоначальную мгновенную власть над умом. Вот почему выбор по наведению часто отвергается как опрометчивый.

2.2. Функции воображения

2.2.1. Воображение как связь

Воображение есть опосредствующая способность (или сила) между ощущением и суждением *в восприятии* и между суждением и телодвижением *в деятельности*. В одном направлении оно определяется как «движение, которое не может быть без ощущения» (428b15), т. е. определяется по преимуществу ощущением, а в другом — «может быть и истинным и обманчивым» (428b17), т. е. всецело зависит от суждения. Не будучи по самому своему понятию простой способностью, — особенно в вынужденном сочетании восприятия с деятельностью, — воображение часто оказывается как не единственным, так и не прямым опосредствованием друг с другом фактов внешней реальности и фактов реальности внутренней.

В каждом отдельно взятом одностороннем движении — рефлексии чувства или воплощения вымысла, — бывает заблуждение, конкретно следующее. Для первого крайнего термина: «Благодаря тому, что представления сохраняются в душе и сходны с ощущениями, люди во многих случаях действуют сообразно этим представлениям — оттого, что их ум подчас затемняется страстью или болезнями, или сном» (429a4–8). Для другой крайности: «Движут по крайней мере две способности — стремление и ум, если признать воображение своего рода мышлением. А именно, ум, размышляющий о цели, т. е. направленный на деятельность» (433a9–14). Но в конечном счете «первое из всего движущего — предмет стремления: ведь он-то и движет, будучи неподвижным, в силу того, что его мыслят или воображают» (433b12–13).

Можно косвенным образом переопределить стремление как *практическое наведение* на том основании, что «без воображения не может быть способности к стремлению. Всякое же воображение связано либо с разумом, либо с чувственным восприятием» (433b28–30). Наведение также «исходит из сути предмета, в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом — принимая ее как предпосылку» (1025b11–12). Об ошибочности наведения в практическом употреблении и его бесполезности по большей части сказано достаточно.

2.2.2. Воображение как разрыв и движение

Поскольку одно и то же воображение — в совокупности своей деятельности и пассивности — и разделяет, и связывает, то, взятое как таковое, оно само будет противоречивым понятием. Если же воображение должно соответствовать своему понятию (а иное предположение абсурдно), то осуществляться как противоречие оно может только во времени. Следовательно, и наоборот, как это всегда получается во внешнем рассмотрении. «Бывают противоположные друг дру-

гу стремления, а это случается когда разум противостоит желаниям, происходит же это у тех, кто обладает *чувством времени*. По виду движущее едино — это способность стремления как таковая (предмет стремления), по числу же движущих много» (433b5–13).

Итак, воображение есть *движение* души и причина *тело-движения*: «Нечто, приведенное в движение, само может привести в движение другое, воображение же есть некоторое движение» (428b10–11). Но стремление может быть направлено только на тот предмет, который ощущается. Поэтому окончательное определение воображение со стороны объекта гласит: «Оно есть движение, возникающее от ощущения в действии» (429a1). При этом воображение нельзя редуцировать к течению непосредственного ощущения. «А именно, ощущение есть или возможность, или действительность, например зрение и видение; представление же возникает и при отсутствии того и другого, например в сновидениях» (428a6–8). Конечно, речь идет не о том, что сон происходит без помощи зрения и не является видением, но лишь о том, что в нем не работают категории возможности и действительности.

2.2.3. Отношение ума к воображаемому — колебание воображения

Воображение, будучи самопротиворечивым, вызывает не только противоречие в поступках, но и противоречивое отношение к самому себе со стороны ума. «Размышляющей душе представления как бы заменяют ощущения. Утверждая или отрицая благо или зло, она либо избегает его, либо стремится к нему» (431a15–16). Но если говорить не о довлеющем предмете воображения, а о нем самом, то «оно есть состояние, которое находится в нашей власти (ибо можно наглядно представить себе нечто)» (427b18). Поэтому окончательное отношение к воображаемому как таковому со стороны ума нейтрально: «при воображении у нас такое же состояние, как при рассматривании картины, на которой изображено нечто страшное и успокаивающее» (427b23–24).

Особого обсуждения заслуживает тот факт, что «представления большей частью ложны» (428a12), ведь именно *вымысел* (онтологизированное воображение, или «натяжка в предположении») приводится в пример ошибке в сути вещи привходящим образом. «А бывает это вот от чего. Во-первых, ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, истинно или ошибочно в самой незначительной степени. Во-вторых, имеется ощущение того, что сопутствует такому воспринимаемому как *привходящее*; в этом случае уже возможны ошибки. В-третьих, имеется ощущение *общих свойств*, сопряженных с теми предметами, которым присуще то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством; например, *движение и величина*, кото-

рые сопутствуют ощущаемому и в отношении которых больше всего возможны ошибки при чувственном восприятии» (428b17–25). Ошибка в несоставном возникает тогда, когда вмешивается воображение. Простая вещь оказывается тогда привходящим свойством, а простая сущность, соответственно, — общим свойством.

2.3. «Движение движения» привходящим образом

2.3.1. Становление воображения и не-субстанциальность движения

Воображение ошибается более всего в некоторой «движущейся величине» чувственно воспринимаемой вещи, имеет движущийся предмет и само есть движение. Ошибка в величине вещи (главный вопрос: единое или многое) должна быть в каком-то смысле «движением движения». Страдательное движение величины в крайних формах — это движение от единого ко множому и обратно, т. е. уничтожение и возникновение чувственно воспринимаемой вещи, которые уже не являются движением в собственном смысле, не будучи изменением из субстрата в субстрат, но связывая субстрат с несубстратом положительным или отрицательным образом. Если брать движение как среднее состояние между этими двумя крайностями превращения, оно должно противоречить самому себе, быть сложным и фиксироваться наподобие составного нечто. Абстрактное рассмотрение сводит свой предмет к чистому становлению, снятому в наличное бытие вообще, как это и происходит в диалектической логике сферы бытия, согласно Гегелю.

Но Аристотель говорит конкретно: «Движение же не бывает помимо вещей» (1065b7), поэтому подчиненное движение не может быть субстратом ни в каком смысле в силу своей незавершенности и неопределенности. *Незавершенность* присуща ему по определению как «изменению из одного субстрата в другой субстрат» (1068a4), и оно всегда находится между субстратами, уже уничтожая один и тем самым еще только создавая другой. «Причина же того, что движение кажется *неопределенным*, состоит в том, что его нельзя отнести ни к возможности сущего, ни к действительности сущего; не закончено то сущее в возможности, осуществление которого есть движение» (1066a13–22). Движение окончательно определяется как «осуществление сущего в возможности как такового... когда оно *действует не как таковое*, а поскольку оно может быть приведено в движение» (1065b16,23). Содержательное движение, движимое воображением, не получает никакого *ускорения*, или «движения движения».

2.3.2. «Движение движения» в двух смыслах

Хотя само по себе объективное движение никогда не описывается в терминах возможности и действительности, их можно предциро-

вать обоим субстратам — не как движущему и движимому, но как из которого и в который происходит движение — произвольно и в разных смыслах. В основном значении осуществления возможность становится действительностью. Но движение, подобно привходящему, «называется некоторым количеством и непрерывным, поскольку делимо то, свойства чего они есть» (1020a29). Тогда действительностью будет момент самого движения. «Движение измеряют простым и наиболее быстрым движением, так как оно занимает наименьшее время; поэтому за начало и меру берется такое единое» (1053a8–10). В этом смысле первый субстрат уже движется, служит мерой, един, а значит и действителен; второй субстрат еще неизмерим и только возможен.

Если соотнести пару субстратов непосредственно с парой движущего и движимого, то же самое отношение будет выражаться несколько иначе. «А что движение находится в движущемся, это ясно, ибо оно его осуществление посредством того, что приводит в движение, так что действие у обоих в равной мере одно, хотя *бытие у них не одно*» (1066a27,32,34). Движение не служит существенным единством движущего и движимого, не есть их действительность и форма. Однако движение также не является общим родом для движущего и движимого, не есть их материя и возможность. Итак, движение как таковое ни в каком смысле не есть ни возможность, ни действительность; поэтому оно само не может и переходить от возможности к действительности, т. е. осуществляться как нечто составное из материи и формы. Следовательно, движение не бывает движущимся субстратом, но всегда неподвижно.

Тем не менее Аристотель допускает к рассмотрению другой вариант: «Движение движения могло бы означать, что какой-нибудь другой субстрат переходит из одного изменения в другой вид. Но это невозможно, разве только привходящим образом. Если было бы изменение изменения, то пришлось бы идти в бесконечность» (1068a21–23). «Движение движения» только мыслимо и лишь как *смена значений* возможности и действительности для первого и последнего субстратов «подвижного» движения. Как всякое софистическое допущение, *воображение «движения движения»* требует нарушения закона противоречия. Для этого подходит сфера рефлексивной феноменологии, где только замеченное Аристотелем «привходящим образом» возводится в рефлексированную случайность, которая сама есть вышеуказанная смена значений возможности и действительности в форме «непосредственного единства возможности и действительности»²¹.

Тогда и движение становится рефлексивным, т. е. движется, и с самого начала оно само есть видимость того основания, в котором долж-

²¹ См.: *Аристотель*. Метафизика.

но разрешиться противоречие его рефлексии. Аристотелевский замысел движения как приводящего количества в абсолютной рефлексии реализуется таким образом, что «в целом сущность есть то, чем было количество в сфере бытия: абсолютное безразличие к границе» [6], но сверх того не оставляющее вовне ничего приводящего. Гегель устанавливает соотношение движения рефлексии с основанием в поле деятельности воображения. «Рефлексия — это чистое опосредствование вообще, основание — это реальное опосредствование сущности с собой. Рефлексия, движение ничто через ничто обратно к самому себе, просвечивает в ином; но так как противоположность в этой рефлексии еще не обладает самостоятельностью, то ни первое — просвечивающее — не есть положительное, ни иное — то, в чем оно просвечивает, — не есть отрицательное. Оба суть *субстраты одной лишь силы воображения*: они еще не соотносятся с самими собой»²².

2.4. «Выбор выбора» приводящим образом

«Движение движения» как прототип для представления об ускорении мысли позволяет перейти к вопросу об эффектности и эффективности поступка в этике и поэтике Аристотеля. Вымысел предстает здесь как замысел поступка. Рассмотрим выбор, случайный по преимуществу, направленный лишь на поддержание функциональности способности к решению. С одной стороны, выбор есть *движение* поступка, причем движение в строгом смысле, как переход из возможности в действительность. С другой стороны, осуществление *поступка* вообще не описывается в категориях возможности и действительности. Неопределенной остается вероятность случайного выбора самого выбора и его влияние на способ сказания о задержанном им поступке. Движение не есть возникновение или уничтожение: смысл поступка ни продуцируется, ни снимается в его осуществлении. Само движение поступка, или выбор, также является целью, но имеет целевой причиной суть дела в своем основании. Поступок предположен, а выбор происходит как узнавание, т. е. как «перемена от незнания к знанию» (1452a31)²³ под воздействием сути дела, которая есть чистая действительность, и с ее последствиями приходится сталкиваться постоянно. Но в многократном подтверждении выбора подобная реализация *не срabатывает* как начало и конец осмысления поступка, — как установление смысла при ближайшей проверке, годится ли такая реальность, а не как отражение законченного опыта. Одного движения поступка недостаточно для его осуществления среди творящегося вокруг.

²² См.: Гегель Г. В. Ф.. Наука логики. Т. 2.

²³ Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1983.

Перемена мест для испытания происходит в области совпадения существенного и несущественного, намеченной наложением сфер влияния их причин. «Стечение обстоятельств и замысел имеют отношение к одной и той же области: ведь выбор не осуществляется без замысла» (1065a30–33). Замысел есть лежащая в основании выбора, искомая суть дела. Поскольку «сознательный выбор имеет дело со средствами к цели» (1111b27) [14], он опосредованно обращается к своему основанию, позволяет продублировать исходную основательность путем откладывания ее неизбежности. Полученная заикленность «выбора выбора» аналогична «движению движения» привходящим образом. Субстратом встречного движения будет деятельность самой сути дела по первому выбору. Но *случается*, что средства становятся важнее цели. Такие шаги срываются, если начать искать смысл прямо во время действия. Выбор изменяется подручными средствами: поступок повторяется снова и снова, поскольку все, что ему препятствует, его же и обогащает.

Даже простой выбор по определению имеет в себе «движение движения», но непосредственное и неразличное, лишь раздвоенное тавтологичным названием его направлений, причем в одну сторону. Выбор есть «стремящийся ум, или осмысленное стремление, — ум, движимый стремлением, или стремление, движимое умом» (1139b4–7) — один *порыв*. Рефлексия блокирует выбор: опосредствует его самим собой и заикливает. Действовать можно, только приняв окончательное решение и больше ни о чем не задумываясь. Но выбор должен быть продолжением обучения, построенного следующим образом: «Наведение — это исходный принцип, и он ведет к общему, а силлогизм исходит из общего. Человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны. Если же принципы ему известны не больше вывода, он будет обладать наукой только привходящим образом» (1139b28–39).

Выбор, имеющий дело со средствами к цельности своей существенной основы, научен, ведь средство всегда есть средний термин в некотором умозаключении. Суть дела, в которой совпадают начало и конец выбора, допустимо понимать как нечто общее у наведения с силлогизмом, где периодически повторяется реальное обладание знанием. Напротив, идеально опосредованный в себе замысел, постоянно снимающий различие между силлогизмом и наведением (для поступка по воле судьбы — между толкованием и гаданием), порождает выбор самого себя, поиск выхода в безвыходной ситуации. В выборе *напоказ* различия между умом и стремлением различима как возможность «движения движения». Когда накапливается опытность и умение, выбор становится опытным или пробным не самопроизвольно, а по решению. Но

искусственный выбор *поневоле* разлагается: ум, движимый стремлением, применяет только наведение, а стремление, движимое умом, опирается только на силлогизм — ситуация безразличия, когда «принципы известны не больше вывода». Без веры «выбор выбора» направлен на сущность только приводящим образом. Идеально цель включает в себя оба крайних термина. Реально средство содержит цель, удвоенную подтверждением. Из доверия к везению на средства научность сводится почти на нет, и выбор затрудняется в выборе.

Неизбежно повлияет на способ сказания, если мы будем обращать внимание больше на случай в выборе, чем на сам выбор. «Сказания бывают простые или сплетенные, ибо и действия, подражания которым они представляют, бывают именно таковы» (1452a13–14). Случайность выбора вносит в действие необходимость последующего *перелома* — «перемены делаемого в свою противоположность» (1452a22–26), и лишает сказание простоты. Вначале выбор отождествляется с узнаванием, часто сопутствующим перелому. «Выбор выбора» ненаучен и отталкивает узнавание будущего, предвосхищая перелом в самом предназначении. Внешне это похоже на стечение обстоятельств и вынуждает к самооправданию. «А так как трагедия есть подражание действию не только законченному, но и внушающему сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно оказывается следствием другого (такие события кажутся не случайными), то и наилучшими сказаниями будут именно такие» (1452a1–12).

Добиться очевидности для самого себя того факта, что вызов судьбы и вызов судьбе совершенно непреднамерены, — значит и в сфере практической философии осмыслить и проработать кажимость как стихийность.

А. Л. САВЕЛЬЕВ

УЧЕНИЕ ДРЕВНИХ ДИАЛЕКТИКОВ О ВИДАХ И ЧАСТЯХ РЕЧИ

Вот уже около четырехсот лет содержание традиционной «школьной логики» укладывается в привычную схему «понятие–суждение–умозаключение». Как известно, традиция эта во многом определяется «Логикой Пор-Рояля», в свое время весьма популярной. Однако ни у средневековых, ни тем более у античных логиков мы не найдем аналогий этой схеме. Структура логического знания определялась тогда