[97] Ibid. P. 117. См.: *Kenny A.* Op. cit. P. 68; *Scarrow D. S.* Op. cit. P. 28.
[98] *Быховский Б. Э.* Указ. соч. С. 98.
[99] *Кондильяк Э.* Соч. Т. 2. С. 498—499, примеч. 73.
[100] *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 28.
[101] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 291.
[102] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 550, 570.
[103] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.
[104] См.: Там же. С. 374. Необходимо отметить, что в философии диалектического материализма термин «субстанция» употребляется в двух значениях: в значении бытия «само по себе» (как денотатный синоним материи), т. е. «вещи в себе», и в значении сущности вещей и явлений, сущности природы и даже сущности материи. По словам В. И. Ленина, субстанция в этом смысле есть «важная *ступень в процессе* развития *человеческого познания* природы и *материи*» (Там же. Т. 29. С. 142. См. также: Т. 18. С. 277, 284 и др., примеч. 33).
[105] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 26.
[106] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 189.
[107] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 140. См. также: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 29.
[108] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 23.

ДИСКУССИЯ ПО ПРОБЛЕМЕ «ФОРМЫ ФОРМ» АРИСТОТЕЛЯ: ОТ ГЕГЕЛЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ

Г. М. Адельшин

Представляется бесспорным сходство позиций Аристотеля и Гегеля в таких пунктах, как: 1) принцип «теоретической жизни» Ума и «жизни» спекулятивного понятия; 2) тождество субъекта и объекта в Уме или абсолютном духе [1]; 3) целесообразное устройство Космоса и бытия [2]; 4) сознательное отношение к философии как к доказательной науке [3]; 5) необходимость отыскания «начала» науки и мира [4]; 6) неподвижная фигурность умозаключения и диалектический схематизм понятия (логичность науки и формула троичности); 7) отношение к форме (εἶδος, Gestalt) как к идее вещи, человека или сознания (духа). Вызывают сомнения (и споры) возможность отождествления аристотелевского мышления и мышления мышления с гегелевским самосознанием и понятием [5], сходство психологических теорий Аристотеля и Гегеля, в частности сходство гегелевской «спекулятивности» с «конкретностью» и аристотелевской «энтелехией» [6]. Представляется неверным настаивать на фундаментальном отличии (обусловленном свойством «свободы») гегелевского духа от античного [7], хотя, с другой стороны, вообще неясно, на каком основании можно сравнивать более чем двумя тысячелетиями исторически разделенные системы: не считать же в самом деле влияние Аристотеля на Гегеля следствием действия «философских языковых инстинктов» [8].

© Г. М. Адельшин, 1990

Стержнем, вокруг которого происходили и происходят бесчисленные споры по поводу философии Аристотеля, является аристотелевский принцип Ума, формы форм (εἶδος τῶν εἰδῶν). В данной статье приводятся основания для утверждения, что в процесс историко-философского развития этот принцип трансформировался в гегелевский принцип логического начала — «чистого бытия» (духа). В этой связи наибольший интерес представлял бы разбор работ Мари-Доминика Филиппа О. П. (Marie-Dominique Philippe O. P.) и Х. Зайдля (H. Seidl) (см. сн. 1 и 4). В результате обсуждения четырех основных положений Х. Зайдля удается указать на четыре проблемы, которые, по-видимому, неизменно сохраняли актуальность в процессе развития философии (четыре историко-философских *инварианта*). Эти инварианты раскрывают *структуру* принципа формы форм в историко-философской рефлексии.

Проблематично прямое сравнение аристотелевского «мышления» с гегелевским «самосознанием»: ведь в последнем наличествует в том числе и «экзистенциальное» содержание (см. главу о «несчастном сознании» «Феноменологии духа»). Такое рассмотрение не является историчным [9]. Опрометчиво и сравнение теоретического (т. е. созерцательного) мышления со спекулятивным (т. е. порождающим реальность) понятием, как и вообще любое сравнение, в основании которого лежит гегелевская «Энциклопедия философских наук» (а не «Феноменология духа» и «Наука логики»): при этом не затрагиваются самые глубокие слои влияния Аристотеля на Гегеля. В частности, гегелевские «спекулятивность» и «конкретность», означающие действительность понятия, тогда отождествляются с аристотелевской «энтелехией», означающей действительность материи. По-видимому, близость Гегеля к Аристотелю следовало бы отыскивать где-то на путях развития Гегелем взгляда на природу «негации» и «индивидуальности» [10]. При этом аристотелевские воззрения носили для Гегеля характер «идеала» [11].

Х. Зайдль в целом характеризует зависимость гегелевских воззрений от аристотелевских как органическую: последние для первых играли роль зародыша, ростка (Samen, Keim, der keimhafte Ansatz).

Во-первых, Х. Зайдль указывает [12], что аристотелевское (различие и) тождество νοοῦν и νοούμενον (мыслящего и мыслимого) Гегель интерпретирует в плане развития отношения субъекта и объекта (от объекта к субъекту: духу и тождеству субъекта и объекта — истине). Относительно такого *общего* утверждения следовало бы заметить следующее. Платоновско-аристотелевское отношение объекта и субъекта — это (исторически) специфическое отношение, и прежде всего отношение «зримого» и «зрителя» [13]. Точно так же специфично и субъект-объектное отношение в немецкой классической философии, и его необходимо понимать в развитии от «самосознающего» к «духовному» (через принцип Я и тождество субъекта и объекта). Зрительное отношение

субъекта и объекта — это то новое, что внесли в философию Платон и Аристотель и что зафиксировано в учении об εἶδος как «идее» и «форме». В процессе историко-философского развития (Гегель бы сказал: в процессе развития духа) содержание εἶδος постепенно выхолащивалось и (несмотря на отчаянную защиту чистоты и возвышенности платоновских идей, проведенную Кантом) свелось для Гегеля к вульгарному «виду» (в противоположность «роду»), имеющему, однако, достоинство «определенной всеобщности» или даже самой «определенности мысли». Тоска по идеальному как «зримому» (или «зрящему») мышлению сохранилась в немецкой классической философии в форме проблем [14]; идей разума, интеллектуальной интуиции, спекулятивного разума. Историко-философское отрицание (развитие) содержания εἶδος нашло свое выражение в кантовском антиномичном тождестве (или различии) субъекта и объекта как «трансцендентальной (т. е. неизбежной) видимости» и гегелевском различии субъекта и объекта (или, если угодно, мыслящего и мыслимого) как диалектической видимости — рефлексии (см. начало второго тома «Науки логики»). Тождество субъекта и объекта возможно для Аристотеля ровно настолько, насколько возможна βίος θεωρητικός (теоретическая, или созерцательная, жизнь). Эту жизнь, для Аристотеля, вполне ведет один лишь Ум. И эта умозрительная жизнь вполне соответствует гегелевской «жизни» спекулятивного понятия (спекулятивного разума). «Теоретичность», или «спекулятивность», принципов познания вовсе не означает, однако, что эти принципы таковы же для Аристотеля и Гегеля по своему происхождению или своему применению, не означает, что авторы этих принципов находились вне духа своего времени или были избавлены от трагических противоречий жизни. Речь может идти только об определенной (сходной) интерпретации исторических событий Аристотелем и Гегелем. Тождество (условное или безусловное) субъекта и объекта в социально-этической области не есть знание, но лишь благодаря особым сложившимся историческим и историко-философским обстоятельствам оказалось для Аристотеля и Гегеля подчиненным знанию.

Во-вторых, Х. Зайдль полагает, что аристотелевская диалектика δύναμις — ενέργεια, т. е. теория движения как реализации возможности, послужила образцом для теории развития гегелевского абсолютного духа от абстрактной всеобщности (материи) в-себе-бытия к конкретной действительности для-себя-бытия [15]. Здесь сразу надо отметить, что для Аристотеля (в отличие от Платона при построении «Тимея») не существовало одной общей материи: материй ровно столько, сколько различных форм вещей и их движений [16]. Точно так же для Гегеля существует много «самостоятельных материй», а об одной материи в плане шеллинговской «неразличимости» (Indifferenz) и платоновско-аристотелевской «первой материи» он говорит в одном месте: о диалектике меры и безмерного в конце первого тома «Науки логики». Напротив, гегелевские формообразования духа (Gestalten) имеют всякий

раз (подобно аристотелевским формам и индивидам) свои особые тело и материю. Но «оформления материи» Аристотеля суть эмпирические движения: они повторяются (воспроизводимы). А гегелевские «снятия» (Aufheben) историчны и невоспроизводимы. Поэтому трансисторическое отношение гегелевского духа (Für sich) к аристотелевскому Уму (An sich) не может быть ничем иным, как лишь, отношением идеала. Основания для такого отношения заключаются в следующем. Аристотелевский эйдос представляет собой прямую сумму эмпирических событий (ощущений), границу вещи в пространстве и времени, ее «судьбу». Такая Судьба в соответствии с античным мироощущением и мировоззрением воспроизводима, а античная личность не доходит до христианского ощущения (Филон Александрийский) и понимания (Фома Аквинский) себя как уникальной, абсолютно единичной и невоспроизводимой. Можно сказать, что для Аристотеля человеческая личность есть не что иное, как особая форма, воспроизводимая индивидуальность [17]. Гегель точно так же не признает разрозненного и греховного единичного. Однако таковое единичное для него — человеческие жизни и судьбы. Для Гегеля Gestalt — прямая сумма исторических событий, сумма единичных личностей («индивидов», «несовершенных образов духа») — «истина всех способов сознания», всеобщий индивид. Поэтому античные «прекрасная индивидуальность» и «идиллический характер», выражающие собою особую, исторически сложившуюся цельность античной личности, представляют собой идеал для гегелевского духа (в котором такая цельность является проблемой). С точки зрения диалектики единичного—особенного—всеобщего аристотелевский Ум (как первый и основополагающий образ духа, Gestalt) и гегелевские Gestalten — это особенные формообразования (в противоположность всеобщему развитию в логических категориях). Для Аристотеля основой жизненности является душа или, точнее (так как душа смертна, а ее разумная часть вечна), индивидуальный ум; для Гегеля основа жизненности — дух, а душа — «сон духа». При условии таких уточнений можно принять утверждение Х. Зайдля, что Аристотелев Ум есть в-себе-бытие гегелевского духа. Но как раз большее влияние [18] при формировании гегелевских воззрений оказала непосредственно «энергийная» сторона аристотелевского Ума (так сказать, сторона для-себя-бытия). Аристотелевский Ум, чистая энергия и энтелехия (т. е. чистая действительность) есть идеал, образец бытия (которое подражает ему как «судьбе» в согласии с теорией «мимезиса»). Гегелевский Разум есть, напротив, «вся действительность» (Wirklichkeit). Но в аристотелевском образце реализуется идея как бесконечное в конечном: всякая форма связана с конечной вещью, да и сам Ум вечно действует в конечном теле — Космосе. Аристотелевская концепция бесконечности как «идеального индивида» вошла в гегелевскую «Логику» под названием «качественная бесконечность» (ее качеством, по Гегелю, служит «идеальность», а образом — замкнутый круг, окружность); принцип идеа-

лизма для Гегеля выражен в положении «конечное — идеально» (das Endliche ideell ist) [19]; еще в диссертации «Об орбитах планет» Гегель формулировал идею как «синтез бесконечного и конечного» [20].

В-третьих, Х. Зайдль полагает, что аристотелевские τέλος ἐντελέχεια — это для Гегеля «понятие как цель» [21]. Далее, Х. Зайдль связывает аристотелевский Ум, чистую энтелехию, цель, с Благом (das Gute) и ссылается на два знаменитых аристотелевских объяснения (см. Метафизика XII 7 1072 в 3 1072 а 26) того, как перводвигатель движет всем: как предмет любви любящего (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον) или как предмет желания и предмет мысли (κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ορεχτὸν καὶ τὸ νοητόν). Х. Зайдль ссылается на них как на аристотелевскую «психологическую метафору» [22]. Однако одной лишь ссылки на «метафору» тут недостаточно. Указывая на эстетико-этический характер работы перводвигателя, Аристотель подчеркивает, что в перводвигателе осуществляется такое же слияние и взаимопревращение причин (конечной — в движущую, материальной — в формальную) и, далее, слияние и взаимопревращение теоретической и практической идей, какое происходит в аристотелевском нравственном «поступке», где «благополучие» заключено в самом поступке (а не во внешней цели). Эти взаимопревращения указанных причин и идей, необходимые для успешной работы перводвигателя, отчетливо прослеживаются в VI и X книгах «Никомаховой этики». Благо или блаженство только сопутствуют цели нравственного поступка, но уж, во всяком случае, не есть цели для человека, если мы желаем считать человека прекрасно-добрым, а поступок — прекрасным (принцип калокагатии, см.: Евдемова этика VII 15). Все люди согласны в том, что конечной целью поступков является счастье (ενδαιμονία), но оно означает «деятельность» сообразно добродетели, а лучшая деятельность происходит в душе сообразно лучшей части души: таким образом, это теоретическая деятельность (Eth. Nic. X 7 1177 a 12—18). Иными словами, для Аристотеля совершенная цель — σοφία — мудрость (а Благо, как и для Канта, подчинено добродетели [23]). Мудрость для Аристотеля — единственное, что уравнивает человеческое и божественное (Eth. Nic. X 7 1177 в 25—30 1177 a 15—16; VI 13 a 1—10). Поэтому и деление знания на человеческое и божественное [24] вряд ли непосредственно применимо как при рассмотрении аристотелевской и гегелевской систем по отдельности, так и при рассмотрении их в соотношении преемственности. Мудрость «первой философии», так же как «чистое бытие» духа (или понятия) для Гегеля (начало «Науки логики») есть нечто божественное. Но это божественное характеризуется именно тем, что в нем теологическая и онтологическая идеи пересечены: находятся во взаимных переходах и превращениях. Все другое содержание идеи — эстетическое, этическое, социально-политическое, физическое — сосредоточено между этими двумя чистыми — божественным и бытийным — уровнями, диалектически слитыми (благодаря чему Аристотелю и

Гегелю удается систематическое осмысление всех областей, доступных для философского познания). Поэтому следует заметить, что в основании познания у Аристотеля, как и у Гегеля, лежит (понимаемый этими философами различно) абсолютный субъект. Это же видно и из последней литературы по этому вопросу [25]. Деление познания на человеческое и божественное вызвано различением познания не по его форме (что можно было бы отнести к характеру «знания»), а по его объекту (и соответствующему этому объекту субъекту), т. е. имеет не собственно гносеологический, а онтологический характер.

В-четвертых, Х. Зайдля интересуют труднейшие аристотелевские проблемы из III 4 429 b 22—29 «О душе»: испытывает ли (претерпевает ли) что-либо Ум в процессе мышления (или активен Ум, а не предмет, который он мыслит)? И мыслит ли Ум самого себя, а в таком случае либо он оказывается в каждой мыслимой им вещи (все вещи оказываются «умными»), «едино ведь мыслимое по виду», ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει (429b 28)? Либо Ум сам есть мыслимое наряду со всем прочим мыслимым? Или Ум мыслит себя по-другому? Х. Зайдль формулирует эти вопросы в форме двух апорий: 1) о «страдании» Ума в процессе мышления, 2) о самопознаваемости Ума [26] — и справедливо указывает [27], что аристотелевское решение их заключается в установлении «динамической» природы Ума (429b 29—430 a 8) и того, что «одно и то же мыслящее и мыслимое у того, что не имеет материи». Но при этом Х. Зайдль не указывает, в *чем состоит* это аристотелевское решение. А ведь в строках 429 b 29—430 a 8 не очевидно *ни одно* из аристотелевских предложений в контексте целого решения [28]. Далее Х. Зайдль критикует гегелевское понимание мысли мыслей и мышления мышления во фрагменте Met. XII 9, 1074 b 33—35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστινἡ νόησις νόήσεως νόησις. Гегель переводит: der Gedanke ist, *der* Gedanke des Gedankes. Х. Зайдль считает необходимым переводить: die Vernunfterkenntnis/aktualität ist Vernunfterkenntnis der Vernunfterkenntnis/aktualität [29]. Однако Гегель вполне последователен в своих действиях: ведь Аристотель говорит о мышлении как о наисильнейшем, превосходнейшем (κράτιστον), хотя и не то, что «мысль есть вся и всяческая истина», как это было бы желательно Гегелю [30]; иными словами, Гегель относится к Уму как к идеалу. Для Гегеля именно и только «у Платона, а главным образом у Аристотеля, мысли были сделаны предметом самостоятельного рассмотрения; этим начинается их познание» [31]. Правда, Аристотель вовсе не был обязан понимать мышление так, как его впоследствии понимал Гегель. Но как же понимал мышление Аристотель? Было бы чрезвычайно затруднительно охарактеризовать это в полном объеме. Однако легко можно указать на необходимое условие мышления, модификацию знаменитого «принципа непротиворечия» (Met. IV 3 1005 b 19—22; IV 4 1006 a 3—6): ни мышление, ни речь не возможны, если при этом не мыслится что-то одно (οὐσὲ γὰρ ενσέχεται ὑοεῖν μὲ νόοῦντα ἓν, 1006 b 10 Met. 1006 b 5—

11). Из этого следует другое, чем у Х. Зайдля, (негносеологическое) понимание аристотелевского положения о «единстве мыслимого по виду». Для Аристотеля возможность Уму мыслить себя означает возможность быть самим собой: мышление составляет способ бытия Ума, а также суть его бытия и идею («вид») его бытия [32]. Несмотря на всю важность абстрактного мышления для Аристотеля, приходится отказаться от той мысли, что аристотелевские «ноэмы» представляют из себя нечто абстрактное, а не идеально-созерцательное [33]. Для Аристотеля бытие, сущность и понятие (εἶσός) неразличимы, в то время как для Гегеля они *сначала* диалектически противоставлены, а затем диалектически слиты. Но если учесть онтологический характер мышления как формы «оформления материи» [34], то пропадает отличие «страдающей» в процессе восприятия души от активно формирующего формы Ума: как рука есть орудие орудий, так и Ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого, ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν (De anima III 8 432a 1—3). Таким образом, вряд ли проблему аристотелевского мышления мышления можно понимать в отрыве от онтологической проблемы формы форм (εἶδος τῶν εἰδῶν). Собственно, так и поступали во всей последующей истории философии (когда, скажем, Ансельм формулировал, что «то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать в одном лишь интеллекте, in intellectu solo»). «Страдание» Ума сохраняется лишь как «оформление», как «страдание» самих мыслимых материальных вещей (429 b 29—31), ведь они суть мыслимое только «в возможности» и Ум им не присущ, разве что лишь «в возможности» (429b 5—7). Дуализм аристотелевской концепции Ума, заключающийся в том, что формы как будто бы повторяются дважды: один раз в Уме, другой раз в вещах, — это дуализм материи, а не формы. Этот дуализм есть «в возможности» дуализм, а «в действительности» — монизм. Все вещи и люди суть в известной мере только возможности по отношению к (божественной) действительности. Поэтому все они присущи Уму (429b 7—8) [35]. Происходящее, сущее, подражает или аналогично («пропорционально») сущности, Уму, благодаря теории «мимезиса». Здесь, однако, следует более четко разграничить аристотелевскую традицию от платоновско-неоплатоновской традиции (чего также не делает Х. Зайдль). Платоновские ипостаси Единое—Ум—Душа иерархийно расположены, или, как писал К. Маркс, «νοῦς расширяется в царство идей». У Аристотеля же принцип единства и принцип самодвижения (принцип души) включены в один — Ум в качестве идеальных моментов. «У Аристотеля, — писал далее Маркс, — этот процесс снова рассматривается в своей индивидуальности, которая, однако, теперь оказывается действительной индивидуальностью, выражаемою в понятиях» [36]. Итак, в соответствии с тем, что уже говорилось, Ум как страдающий есть только «в возможности», в действительности он активно формирует все формы, в том числе и форму ощущения. Далее, то, что Ум может мыслить сам себя, означает, что он должен быть оформлен, быть

формой наряду с другими формами (430a 1). Но таким образом он мыслит именно *себя*, т. е. все оформления материи, в том, что касается их формы, в единстве. При этом единичное, разрозненное следует понимать как только «в возможности», а в действительности как «индивидуальное», неделимое, как синтез единичного и всеобщего. Или: душа смертна «в возможности», в действительности же (как Ум) бессмертна. Ум, мыслящий сам себя, т. е. видящий, оформляющий свои действия в их целостности (а эти действия — мышление вещей как их «оформление»), находится в ряду всего мыслимого (430a 1) не как еще одна вещь (напротив, он лишен тела и вообще есть ничто до того, как помыслит, 429a 22—25), а как еще одна форма. Так Аристотель решает проблему, мыслит ли и как Ум мыслит самого себя.

Иными словами, аристотелевский Ум мыслит себя только потому, что он есть перводвигатель — общий принцип мышления и движения. Но так как движение, по Аристотелю, — это оформление материи, реализация (ἐντελέχεια) возможности, то Ум — форма всех оформлений материи, или реализация всех реализаций материи. Форма (εἶδος) здесь есть энтелехия, единство синтеза всех разрозненных ощущений в одной целостности, душа вещи, или, точнее, в ней и Ум, и даже единство ума и души (τὸ τί ἦν εἶναι) — то, что́ стало быть (что́ именно стало быть), или же «что́йность», как переводит этот аристотелевский термин А. Ф. Лосев [37]. В таком случае Ум вместе с рационалистической концепцией Бога как «совокупности всей реальности» (восходящей к ансельмовской проблеме онтологического доказательства бытия Бога) попадает под огонь критики Канта и в результате умещается в одну из рубрик кантовской таблицы категорий ничто. Но для Гегеля не только «совокупность всех реальностей» есть ничто, «совокупность всех отрицаний», но и, наоборот (в значительной мере благодаря Аристотелю), «совокупность всех отрицаний», чистое ничто, есть «совокупность всех реальностей», чистое бытие (первый пункт «Науки логики»). Сущее «в духе» инвариантно по отношению к отрицанию, так же как аристотелевский (материальный) субстрат движения инвариантен по отношению к противоположностям (ведь он есть «в возможности и это, и то»). Таким образом, проблема аристотелевского начала «мышления мышления» и «формы форм» для Гегеля (историко-философски) трансформировалась в проблему «чистого бытия», начала в стихии «чисто себя мыслящего мышления», имманентно участвующего во всем саморазвитии логических категорий в понятие, природу и дух.

Аристотель и Гегель вкладывали в свои теолого-онтологические начала совершенно различное содержание, и вместе с тем (как видно из предыдущего) между их принципами существует идеальное соответствие, идеальное единство. Это единство есть единство в самой идее идеализма: неизбежная зависимость абсолютного идеализма от первоначального и потому основополагающего образца идеализма — диалектика сущности и примера идеа-

лизма. Иными словами, принцип Аристотеля имеет для Гегеля характер немеркнущего идеала.

Исходя из предыдущего, сформулируем четыре свойства этого идеала, четыре проблемы, как будто бы неизменно сохранявшие актуальность в процессе развития мировой философии (четыре историко-философских инварианта).

Во-первых, в свойствах того или иного тождества субъекта и объекта в абсолютном субъекте как инвариантное ядро проявляется *соответствие логической и генетической необходимости.* Для Аристотеля это соответствие развито в теории формы как причины (одной из причин) вещи, границы вещи в пространстве и времени, «судьбы» вещи [38]. Это соответствие, по сути дела, служит обоснованием аристотелевского эмпирического метода: перводвигатель — общий принцип (неподвижного, логического) мышления и эмпирического движения. Это соответствие разительно отличается от гегелевского: абсолютный дух — это общий принцип (спекулятивного, понятийного) мышления и исторического развития. И однако, то, что Гегель приравнивает аристотелевский «эмпирический» метод своему «спекулятивному» [39], означает, что для Гегеля бытие столь же целесообразно, как и история.

Во-вторых, поэтому в диалектике абсолютного субъекта, выраженной у Аристотеля посредством диалектики δύναμις ἐνέργεια, а у Гегеля — посредством диалектики в-себе и для-себя-бытия, проявляется инвариантное свойство *целесообразности.* Это старинное, восходящее еще к Анаксагору свойство у Аристотеля проявляется в теории активной индивидуальности формы и предрасположенности к ней более пассивной и общей материи (например, органического тела — к эйдосу жизни в нем, т. е. душе). В дальнейшем целесообразность (устройства мира), так или иначе толкуемая в схоластике, понималась как онтологический принцип у Лейбница и как трансцендентальный принцип (для способности суждения) у Канта. Кант, связывавший целесообразность со способностью суждения, понимал последнюю как способность подведения особенного под всеобщее. Единичное оставалось у Канта независимым и не подвластным способности суждения: если вспомнить определяющую способность суждения из «Критики чистого разума», то оказывается, что единичное ощущение невозможно «антиципировать», исходя из основоположений рассудка; если же вспомнить рефлектирующую способность суждения из «Критики способности суждения», то оказывается, что прекрасное нельзя подвести под правило, а теологическое — под единую цель (точнее, сам гений, единичный субъект лишь только и может служить правилом для искусства, как и конечная цель реализоваться, если бы мы могли допустить существование некоего intellectus archetypus). Но для Гегеля эта оторванность единичного от особенного и всеобщего пропадает благодаря «хитрости мирового разума» (аналогично у Аристотеля «привходящее», «тюхе» — удача и случай, «топос» — обстоятельства места и времени — в известной мере подчинены Уму). Единичное, объединяющее

особенное и всеобщее, — это единичная, или абсолютная, личность.

Поэтому, в-третьих, цель как цель конечная, или абсолютная, выявляет как инвариант *уникальную, или абсолютную, личность.* Эта личность — личность философа (мудреца) или же (для Гегеля) личность Христа. Для Аристотеля таковая личность (οὐσία, собственно бытие) существует благодаря возможности (онтологического) подчинения нравственных «устоев» умозрительным, т. е. благодаря возможности «умозрительной жизни». Для Гегеля — благодаря единичности, настолько отрицающей все особенное, что эта единичность сама подвергается уничтожению, а на ее месте возникает всеобщее. Иными словами, речь идет о принципе «чистого бытия» (цели развития феноменологических форм сознания и основания и принципа логических категорий бытия), который возникает благодаря «невмешательству в имманентный ритм понятий», «абсолютной культуре и дисциплине сознания», пребыванию и удержанию духа в «абсолютной разорванности». Самопожертвование разрозненного единичного, или возвышение от особенного ко всеобщему, имеет, однако, две стороны: уничтожения и сохранения.

В-четвертых, поэтому возвышение от отдельных мыслей о вещах, от форм вещей к мысли мыслей и форме форм двойственно. Ум, мысля самого себя, т. е. единство своих действий, заменяет собой каждую мысль и форму, но лишь «в возможности» — он не есть вещь и вообще есть «ничто, до тех пор как помыслит». Отсюда же следует, что Ум, не имеющий материи (иначе бы он был отдельной вещью), никогда не теряет своей актуальности, а есть мысль или форма, всегда равная своей материи (или, точнее, этому отсутствию своей материи). Аналогично универсальным и диалектичным образом происходит объединение формообразований сознания (Gestalten) в «гештальт гештальтов» — абсолютное значение, или чистое бытие духа. Чистое бытие как логическое начало претерпевает в первом же пункте «Науки логики» именно ту же диалектику, связанную с «пустой мыслью» и «пустым созерцанием», что и аристотелевская форма форм. Чистое бытие, будучи всем, оказывается ничем, а будучи чистым ничто — оказывается всем, всеобщим логическим началом. Противоречия формы форм и чистого бытия кажутся здесь только логическими. Но если рассматривать аристотелевское и гегелевское начала в их реальном обосновании или развитии, в результате проявится их этико-социальная и космологическая окраска. Реально принцип Ума оказывается обоснованным только благодаря снятию всех существенных физических, логических, эстетических, этических, политических и религиозных аналогий его действия и подчиненности их неподвижной энергийности мышления мышления и формы форм. Точно так же формообразующийся принцип абсолютного знания, или чистого бытия духа, есть снятие (изображенное в «Феноменологии духа») формообразований сознания и самосознания, нравственности и морали, художественной и абсолютной

религии. Одна сторона указанного возвышения от особенного ко всеобщему — возвышение от случайного к необходимому как свободе. Другая сторона — возвышение от свободного как только этического к космической необходимости, включающей в себя все случайное. Иными словами, четвертый инвариант абсолютного субъекта — это тот или иной *синтез диалектик необходимость—случайность и свобода—необходимость*. Этот четвертый инвариант, будучи синтезом трех предыдущих, вместе с тем пронизывает их все и делает их систему замкнутой.

Эти инварианты ассоциированы с четырьмя аристотелевскими причинами, с четырьмя (в кантовской классификации: онтологическим, физико-телеологическим, космологическим, этико-теологическим) способами обоснования теологической идеи, с четырьмя разобранными положениями работы Х. Зайдля, с четырьмя характеризующими раннего Гегеля (и затем проходящими сквозь всю гегелевскую философию) положениями работы М. Баума («тотальность», «метод системы», «подсистема», «определенное отрицание») [40]. Ниже будет указано только взаимоотношение этих инвариантов с аристотелевской теорией причин и общим контекстом влияния аристотелевской философии на гегелевскую.

Аристотель насчитывает всего четыре причины [41]: формальную, материальную, целевую и движущую. Формальная причина означает локальную целостность вещи или индивида в пространстве и времени. Бытие вещи или индивида отточено и законченно и проступает сквозь ткань эмпирических событий, подобно изваянию в куске мрамора. Материальная причина обозначает тенденцию материи к становлению формой (тяготение физического тела к тому, чтобы в него вдохнули жизнь, — к душе, эйдосу жизни). Целевая причина, которую Аристотель часто (по-платоновски) характеризует как «то, ради чего» (τὸ οὗ ἕνεκα ἕν), выражает суть бытия вещи (как «топор» выражает способность топора служить орудием для «таких вот» действий); иначе, целевая причина указывает на конечную реализацию, энтелехию вещи или человека (она означает одновременно «стремящийся ум» и «осмысленное стремление» — «и вот такое начало и есть человек»). Наконец, движущая причина — это высшая форма целевой (уже трансформировавшаяся в начальную, подобно тому как это происходит в «сознательном выборе» поступка и «устоях» сознательного выбора). Движущая причина включила в себя три остальные, материя и возможность доведены в ней до своей полной противоположности, как, впрочем, и форма доведена здесь до полной неузнаваемости (простоты и неделимости), а энтелехия приобрела характер предельной (вечной, вневременно́й) чистоты. Эта причина есть мысль, которая не имеет в качестве предмета чего-либо, от себя отличного, мысль, равная своей форме, мысль о мышлении (бог, θεός).

Возможно, что аристотелевская теория причин восходит к той древней основе мифологии, где в культовом обряде жертвоприно-

шения различались четыре лица: жрец, жертва, жертвующий и бог (еще ранее эти четыре действующих лица были слиты в одно [42]).

Во всяком случае, ясно, что атрибуты аристотелевского перводвигателя — неподвижность и энергийность — представляют собой сложное соединение всех четырех аристотелевских причин. Точно так же и атрибуты гегелевского «чистого бытия» — непосредственность и неопределенность — соединяют в себе моменты чистого знания, бытия, абсолютного знания (сознания) и понятия. Чистое знание есть не что иное, как история своего становления; бытие целесообразно как история (в том, чтобы «быть в своем бытии своим понятием», и состоит, по Гегелю, «логическая необходимость»); абсолютное знание есть абсолютная личность (собственность, самость духа, das Selbst), «истина всех способов сознания»; а понятие соединяет в себе диалектику необходимости—случайности точно так же, как и диалектику свободы—необходимости. Атрибуты чистого бытия непосредственно не имеют ничего общего с атрибутами перводвигателя. Но зато и те и другие, как видно из предыдущего, явно связаны с указанными четырьмя историко-философскими инвариантами.

Итак, все, что остается теперь, — это обсудить аристотелевский принцип формы форм и соответственно гегелевский принцип чистого бытия (духа), но уже с явным использованием указанных инвариантов.

При этом, во-первых, встает проблема прямого синтеза формы (εἶδος) или формообразования духа (Gestalt). Эта проблема решается на пути определенного рода актуализации бесконечного в конечном и конечного в бесконечном. В случае Аристотеля бесконечное объявляется сущим только «в возможности», благодаря чему решаются апории Зенона и Единое элеатов восстанавливается в своих правах, но уже как идеальное единство (как идеальный момент уникального Ума). Иными словами, проблема синтеза бесконечного ряда снимается потому, что для Аристотеля все на свете, в том числе и движение, имеет свою идеальную и индивидуальную (в частности, неделимую) форму. Бесконечному дроблению пространства отвечает столь же бесконечное дробление времени, а форма движения — его скорость, траектория — дроблениями не затрагивается, а идеальна и индивидуальна (в представлении о форме движения, т. е. форме «оформления материи», Аристотель уже, как видим, отчасти вырывается за пределы форм к концепции формы форм). Концепция «конечной бесконечности», или бесконечности как идеального индивида, вошла в гегелевскую «Логику» под названием качественной бесконечности [43]. Качественная бесконечность описывает континуальное единство бытия индивида, его для-себя-бытие (Für sich sein). При этом Гегель в вопросе об индивидуальности принимает сторону Аристотеля (т. е. принимает идеальность индивидуальности; положение das Endliche ideell ist составляет, по Гегелю, принцип идеализма), а не сторону Демокрита или Лейбница, считая, что атомизм и монадология приводят лишь к абстрактной, или лишь к мысленной, «множе-

ственности». Проблема множественности, или количества, как раз составляет центральную часть общей диалектики формообразований (Gestalten), диалектики качества—количества—меры. При этом Гегель должен был решить две первые (математические) антиномии Канта (аристотелевское решение зеноновских апорий здесь было взято за образец). Проблема количественной бесконечности решалась Гегелем посредством диалектики «степенного отношения», т. е. теми же средствами, что и проблема Нуса в философии Анаксагора—Платона—Аристотеля [44]. Диалектика качества—количества—меры (закон перехода количественных изменений в качественные) представляет собой «внешнюю рефлексию» процесса формообразования (Gestalt) (законы противоречия и отрицания отрицания связаны со вторым и третьим томами «Науки логики»). Все это следовало сказать о проблеме прямого синтеза εἶδος'α и Gestalt.

Во-вторых, проблема целесообразности по отношению к форме форм проявляется в проблеме Ума как творческого оформителя всего Космоса. Целесообразность здесь (типично кантовская) — целесообразность без цели: подобно платоновскому, аристотелевский Ум «не испытывает зависти» и творит («поэтизирует», т. е. оформляет) не ради чего-то — благополучение от поступка заключено в самом поступке (принцип калокагатии). Поэтому можно было бы сказать, что это сама материя целесообразна, т. е. подражает Уму, если бы только понятие «мимезиса» не должно было означать нечто гораздо более энергичное: подражание в песнях и плясках, танцевально-драматический и даже трагический характер идей [45]. Точно так же гегелевский Разум представляет собой «целесообразное действование» (das zweckmässige Tun). Путь к истине — это путь «сомнения» или даже «отчаяния». При этом «страх перед истиной», конечно, может заставить познание «и отступить», но оно не сможет ни найти себе удовлетворения в том, что признает, что «все в своем роде прекрасно», ни укрыться «в безмыслии» — и то и другое состояние его будет нарушено вмешательством разума [46]. Движение к цели здесь безостановочно, а «длительное пребывание в этом царстве теней» есть «абсолютная культура и дисциплина сознания» [47].

В-третьих, аристотелевский перводвигатель и форма форм есть уникальное, или личное, собственно бытие, τὸ ὂν ἢ ὂν, τὸ τί ἦν εἶναι, иными словами, бытие как сущность. Дело в том, что, вообще говоря, сущее, τὰ ὄντα, является таковым лишь «привходящим» образом, как, например, в суждении «человек бледен». Ведь последним непосредственно утверждается бытие «бледного» (а оно таково лишь привходящим образом), а не бытие человека (хотя таковое и лежит в основе бытия «бледного»). Не то у перводвигателя: он для Аристотеля существует необходимым образом и есть (первая, вечная и уникальная) необходимая сущность, ὅτι ἀναγκη εἶναί τινα ἀι διόν οὐσίαν ἀκίνητον (Met. XII 6 1071 b 4—5). Вообще, поскольку в платоновско-неоплатоновских и аристотелевских построениях заложена *теория* уникальной и незаменимой

личности, реальное развитие которой осуществлялось у Филона Александрийского, Августина и схоластов, в способности «самоличного отыскания истины» Декарта и «тождестве личности» Лейбница, постольку следует отчасти согласиться с утверждением А. Ф. Лосева, что и гегелевский дух в этой связи есть не что иное, как «личность» [48]. Вместе с тем не следует забывать и то, что для Гегеля диалектика платоновского Единого (точно так же как диалектика демокритовского атома или лейбницевской монады) представляет собой не более чем диалектику «внешней рефлексии». Для Гегеля личное связано с уничтожением единичного и подчинением всего особенного всеобщему, духу. Личное — история духа в его самости (das Selbst), а не история отдельно взятого человека. Поэтому Гегель более всего тяготеет к аристотелевскому принципу, максимально воплотившему в себе черты идеи, т. е. «определенного всеобщего». Аристотелю в процессе работы со сплошь конкретным и даже эмпирическим материалом каким-то чудом удалось не растерять «спекулятивности» рассмотрения (т. е. возвращаемости идеи к себе же самой), а в принципе формы форм противоречивым образом совместить как формальные (видовые), так и субстанциальные (родовые) свойства.

В-четвертых, в принципе формы форм оказываются слитыми диалектика необходимого—случайного с диалектикой свободного—необходимого; иными словами, третья и четвертая антиномии кантовской «Критики чистого разума» у Аристотеля соединяются и так или иначе решаются (предвосхищаются). Вообще существование аристотелевского принципа мысли мыслей и формы форм является внутренне противоречивым: что это за мысль (и о чем), которая объемлет все мысли, и что это за (и чего это) созерцание (εἶδος), которое объемлет все созерцания? Но для Гегеля противоречия аристотелевского перводвигателя означали не недостаток, а достоинство — указание на то, что принцип Аристотеля можно понимать *только* диалектически — в контексте историко-философского развития. Итак, во-первых, аристотелевская форма форм как форма противостоит всякой материи (или, точнее, обладает лишь умопостигаемой материей для совершения мыслительно-созерцательных действий [49]). Она как необходимая вечная и неизменная идеальная сущность избавлена от всякой случайности материального существования (ведь только наличие материи означает возможность изменения). Она же являет собою и абсолютно свободную сущность [50] — ведь и обязанности свободного человека в доме большей частью определены и необходимы, в то время как рабу выпадает исполнять что придется (Met. XII 10 1075a 19—22). Дело в том, что необходимость Ума иная, чем необходимость души: разум владеет нашей душой политической властью, душа же телом — деспотической властью (Politica I 2 1254b 2—6). С другой стороны, так как ум сосредоточивает в себе всю форму, он выступает как судьба (место) индивида и вещи: как τόπος τῶν εἰδῶν, и это дает возможность взглянуть на свою жизнь в целом, т. е. со стороны. Однако Аристотель вместе со

всей античностью чужд идее креационизма в какой бы то ни было форме; мышление как форма есть всего лишь реализация материи. Аристотелевская мысль мыслей означает самое энергию, т. е. действительность, реализацию мышления. Таков способ Ума мыслить самого себя. Поэтому, во-вторых, Ум есть перводвигатель, двигатель всех движений (т. е. реализаций возможностей), реализация всех реализаций. Эта реализация связана с аристотелевской теорией причин, а точнее — с самим фактом того, что для вещи или ряда событий существует начальная (и конечная) причина [51]. Такая причина явно соединяет в себе случай и свободу, она же подчинена необходимости — ведь, по Аристотелю, именно причины исчерпывающе объясняют то или иное существование вещи или ее движение. То, что здесь затрагивает Аристотель, у Лейбница и Канта развернулось в грандиозные проблемы [52]. Но у Аристотеля все эти, лишь впоследствии развернувшиеся проблемы еще сводятся непосредственно к проблеме формы как причинной полноты бытия вещи и индивида. Поэтому, в-третьих, Ум есть форма форм (εἶδος τῶν εἰδῶν). В данном случае Ум как форма форм есть свобода необходимого и исключающего всякую случайность выбора объекта действия Ума (т. е. его мышления). Ум, чтобы не изменяться к худшему, должен мыслить наилучшее, т. е. самого себя, «если только он есть превосходнейшее (κράτιστον)», а это возможно, так как «одно и то же мыслящее и мыслимое у того, что не имеет материи» (т. е. способности случайного изменения к худшему). И Ум, направленный на это неделимое и истинное, сам всегда безошибочен. И так он мыслит самого себя, т. е. свою безошибочность. Такой безошибочный Ум есть безошибочный, поскольку он во всех случаях есть форма — форма форм, в том числе и формы ощущаемого. По Гегелю, в аристотелевском представлении о мышлении как «превосходнейшем» выражена, по существу, верная мысль, но ее в современных условиях следует понимать как то, что «мышление есть вся и всяческая истина» (а не только ее образец или идеал). Мысль мыслей, или мышление мышления, у Гегеля поэтому есть не рефлексия, а само бытие, пребывание в мышлении: «...в тихой обители пришедшего к самому себе и лишь в себе пребывающего мышления, умолкают интересы, движущие жизнью народов и индивидов». Такое, избавленное от «случайности резонирующего», от вязнущего в материале и неспособного к абстракции или же, наоборот, от лишь «дискурсивного», мышление есть единственно свободное, спекулятивное мышление. Реализацией реализаций, по Гегелю, служит разум, или применительно к чистому бытию его следует точнее обозначить как абсолютный субъект — дух. Для реализации своей цели у него достаточно материала — судеб индивидов и народов. Дух вырывается за пределы случайного благодаря тому, что «обретает себя в абсолютной разорванности», хотя его реализация невозможна без действительного пожертвования и уничтожения случайного: он реализует себя посредством личности, дух есть никто, живущий иного смертью. Эти же действия одновременно являются и реали-

зацией идеи, т. е. реализацией свободы духа. Наконец, развивающийся дух реализуется в формообразовании формообразований, гештальте гештальтов — чистом бытии как логической идее мира. Формообразование формообразований является только на стадии возвращения (в вере) к достоверности чувственного сознания в формообразовании абсолютной религии и еще более — в формообразовании абсолютного знания. Гештальт гештальтов существенно отличается от предыдущих формообразований (сознания, самосознания и разума) тем, что является не временны́м, а пространственным разрезом абсолютного духа: обращением по всем одноименным или соответствующим моментам всех особенных формообразований, глобальное обращение духа к себе самому — абсолютное знание. Случайность здесь ушла в самое себя и перестала быть самой собой, временна́я необходимость совпадает с необходимостью самой сути дела, необходимостью логической, а свобода заключается в том, что возникшее абсолютное образование само по себе и в своей собственной стихии развертывается, порождая природу и (конечный, человеческий) дух.

Итак, в рассмотренных концепциях аристотелевской формы форм и соответственно гегелевского чистого бытия перед нами налицо два различных обобщения античного классического и немецкого классического подходов к реализации действительности. В первом случае действительность оформлена (в Космос) в соответствии с идеалом, образцом — чистой энтелехией как эйдосом (созерцанием). Во втором случае действительность возникает в соответствии с идеей в свободном акте порождения. Первое начало, будучи от вечности всем, — средоточием света, всей энергии мышления, впитав в себя все скульптурные черты античной Судьбы [53], не обещает ничего или же обещает вечно одно и то же. Второе начало, будучи ничем — пустой мыслью и пустым созерцанием, темнотой Ночи — хранительницы образов, чистым ничто, — в полном согласии с христианской идеей сотворения мира обещает все. В первом случае всем движет любовь (Эрос), во втором всем движет смерть (ничто), т. е. те самые «мифы диалектики», на которые указывал К. Маркс. То же, что связывает эти мифы, — это сама диалектика.

[1] *Seidl H.* Bemerkungen zu G. W. F. Hegels Interpretation von Aristoteles «De Anima» III 4—5 und 2 «Metaphysica» XII 7 u. 9 // Perspektiven der Philosophie. Amsterdam, 1986. Bd. 12. S. 209—236.
[2] *Hartmann N.* Aristoteles und Hegel. Erfurt, 1933. S. 31—38.
[3] *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861. С. 21.
[4] *Marie-Dominique Philippe O. P.* Philosophie première, théologie et sagesse selon Aristote // Paradigmes de théologie philosophique. Freiburg, 1983. P. 21—31.
[5] *Findlay J. N.* Hegel: a re-examination. L., 1958. P. 48, 224.
[6] *Weiss F. G.* Hegel's critique of Aristotle's philosophy of mind. The Hague, 1969. P. 6.
[7] *Green M.* Hegel's modern teleology // Der Idealismus und seine Gegenwart. Hamburg, 1976. P. 176.
[8] *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik. Tübingen, 1971. S. 28.

[9] *Palmer L. M.* On Hegel's platonism // Hegel and the history of philosophy. The Hague, 1974. P. 79.

[10] *Mure G. R. G.* Foreword // Weiss F. G. Op. cit. P. XVIII.

[11] *Gray J. G.* Hegel's Hellenic ideal. N. Y., 1941. P. 1—96.

[12] *Seidl H.* Op. cit. S. 210.

[13] Интуитивный характер мышления (Платона и) Аристотеля раскрывается в основополагающих работах советских исследователей. См.: *Александров Г. Ф.* Аристотель. М., 1940. С. 47, 131; *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960. С. 12; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1975. Т. 4. С. 723—724; *Он же.* Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929. С. 98, 180.

[14] Поэтому и несправедливо указанное утверждение М. Грина (*Green M.* Op. cit. P. 176).

[15] *Seidl H.* Op. cit. S. 211, 212—215.

[16] Metaphysica. XII 2, 1069 b 28—32. В этом фрагменте говорится, что все сущее возникает не из какого попало возможного, а разное — из разного (ἕτερον ἐξ ἑτέρου), недостаточно сказать, что «все вещи вместе» (πάντα χρήματα ἦχ ὁμοῦ, тезис Анаксагора), ибо вещи различаются по материи (διαφέρει γαρ τῇ ὕλῃ), иначе почему их возникло бесконечно много, а не одна (ἐπει διὰ τί ἄπει ρα ἔγέιετο ἀλλ οὐχ ἕν) — ведь ум один (ὁ γὰρ νοῦς εὸς), поэтому, если и материя одна (ὥστ εί και ἡ ὕλή μία), в действительности возникло бы только то, чем была материя в возможности. См. также: 1069 b 20—25.

[17] Уникальностью обладает только божественная суть бытия, необходимая сущность (οὐσία) и соответственно вещь как «то, что стало быть», τὸ τί ἦν εἶναι. В текстах Аристотеля отсутствует термин «единичный», а этим термином переводятся какие-либо другие либо их сочетание (большей частью — «индивидуальный», т. е. ἄτομος).

[18] Аристотелевская δύναμις представляет собой основание повторимости логических фигур — гениальное открытие Аристотеля. Гегель после кантовской критики формальной логики не может вернуться к вечным, но формальным фигурам мышления; в противоположность метафизическому неподвижному диалектическое мышление выражает собою «абсолютное беспокойство» духа. Античная же диалектика, в том числе и ее вершины, предстает перед Гегелем в виде «внешней рефлексии».

[19] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 221.

[20] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 265.

[21] *Seidl H.* Op. cit. S. 211.

[22] Ibid. S. 227—228.

[23] Счастье есть деятельность добродетели: ἐστιν ἡ εὐδαιμονία κατ αρετὴν ἐνέργεια (Eth. Nic. X. 7. 1177 a 12). «Аристотель и Платон, — писал Кант, — расходятся между собой только в вопросе о происхождении наших нравственных понятий» (*Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 461).

[24] *Seidl H.* Op. cit. S. 211, 214.

[25] Э. Берти явно подчеркивает существенность трансцендентного характера абсолюта для возможности построения «метафизики» (т. е. философии) как Аристотеля, так и Гегеля (*Berti E.* Problematicità e dialetticità della «metafisica classica» // Theoria. Pisa. 1986. Vol. 6, N 1. P. 86). На трансформацию философского принципа Аристотеля в теологический и на подчиненность благодаря этому всего физического, органического, этического, одним словом, всего человеческого божественному указывает Мари-Доминик Филипп О. П. (*Marie-Dominique Philippe O. P.* Op. cit. P. 21—31).

[26] *Seidl H.* Op. cit. S. 219.

[27] Ibid. S. 220.

[28] Х. Зайдль критикует гегелевскую интерпретацию аристотелевского решения (*Seidl H.* Op. cit. S. 222). Однако Гегель понимает решение (разумеется, идеалистически, но зато) в полном контексте, в частности учитывающем 429 b 27, о принадлежности Ума всему другому (мыслимому): ἡ γὰρ τοῖς ἄλλοις νοῦς ὑπάρξει. Вообще Х. Зайдль в интерпретации аристотелевского «мышления мышления», того, что τὸ αὐτό ἐστι τό νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὑτώς ἐπιστητὸν τὸ ἀυτό ἐστιν, 430 a 2—4, обращает больше внимания на тождество (мыслящего и мыслимого), поскольку оно — знание, а мы в данной статье — на то, что это знание созерцательное (умозрительное).

[29] *Seidl H.* Op. cit. S. 235

[30] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1932. Т. 10. С. 252—253.

[31] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 84.

[32] Это соответствует тому, что Ум мыслит себя всегда в действительности, а не как мыслимые вещи лишь в возможности.

[33] *Ахманов А. С.* Указ. соч. С. 107.

[34] Мышление — это теоретическая деятельность, или созерцание (но не ощущение), т. е. форма; но эта деятельность направлена на теоретическое, или созерцаемое, т. е. на «оформления». Или по-другому: мышление есть единство деятельности мышления по его форме; 429 b 28, но это единство есть единство единств (из каждого отдельного акта мышления), Met. IV 4 1006 b 10. При этом каждое такое единство ничем не отличается от формы, оформления.

[35] Не вещи есть «умные», а ум есть «вещный»: действительный, созерцающий, оформляющий, вечно сущий и т. д.

[36] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 1-е изд. М., 1928. Т. 1. С. 487. Подчеркнем, что во втором издании (*Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 195) «Einzelnheit» переводится на русский как «единичность». Аристотелю, как говорилось выше, более соответствует термин «индивидуальность».

[37] *Лосев А. Ф.* История... Т. 4. С. 116, 138, 704—705. Об анализе термина τί ἦν εἶ ναι см. также указанную работу Н. Гартманна (*Hartmann N.* Op. cit. S. 18—19, 24, 28).

[38] Платоновская идея сосредоточивает в себе «решительно все судьбы этой вещи, начиная от ее зарождения и кончая ее уничтожением» (*Лосев А. Ф.* История... М., 1963. Т. 1. С. 45). То же относится и к Аристотелю: «логический состав вещи гласит нам еще и о том, что она содержит в себе также и причину своего возникновения и своего уничтожения» (Там же. Т. 4. С. 591).

[39] «Эмпирическое, — пишет Гегель в связи с анализом аристотелевской философии, — взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие» (*Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 10. С. 237).

[40] *Баум М.* Заметки по вопросу об отношении системы и диалектики у Гегеля // Философия Гегеля: Проблемы диалектики. М., 1987. С. 188, 191, 191—194, 195.

[41] Иногда Аристотель называет и другие виды причин, такие, как лишенность и обладание, противоположности и лежащий в основе их смены субстрат и т. п. Эти причины по своей сути сводятся к четырем указанным основным.

[42] По поводу этого слияния см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 150.

[43] На это, в частности, правда эпизодически, обращает внимание Н. Гартманн (*Hartmann N.* Op. cit. S. 26). Не следовало бы, однако (как это и делает Гартманн), даже эпизодически называть качественную бесконечность (ее качеством служит идеальность, а образом — замкнутый круг; она совпадает с той аристотелевской бесконечностью, в согласии с которой движется: «первое небо» («истинная бесконечность»). Качественная бесконечность — лишь один (первый) из типов бесконечности, встречающихся в «Логике».

[44] В степенном отношении часть тождественна целому, так же как это формулировалось в шестом фрагменте Анаксагора; единица, процесс измерения и измеряемого представляют собою одно и то же количество, так же как в органистическо-космической диалектике Нуса у Платона и Аристотеля.

[45] О понятии «мимезиса» см.: *Лосев А. Ф.* История... М., 1974. Т. 3. С. 32—56, 274.

[46] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М., 1959. Т. 4. С. 46.

[47] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 113.

[48] *Лосев А. Ф.* История... М., 1980. Т. 6. С. 613.

[49] Там же. Т. 4. С. 56—68, 585.

[50] Так же как «первая философия», наука, которой, скорее всего, обладал бы бог. представляет из себя единственно свободную науку, предназначенную лишь только для самой себя, для познания, и потому не кажущуюся человеческим достоянием (Met. 12, 982 b 25—30).

[51] Разбору существования такой причины посвящена гл. 3 кн. VI «Метафизики».

[52] По Канту, полный синтез причинного ряда (явно полагаемый Аристотелем) невозможен: проблемы (трансцендентальной) свободы и необходимой сущности

приводят к антиномиям («динамические» антиномии «Критики чистого разума»). У Лейбница сходящиеся и расходящиеся ряды обусловлены соответственно всемогуществом и благостью Бога: расходящиеся ряды определяются целесообразностью (предустановленной гармонией), случайностью, а моральный аспект в них — «злом вины» (в отличие от «физического зла»). Необходимость истин, связанных с первыми рядами причин, Лейбниц называет «метафизической», а связанных со вторыми рядами — «мовальной» (*Лейбниц.* Избр. филос. сочинения. М., 1908. С. 253—297).

[53] О скульптурном характере античной Судьбы см.: *Лосев А. Ф.* История... М., 1963. Т. 1. С. 55.