
*А.Ю. Лустенко,
кандидат філософських наук,
доцент СНУ ім. В.Даля*

НАТУРФІЛОСОФІЯ ДОСОКРАТИКІВ: БУДЕННІСТЬ ЯК СУБСТАНЦІЯ ТА НАЧАЛО СУЩОГО

У досократівські часи існувала стійка традиція рефлексії над буденністю як образом буття. Так звана наївно-реалістична звуженість мислення досократиків, нерозвинутість понятійного апарату та навіть бажання проаналізувати ретельніше проблемне коло теорії пізнання й антропології як суто людських областей предмета рефлексії, яку раціональніше інтерпретувати як сфокусованість на даності й достовірності онтоса, сприяли поглибленню осмислення буденності саме в аспекті об'єктивно існуючого. Розкриття цієї теми в межах ХХ ст. відбулося цілковито на теренах антропоцентризму. Це сприяло зачиненню буденності в досить вузьких межах суто людських актів. Йдеться про принципову етнологізацію, психологізацію, соціологізацію даного предмета. Саме через таке тлумачення буденності розмисли про неї в контексті досократичної філософії та твердження про те, що в багатьох випадках йдеться саме про буденність, природно викликатиме підозрілість та відчуження. Буденність – то неодмінно *чиясь* буденність, вона існує як відокремлений та усвідомлений бік існування когось, для кого влучним та визначеним виступає розрізнення повсякденності його буття та неповсякденності: одноразовості окремих випадків, неповторності, святковості, урочистості тощо. Як можна говорити про це у досократиків, багато хто з яких взагалі не помічав існування такої речі, як людина?

Але саме ця звуженість дає підстави вважати, що саме тут можна знайти стійкий фундамент, щоб окреслити буденність як суще, а не як суто психологічний чи соціологічний феномен. Реальність буденного зумовлюється реальністю людини, але йдеться саме про *реальність*, тобто про всю глибину есенційної усталеності, що жодною мірою не захоплюється при такій побіжній редукції, яку пропонує нашому предмету ХХ століття. Буденність потребує визначення в поняттях онтології не менше, ніж у поняттях антропології. Вона належить позалюдському сущому не менше, ніж людині. Більше того, розуміння буденності в термінах онтоса, таке, яке мало місце у досократиків, коли ні про яку людяність цієї реалії навіть не згадувалося, закономірно передуює визначенню її в умовах екзистенції. Хід історії філософського мислення збігається з логікою буття самої речі.

Буденність є безмежним, неоформленим осередком, який виступає джерелом для будь-якої предметності, оформленості, вираженості, які ми спостерігаємо в бутті. Але пошук такого джерела і становить головний зміст філософських роздумів досократівської доби. Головне питання філософії, яке формулювалося на обрях інтелектуального осягнення світу досократиками, набувало такого вигляду: *що є тією необмеженою та неоформленою реальністю, яка передуює та дає можливість виводити із себе весь космос відокремлених та оформлених речей?*

Перші поняття, за допомогою яких питання про буття ставиться в цьому ракурсі, присутні в поглядах Фалеса з Мілета. Ще за добу античності традиція закріпила за ним місце першого професійного філософа. Фемістій, наприклад, проявляє певну незадоволеність на адресу мудреців, які існували до Фалеса та висловлювали погляди “в двох словах, але все ж бездоказові, схожі на наказ і такі, що повчають лише в невеликій децимі добродетності” [1, 107]. Цікавим є той факт, що цей автор навіть протиставляє Фалеса як філософа Фалесу як такому собі образу мудреця, автора афоризмів-речень, які

містять занадто багато чи майже нічого конкретного. Ці речення ставлять Фалеса у легендарний ряд семи мудреців, яких насправді було одинадцять.

З Фалеса треба починати історію античного мислення над такою реалією буття, яка фіксується через категорії *αρχή* та *αρχαί* (множ.), що перекладається як начало, основа, засновок, твориво. Фалес з Мілета тлумачив цю першореальність як воду, вологість, вологу речовину, яка "с легкістю переливається в усілякі тіла, прибирає строкате різноманіття форм" [1, 110]. Арістотель та його найталановитіший коментатор Симплікій інтерпретують судження найстарших досократиків та вводять як придатну для цього категорію *υποκειμένον* – "те, що лежить в основі"; традиційно за нею закріплюється латинській еквівалент: субстанція чи субстрат (*substantia*). *Αρχή* чи *αρχαί* є, за визначенням Арістотеля, "єдиним началом усіх речей: з чого всі суцї [речі] складаються, з чого, як з першого, вони виникають і у що, як в останнє, вони знищуються" [2, 109]. Отже, нагальний космос є множиною матеріальних речей. Їхня множинність визначається їх відношенням до різних матеріальних начал, одного з чотирьох – землі, води, повітря, вогню, – або переважанням одного з них у складі речей. Довічним є лише одне з начал, воно і становить всю сукупність суцього в його єдності, нероздільності, нероздрібності, неоформленості. Буденності як суцтому відповідає стан, у якому речі існують як суцільна маса неоформленості, нерозрізненості. Есенційною ознакою буденності є відсутність у предметі начала та кінця, тоді як есенційною ознакою не-буденного предмета виступає необхідність меж. Та саме огляд з позиції цих меж є першим кроком людини для будь-яких відносин з не-буденним предметом, а надалі виявляється так, що й усі ці відносини зводяться до різних модифікацій предметності цих меж.

Αρχή, згідно із старшими іонійськими філософами, у тому числі з Фалесом, були похідними від *αρχή*, ставали результатом згушення та розрядження одного начала. Тут погляди філософів відрізняються від позиції класичної еллінської теогонії, вираженої Гесіодом [1, 35] та орфіками, і ставлять начало на те місце, де для грецьких міфів стояв хаос.

Тобто категорією, яка означає предмет, адекватний буденності як суцтому, для Фалеса з Мілета буде його *αρχή* як первинна, нерозділена субстанція матеріальних речей, на місце котрої філософ ставить *воду, вологість, вогке* [3, 91].

Про те, що абсолютна, фундаментальна, вихідна реальність відрізняється від будь-якого суцього відсутністю меж, говорить Фалес. "Що є божество?" – "Те, у чого немає ні початку, ні кінця" [1, 103]. Але в питанні тлумачення Фалесом Бога для нас найважливішим є те, що неоформлене, невизначене ставиться як начало світу речей. Воно протиставляється розрізненому, неоформленому не як негідний, недосконалий стан та не як проблема непізнанного. Воно є первинним за світ речей, воно є осередком генези для всього того, що відокремлене одне від одного та постає з цього приводу у світі як множинність.

Крім цього, Фалесу належить честь першому поставити проблему співіснування буденного та не-буденного як окремих світів присутності людини, окремих ланок усередині самого духовного світу людини. Правильніше буде сказати, що честь відкриття належить тут не самому Фалесу, а тому народному осередку, в якому складався, маємо думати, такий міфологізований образ мудреця, зітканий з парадоксальних афоризмів та повчальних анекдотів, що дещо не збігається з реальністю. Ми маємо тут на увазі легендарний випадок, який Діоген Лаертський передає так: "Розповідають, що стара служниця вивела його якось з дому споглядати зірки, а він впав у яму, і у відповідь на його голосний зойк стара сказала: "Тей ти, Фалес! Не взмозі побачити того, що під ногами, бажаєш пізнати те, що на небі"" [4, 73]. Безумовно, про буденність і не-буденність тут йдеться у значенні окремих тематик мислення, областей, в які поринає людський дух. Фалес започаткував традицію рефлексії над буденним в його есенційному аспекті, але, здається, у той час сам інтелектуальний осередок, в якому жив філософ, буквально нав'язав філософу-астроному ту ідею, що буденність є так само питанням людського

існування, питанням того, у чому людина знаходить себе як розумна та діюча істота. Покоївка сказала свої сакраментальні слова. Та вона й не підозрювала, що вони майже на тисячоліття стануть найстислішим визначенням опозиції буденності та не-буденності у світлі феноменології та аксіології людського існування. А з ідеї опозиції тут відразу ж виводиться ідея протистояння та ворожнечі. З анекдоту розкривається ціла психолого-епістемічна теорія буденності, та сама, до якої часто зводилося будь-яке питання про буденність, що ставилося в межах європейської філософської традиції. Складалася парадоксальна ситуація. На рівні філософської рефлексії різні школи висували категорії, які глибоко поринають у зміст буденності як реалії буття. Але там, де філософії поталанило зіткнутись з феноменом буденності, тобто там, де є спроби якось означити буденність як окремих осередок, в який поринає думка та в якому знаходить себе світогляд, часто-густо мислитель виявляється “не вищим”, ніж ця покоївка чи Фалес, який кумедно кричить з ями. Адже і в тому, і в іншому випадку буденність – щось брудне, ганебне, яке не варто “присутності духу”, воно забруднює свідомість, принижує її до світу обмежених форм, тоді як істинний притулок духу – *безконечне*. До буденності як до реалії буття не дотягнутися тій покоївці, яка наполягає на необхідності практичного, прагматичного “зазірання собі під ноги” для того, щоб лише колись потім бути в змозі “дивитись на зірки”. Але не дотягнутися до буденності й Фалесу з легенди, якщо сподіватися слідом за ним стрибнути до вершин умоглядності, не звертаючи уваги на те, наскільки глибоко належить буденності все, з чим стикається людина, і той самий світ абстрактного. Історичний Фалес, з його категоріями безконечного, субстрату, начала, був до буденності як буттєвого виміру набагато ближче.

У визначенні *начала* Анаксимандр, учень Фалеса, визнав недостатнім протофілософський натуралізм чотирьох начал. Для визначення витоку всього суцього він знайшов найбільш доречним термін *ἀπέiron*, що означає *неозначене*, *необмежене*. Протягом всієї історії дослідники античної філософської спадщини висунули багато інтерпретацій поглядів Анаксимандра з цього приводу, котрі, як і взагалі всі міркування досократиків, виражені занадто мрячно й неконкретно, щоб їх можна було розуміти однозначно. В оригіналі термін *ἀπέiron* не був іменником, тобто не виражався як *το ἀπέiron*. Неозначене було лише однією з характеристик цієї речі, атрибутом тієї буттєвої реальності, для котрої таким чином найбільш адекватним словарним еквівалентом залишалося таке: *начало* всього суцього. Як свідчить О.В. Лебедев, субстантивация прикметника *ἀπέiron* мала місце не раніше IV століття до н. е. Запровадження категорії *το ἀπέiron* в якості іменника, що означає *начало*, і закріплення традиції використання цього слова в тому вигляді, який маємо зараз, відбулося у працях Платона й Арістотеля, як пише В.О. Лебедев [5]. Симплікій у коментарях до “Фізики” Стагірита пише: “... Помітивши взаємоперетворення чотирьох елементів, він не вважав жоден з них гідним прийняти його за субстрат (решти), але визнав субстратом дещо інше, відмінне від них” [2, 117].

Цілісність і невизначеність суцього передусь наявному світу речей, які розділені та визначені, – у цьому полягає проблема буденності в інтерпретації досократиків. Буденність є *начало*, природа безконечного (*φωίς του ἀπέiron*), чуттєвий континуум, негативним атрибутом якого виступає невизначеність, *позбавленість*. Пізніші коментарі, зокрема Іриней Леонський, застосували до поглядів Анаксимандра поняття міри, яке взагалі-то як філософська категорія виникло пізніше, і описали це так, що початок речей Анаксимандр Мілетський визначає як *незмірне* (*immensum*) [1, 117].

Анаксимандр першим спиняється на питанні, яким чином речі виходять за цей невиражений стан. Перше безконечне *начало* містить усі речі, всі ознаки, характеристики, параметри в максимально нерозрізненій сукупності. Онтологічною основою розрізненості речей визнається наявність *протилежностей*. Симплікій, певною мірою модернізуючи мілетського філософа у світлі арістотелівської категорії *потенційного*, називає протилежності такими, що містяться-в-наявності в субстраті (буквально – у безконечному тілі: *ἀπέiron σόμα*) [1, 121]. Але ж, навіть не звертаючи уваги на повільний характер

такого тлумачення, протилежності перебувають у субстраті, а виникнення речей є наслідком роз'єднання цих протилежностей. Ця теза знаходила гарячий відгук в аристотелівській та неоплатоністській традиціях. Буття речей вже не вважається результатом якогось якісного перетворення першоречовини, переходу її до стану інобуття, її *інакшення*. Ціле як *Універсум* залишається незмінним [4, 103]. Воно містить все. Протилежності є такими засадами, що опосередковують існування речей як розрізнених та визначених. Виникнення речей приймає за Анаксимандром вигляд приведення в межах незмінного Універсуму протилежностей від стану потенційності, місткості-в-наявності до стану актуальності, вираженості. Тим самим інший мілетський філософ ставить новий наголос у проблематиці буденності як сущого. Взаємовідношення буденності та не-буденності не можна остаточно пояснити через поняття перетворення. Світ не-буденного, тобто, за Анаксимандром, світ визначених та різницевих речей, складає той самий Універсум, що й буденність. Універсум залишився незмінним, сумарно він нічого не здобув і не загубив. Те, що утворює форму предмета, актуалізує його як *окремість*, міститься в сукупності сущого, коли речі ще не виникли. Але перехід від стану не-буденності, що передається Анаксагором як виникнення речей з безконечного засновку, є переходом протилежностей, тобто тієї причини, з-за якої речі постають оформленими, зі стану потенційності, який є прихованою суцільністю, до стану актуальності, який є вираженою визначеністю. Виток, з якого походять речі, – невизначене, необмежене. Актуальність світу речей становить світ обмеженого, кінцевого, визначено-конкретного, *definita*. За допомогою таких понять описує реальність сущого третій мілетський філософ – Анаксимен [1, 131]. Змістовний внесок Анаксимена у вирішення даного питання полягає в більш чіткому застосуванні опозиції необмеженого (у якості субстрату він визначає необмежене повітря – *ἀήρ ἀπέειρος*) та обмежених речей [1, 130].

Про реальність буденного можна говорити винятково за припущення іншої реальності – реальності трансцендентального. Сам факт появи цієї проблематики та необхідність визначення розділення, яке проходить через буття, включається тільки за умови наявності пізнання та розуму. Та в цьому визначенні розум повинен покладатись своїм апіорним характером, тобто він своїм з'явленням істотно змінює множинність і змінюваність сущого, модифікує та конструює суще за такою схематикою, яка до того сущому самому по собі вкрай не належала. Мислення про буття за такими принципами починається з Анаксагора з Клазомен. Трансцендентальне є Ум (*Noûς*), що перебуває поза суцільною сумішшю сущого. Ум трансцендентальний до потоку речей, він перебуває поза межами речового світу. Але ж саме виникнення речей як результат перетворення із суцільного засновку подільних речей походить з трансцендентального. То є дія Розуму, першою вимогою актуальності якого виступає встановлення подільності. “Все, що є, було сукупно, потім прийшов Розум і встановив у ньому розпорядок” [4, 105] – ці міркування збереглися як слова, з яких починалася книжка Анаксагора “Про природу”.

Буденність не є у прямому розумінні проста й безпосередня сукупність речей. Але ж річ, взята як суще, є самототожність, вона винятково є сущим, та й годі. А в понятті буденного міститься якась несамототожність, в буденності постійно відчувається наявність деякої нерівноваги, очікування скотитися чи в товщу речового сущого, яке непридатне до будь-якої мислимості, чи то в простір форм людського розуму, де вже існують не речі, а ідеї. Буденний предмет – то водночас річ, але така, що мислиться досить специфічним чином, саме так, що її речова безпосередність не затуляється її мислимістю, але це й окрема модифікація духу, окрема форма розумної експлікації речі, але така, де безпосередня наявність самої речі ніколи не затуляє той факт, що річ у буденності існуватиме не як така, сама по собі, а як для когось наявна, і змістовні обриси цього когось невід'ємно та яскраво проступають саме через той специфічний стан, у якому річ є наявною у сфері буденного. Саме тому настільки важливим кроком у визнанні буденного слід визнати те, що Анаксагор з Клазомен першим запровадив принциповий дуалізм праречовини й трансцендентального, необмеженого й Розуму. Праречовині належить

процес становлення, а Розум є творчою причиною, як Іполит переказує Клазоменця за допомогою аристотелівських категорій [1, 515]. Розум організує безліч *подібночасткових малесеньких тіл*, або гомемерій (слово *ομοίμερείας* перекладається як *подібно-частки*) [1, 518].

Але ми не можемо інтерпретувати це так, ніби для Анаксагора Розум був виток омформленості речей, та необмеженість суцього діставала можливість здобуття існування як множинність обмежених речей через наявність форм. Цей інтелектуальний крок був у змозі зробити Платон, який недаремно корить Анаксагора за те, що той, після того як запровадив трансцендентальне, відмовився від нього, нібито злякавшись, та ніколи не звертається до нього як до єдиної основи для з'ясування реальності дійсної речі. “Але одного разу я почув... з книги Анаксагора... що ніби організатор і причина усіх речей – Розум. Я був у захваті від цього пояснення і вирішив, що тут щось є, і в цьому твердженні, що Розум – причина усіх речей, і подумав: якщо це так, то вже Розум, взявшись обладнувати, повинен обладнати все і розмістити будь-яку річ найліпшим способом... і як я розчарувався, коли, заглибившись у читання, побачив, що Розумом він не користується зовсім і не вказує справжніх причин упорядкованості речей, а посилається на всякі там повітря, ефіри, води та багато інших безглузвих речей”. Анаксагор першим знайшов трансцендентальне, але у своєму образі Універсуму не знайшов, куди його подіти. Тому, не звертаючись до трансцендентального начала, він зводить проблему множинності речей до феноменального. Існування речі, її виникнення та знищення – предмет суто феноменальний, тобто має якийсь зміст винятково в межах нашого предметного обсягу та споглядання, у межах масштабів того, що ми роздивимось у речах. Гомемерія адекватна речовині, речовини різняться в мікромасштабі через різні гомемерії, причому всі види гомемерій містяться в *кожному* (як відсторонено говорить при переказах цього погляду Анаксагора у різних античних авторів, але ж йдеться тут, безперечно, про *речовину*, а не про *річ*), а *кожне* характеризується для людини тим, що в ньому переважає [1, 515]. З таких позицій розрізнення речей має здаватися занадто ілюзорним, а тому й недоречним для відповіді на питання про буденне. Річ, розрізнення речей, змістовні межі буття речі, множинність речей – все це з будь-якого приводу має бути реальним, тільки за цієї умови має місце буденність і може здійснюватись рефлексія над буденністю.

Нарешті, п'ятим філософом досократівської та дософістичної доби, ідеї якого слід розцінювати як важливі у справі рефлексії над буденністю, є Геракліт Ефеський. Традиційно постать Геракліта визначається в історії як постать першого мислителя, картина світу котрого принципово й усвідомлено побудована в діалектичному напрямі. *Крайнощі змикаються*, а це означає, що космос позбавляється свого лінійного характеру щодо таких конструктивних, змістовних і цінних засад, що організують його. Досократична есхатологія за змістом є діалектичною. Ідея нерозривного зв'язку стану обмежених речей з їхнім началом, на яку натякає Анаксимандр, говорячи про *загибель речей за родовою заборгованістю* та яку більш раціонально й послідовно виражає філософія Геракліта, підсумовує досократичну думку про часове існування космосу та в зовнішньому вигляді цілком укладається в гегелівську форму досягнення синтезу як результату заперечення антитези. Адже циклічність світу, виражена в онтології орфіків та Гесіода, дістає деякого імплікованого, не вираженого явно заперечення в перших системах. З цього приводу фундаментальні реалії буття, які виражаються через категоріальні пари хаос – космос, єдине – множинне, початок – речі, в поглядах філософів набувають розірваного вигляду, ставляться “по різні боки” Універсуму. Рухомість суцього від стану, означеного однією з цих категорій, до протилежного визначається в характеристиках лінійності. Але лінійність світу відкидається з появою перших діалектиків, Універсум у своєму темпоральному існуванні знову замикається в кільце, але не шляхом наївно-образного твердження, що за Залізним Віком знову настає Вік Крона. Це виявляється вже на рівні суджень про універсальні реалії суцього. “... Весь Всесвіт скреплений... протилежністю”, – коментує Прокл слова Геракліта про те, що *війна є*

батько всього [1, 202]. Псевдо-Арістотель наводить такий вислів Геракліта: “Спряження: ціле і неціле, те, що сходиться і розходиться, співзвучне та неспівзвучне, з усього – одне, з одного – все” [1, 198] – та додає коментар: “Так і весь всесвіт, тобто небо і землю, і весь космос в цілому впорядкувала єдина гармонія через змішування протилежних начал” [1, 199]. Ідею діалектики Геракліта можливо було б тлумачити як ідею кільцеподібності буття. Але то буде не часова кільцеподібність, а категорійна: будь-яка фундаментальна реалія Універсуму обертається на свою протилежність, та на цьому і базується сталість Універсуму, те, що він *існує та існуватиме*. Геракліт не ототожнює буття зі світом множинності та роздробленості суцього, якому протистоїть хаос як небуття, але обидва стани – і існування речей як таких, і заперечування їх – однаково входять у єдине вічне коливання Універсуму.

Геракліт дійшов образу Універсуму як релевантного до двох станів перебування речей. Гераклітівська категорія вогню (*τό πῦρ*) означає стан суцього в нероздільній сукупності, негацію речей як роздрібнених одиниць. Фаза, коли все суще обертається на свою початкову, субстанційну стихію, вогонь, називається в Геракліта екпіроза, як передають Арістотель та Симплікій [1, 218]. “Космос єдиний. Народжується він з вогню та знову згорає дощенту [піддається екпірозі] через певні періоди часу, поперемінно протягом сукупної вічності” [1, 199] – передає це судження доксограф Діоген Лаертський. Речі постають самі собою, буквально, за Симплікієм, “даним [ось таким] космосом”, коли Універсум перебуває у фазі світовпорядкування – *діакосмезісі*. Якщо розуміти виражений та обмежений стан речі як її буття в не-буденності, оскільки її оформленість є плодом фіксації уваги на ній як такий, в її завершеності й достатності, як спинення потоку речей на саме цій речі, то Універсум Геракліта постає як релевантний щодо буденності та не-буденності. Вогонь як *αρχή* є сукупністю суцього в його множинності, суцільності, єдності, перебуванні в образі нерозривного потоку, який тече. Так формулюється зміст категорії “буденне” мовою того інтелектуального осередку. “Під заклад вогню усі речі, і вогонь [під заклад] усіх речей, ніби [під заклад] золота – майно і [під заклад] майна – золото” [1, 222]. Геракліт користується словом “заклад” та визначає цим взаємооборотний характер зв'язку двох станів суцього. Річ, коли вона виступає з мінливого потоку становлення та змінності, до якого включене будь-яке існування, належить світові не-буденного. І навпаки, коли річ повертається до цього потоку, котрому байдужа її одинична вираженість, коли вона розпадається в цьому потоці, розчиняється в безконечній полум'яній рухомості, що є її справжньою, субстанційною природою та в якій вона спільна та невідривна від будь-якого іншого суцього, це і є буденність. У Геракліта зустрічається ще одне слово, через яке визначається суще як світ неоформленого – це *κίκεον*, або *бовтанка*. Це слово в давньогрецькому повсякденному житті означало просту бовтану їжу, що містила воду та ячмінне борошно, як свідчить Плутарх [1, 204]. Результатом застосування такого образу була поява ідеї про те, що, незважаючи на природний, стихійний статут того стану, у котрому речі існують як суцільність, але саме буття суцього як космосу розрізаних речей вимагає докладання зусиль, приведення суцього у стан рухомості. Геракліт Темний (*ὁ σκοτεινός*) висловлює це туманно й невиразно, але ж на цей парадокс у його міркуваннях не можна не звернути уваги. Природний стан речей є вогонь, суще коливається від стану екпірозу до стану діакосмезису і навпаки, але самі собою речі відокремились, розділились, “κίκεον... розшаровується, якщо його не збовтувати” [1, 203].

Ідеї, які містяться в поглядах філософів досократичної й дософістичної доби та зробили в цьому інтелектуальному контексті найбільш вагомий внесок в розкритті проблеми, яка становить зміст даного дослідження, можливо уявити у вигляді наступного резюме. Буденність є окремий стан, у якому здатне перебувати все те, що існує. Буденність має місце в бутті як начало всіх речей. Буденність є субстанцією суцього, атрибутивною якістю цієї субстанції виступає необмеженість. Реальність одиничної речі, яка висуває окремо дане суще з області буденного, опосередковується наявністю обмеженості речі. Світ буденного постає як незмірна маса, як позбавленість взаємної

речової відокремленості суцього. З цього погляду, буденність може бути визначена через категорію єдиного, а світ не-буденного – як множинність, оскільки в умовах останнього визначеність речі має місце попри все через приділення уваги речі як такій, що є окремо наявною та протиставляється в цьому плані будь-якій іншій речі. Засадами, на яких предмет дістає своє відокремлене і, таким чином, не-буденне існування, є протилежні якості, що неявно містяться в самому субстраті. Перехід суцього від стану буденності до стану не-буденного речового розрізнення, є утворенням порядку, основою якого виступає трансцендентальне начало, або Розум. Як гранична цілісність, Універсум є релевантним щодо свого перебування в стані космосу речових форм та в стані безречового неоформленого начала, котре є буденність.

Або, більш стисло, буденність є одним з двох природних станів суцього, що характеризується як неоформленість, нерозрізненість, сукупність та, загалом, є началом речей. Іншим станом суцього є світ оформлених, відокремлених речей, що є не-буденністю, утворення якої має місце завдяки трансцендентальному. Універсум поступово коливається між цими релевантними йому станами. Це виявляється в тому, що протилежності, потенційні для начала суцього, актуалізуються з боку трансцендентального і повертаються у стан прихованості, коли речі обертаються на свою первісну стихію буденності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.
2. *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: В 4-х тт. – Т. 1. – М., 1976.
3. *Микола Конрад*. Нарис історії стародавньої філософії. – Рим, 1979.
4. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
5. *Лебедев А.В.* ФП БРЕЙСПН: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // ВДИ. – 1978. – № 1–2.