

нительно трактата *Об идеях*, приписываемого Аристотелю (подобное опровержение мы находим и в таком позднейшем тексте, как *Метафизика А*).

Натянутость гипотез Йегера наглядно показывает трудности, с которыми сопряжена всякая попытка представить и интерпретировать творчество Аристотеля в целом. С корпусом его сочинений дело обстоит иначе, чем с произведениями Платона: у нас нет хронологии произведений Аристотеля, установленной независимо от интерпретации их содержания. Главная причина этого заключается в том, что тексты Аристотеля не написаны в единой для каждого отдельного периода манере, так что их стилистическая характеристика нам ничего не даст. Нельзя вполне полагаться и на редкие исторические аллюзии, как и на внутренние ссылки, встречающиеся в его сочинениях, поскольку они могут быть результатом последующей правки. В общем, трудно датировать тот или иной пассаж из Аристотеля, не основываясь, в первую очередь, на его смысле и в какой-то мере на представлении о философской эволюции Аристотеля, которое наперед составил себе комментатор. Как отмечал уже Йегер, интерпретатор Аристотеля должен понимать, что круг здесь неизбежен. Сознавая это, некоторые историки в последние годы категорически возражают против генетического подхода к творчеству Аристотеля, и даже существует мнение, что надо оставить в стороне все вопросы, касающиеся эволюции или хронологии. Но это крайняя позиция. Хронологические исследования могут дать пусть и ограниченную, но верную информацию. Они позволяют определить, к примеру, относительный порядок книг, трактующих об одном и том же предмете или посвященных некоторой совокупности проблем. Благодаря хронологическому анализу мы можем с большой степенью вероятности утверждать об относительном предшествовании ряда текстов. Так, почти все исследователи полагают, что *Топика* (где теория силлогизма отсутствует) предшествует *Первой* и *Второй Аналитикам* (где разработана эта теория) и что трактат *О небе* предшествует *Физике VIII*. Однако у нас нет и не может быть ясного понятия об эволюции Аристотеля, так как Аристотель, по-видимому, обращался в одно и то же время к разнородным объектам рефлексии и практиковал различные стили письма. Современная критика склоняется к выводу, что Аристотель одновременно занимался многими предметами и, за исключе-

нием редких случаев, эти предметы могли обсуждаться в произведениях, созданных в один и тот же период, в разных стилистических манерах.

Вопросы, которые мы рассмотрели, влекут за собой определенную проблему: как надо представлять читателю столь изобильное творчество? Поскольку нет никакой возможности придерживаться хронологического порядка или соотноситься с достоверно установленной эволюцией, мы решили последовательно представить важнейшие области аристотелевской мысли. Но чтобы читатель сразу погрузился в сердцевину философской системы Аристотеля, вначале мы изложим две принадлежащие ему философские новации — теорию субстанции и теорию причинности. Это прояснит принципы аристотелевской критики платонизма.

#### СУБСТАНЦИЯ ПО АРИСТОТЕЛЮ: ФОРМА И МАТЕРИЯ, ВОЗМОЖНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ

Основные вопросы, которые ставит Аристотель, — те же самые, какие мы находим в досократической философии и в определенной мере у Платона. Главная проблема — в чем состоит реальность или субстанция вещей (для ее обозначения Аристотель пользуется словом *ousia*/ὄντ᾿α<sup>1</sup>). «И то, что издревле, и ныне, и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, — это вопрос о том, что такое сущее; этот вопрос сводится к вопросу: что представляет собою сущность? Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие — что больше, чем одна, и {в последнем случае} одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие — {что она} безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле» (*Метафизика Z*, 1, 1028 b 2-4)<sup>2</sup>.

Читая книгу *А Метафизики*, мы видим, насколько неудовлетворен Аристотель ответами предыдущих философов. Досо-

1. Греческое *ousia* в русских переводах Аристотеля принято передавать словом «сущность». Мы даем двоякий перевод: в основном тексте — «субстанция», в цитатах — «сущность».

2. Первая фраза в этой цитате дана в переводе А. В. Кубицкого по изданию 1934 г. Дальнейшая часть — в его же переводе в серии «ФН».

кратические физиологи, например, утверждали, что первая субстанция, из которой состоит все существующее, — субстанция материальная и ее видоизменения объясняют различные аспекты реальности. Но поиски начала умопостигаемости, позволяющего понять изменения, происходящие в этой реальности, как правило, были чужды досократическим мыслителям. В противоположность большинству досократиков, Парменид постулировал Сущее, а пифагорейцы — Единое как действительную реальность, реальность в подлинном смысле слова, не подверженную становлению и изменению. Но они игнорировали тем самым многообразие реальности и были неспособны определить начало изменения, объясняющее множественность явлений.

Платон в своей теории идей попытался осмыслить условия реальности и познания, но Аристотель упрекает его в непонимании того, что условия эти должны также обеспечивать постижимость всякого конкретного существования в его единичности и объяснять изменение. Поскольку платоновское определение сверхчувственной реальности само по себе не позволяет осмыслить изменение, Платон вынужден прибегнуть к понятию демиурга, чтобы объяснить начало упорядоченного движения космоса. Кроме того, Аристотель сетует, что платоновский ответ на вопрос «что такое субстанция?» лишает часть реальности — а именно реальность, образованную множеством конкретных чувственно воспринимаемых сущих, — реального онтологического статуса и возможности быть познанной. Платон считает, что чувственные вещи обладают псевдореальностью и могут быть только предметом мнения, тогда как идеи исчерпывают собой все, что реально и допускает подлинное познание.

Какой же ответ дает Аристотель на вопрос о том, что такое сущее или субстанция? Необходимо, полагает он, помыслить некую первичную реальность, в которой прозревается имманентная причина изменения и одновременно заключенное в ней начало умопостигаемости. Такова главная философская интуиция Аристотеля. Мы видели, что для обозначения этой реальности Аристотель пользуется словом *ousia* («субстанция»), но он употребляет также выражение *to ti ên einai / tò tí tíν εἶναι* (буквально: «что такое?», «что делает вещь этой вещью (и ничем иным)?») — выражение, которое средневековые авторы переводили термином *quidditas*), иначе говоря: «что есть

вещь сама по себе?», «что определяет ее в качестве таковой в ее единичности?»

Основной ответ, данный Аристотелем на вопрос «что такое сущее?», — *ousia*. *Ousia* — существительное, образованное от причастия настоящего времени глагола «быть»; в латинской традиции соперничают два варианта перевода этого термина: «сущность» и «субстанция» (*essentia* и *substantia*). Перевод словом «сущность», возможно, лучший. Слово *ousia* в разговорной речи может иметь весьма конкретный смысл и обозначать жилище, недвижимость, богатства и вообще любое имущество.

Формальные характеристики аристотелевской субстанции воспроизводят многие черты, которые определяли идею у Платона. Субстанция, как и идея, есть сущее, пребывающее постоянным вопреки изменению, сущее постижимое и делимое. Но главная характеристика субстанции — в том, что она означает отдельное единичное сущее. Субстанция соответствует статусу «вот этого» (*tode ti / τὸδε τι*), и хотя у Аристотеля мы нигде не найдем подробного объяснения смысла указательного выражения *tode ti*, оно служит для того, чтобы выделить прежде всего единичную реальность. Для ее обозначения Аристотель пользуется также выражением «первая субстанция».

Субстанции, будучи единичными вещами, не зависят ни от чего другого; они обособлены. Это означает, прежде всего, что они отделены от своих свойств, или акциденций, хотя и не могут, конечно же, существовать без какого-либо свойства. «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (*Категории*, 5, 2 а 11). Первая субстанция, субстанция в наиболее полном смысле, есть, следовательно, конкретный единичный объект: Каллий, эта вот собака, этот стол и, более широко, животные и растения, к которым можно присовокупить естественные тела (Солнце, Луну, звезды) и, конечно, искусственные субстанции (столы, стулья и т. д.). Отличительный признак субстанции, таким образом, — ее нумерическое единство.

Но субстанция — это еще и категория (от глагола *katêgoreîn / κατηγορεῖν*, означающего, во-первых, «обвинять», во-вторых, «указывать на», «обнаруживать» и, в-третьих, «выражать»,

«обозначать» в действительном залоге и «быть утверждаемым» — в страдательном залоге). Это первая из десяти категорий, перечень которых дан в IV главе одноименного трактата. Остальные категории — количество (иметь такую-то длину и т. п.), качество (быть белым, быть грамматиком), отношение (двойной, половинный, больший), место (в Ликее, на площади), время (вчера, в прошлом году), положение (сидит, лежит), состояние<sup>1</sup> (обут, вооружен), действие (режет, жжет) и претерпевание (его режут, жгут) (*Категории*, 4, 1 b 25–2 a 4). Перечисление этих категорий позволяет некоторым образом постичь субстанцию исходя из того, чем она не является. Вообще в *Категориях* предпринята попытка дать понятие о субстанции (основной категории сущего) исходя из того, чем субстанция не является, но что о ней говорится, т. е. из совокупности ее предикатов. В трактате подчеркивается также необходимость установить различия между предикатами субстанции. Часть ее предикатов — это предикаты, с которыми субстанция предстает перед нами, как бы обретая «внешний облик»: такие предикаты можно назвать «не-сущностными»; девять только что названных категорий относятся к этому типу.

Но то, что субстанция есть субъект неопределенного числа предикатов, а сама не бывает предикатом чего-либо другого, не мешает ей принимать «сущностные» предикаты — отличные от предикатов «не-сущностных», — которые, таким образом, служат для определения ее сущности. Среди сущностных предикатов надо различать виды и роды. «Так, указывая отдельного человека, укажут понятнее, указывая, что он человек, нежели указывая, что он живое существо; первое более свойственно для отдельного человека, второе более обще» (5, 2 b 12). В главе о субстанции Аристотель с самого начала отмечает, что наряду с первыми субстанциями, или «субстанциями в собственном смысле» («потому что для всего остального они подлежащие и все остальное сказывается о них»), существуют вторые субстанции, которые утверждаются о первых субстанциях. Эти вторые субстанции — виды, утверждаемые о единичных субстанциях, и роды, например, род «животное», сказываемый и о виде, и о субстанции «человек», о виде и субстанции «лошадь» и т. д. Вторые субстанции выражают

1. Другое, широко распространенное, прочтение термина *ekhein* — «обладание» (так он и переведен у А. В. Кубицкого).

сущностную, имманентную природу (субстанциальную реальность, *ousia*) подлежащего (или первой субстанции). Возьмем пример, приведенный Аристотелем в *Категориях*. Индивидуум Сократ есть первая субстанция, но Сократ — человек: человек, таким образом, есть вторая субстанция, форма или сущностная природа субъекта Сократа; таковы же, хотя и не столь явно, роды «существо» и «живое», которые содержат в себе первую субстанцию. «Из вторых сущностей, — утверждает Аристотель, — вид в большей мере сущность, чем род» (5, 2 b 7), несмотря на то что вид есть, строго говоря, выражение одного из предикатов субстанции. Однако виды, или вторые субстанции, неотделимы от индивидуумов и не могут образовывать обособленные атрибуты. В одном пассаже из *Категорий* четко охарактеризовано соотношение между этими двумя формами субстанции. «Что касается первых сущностей, то бесспорно и истинно, что каждая из них означает определенное нечто. То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу. Что же касается вторых сущностей, то... кажется, будто они в равной степени означают определенное нечто, когда, например, говорят о „человеке“ или о „живом существе“; однако это не верно. Скорее они означают некоторое качество [можно было бы также перевести: „некоторый род чего-то“], ведь в отличие от первых сущностей подлежащее здесь не нечто одно: о многих говорится, что они люди и живые существа» (5, 3 b 10–18).

Из этой концепции вытекает несколько следствий. Единое в том смысле, в каком его понимали пифагорейцы и, по-видимому, Платон, по Аристотелю, лишено всякой субстанциальной реальности, так как оно универсалия, а не индивидуум. Вообще постольку, поскольку универсалия — всегда предикат чего-то, а субстанцией<sup>1</sup> именуется то, что не бывает предикатом никакого субъекта, представляется невозможным, чтобы какой-либо общий термин был субстанцией: «сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это относящееся ко многим, ибо общим называется именно то, что по своей природе присуще больше чем одному» (*Метафизика Z*, 13, 1038 b 9–12). Ниже Аристотель уточняет: «очевидно, что ничто присущее как общее не есть сущность и что все, что одинаково сказывается о многом, означа-

1. В собственном смысле слова, т. е. «первой субстанцией».

ет не „вот это“, а „такое-то“» (1038 b 36–1039 a 3). Итак, само Сущее «не может быть сущностью в смысле единого {, существующего} помимо множества (ибо оно общее всему), а может быть лишь тем, что сказывается о чем-то другом». Следовательно, «роды не самобытности и сущности, существующие отдельно от других» (*Метафизика* I, 2, 1053 b 17–23). Здесь, как мы убедимся далее, содержится принцип опровержения платоновской теории идей: ведь «реальное единство», обособленное от чувственно воспринимаемой множественности, — это способ обозначения онтологического типа реальности идей. Платон подчеркивал, что идеи (которые в общем соответствуют тому, что Аристотель называет родами и видами) — нечто первичное и высшее, онтологически и эпистемологически, по отношению к конкретным чувственным реальностям. Но Аристотель возражает на это, что Сущее и Единое, превращенные Платоном в идеи, сами не составляют подлинно реальных субстанций и служат всего лишь предикатами, которые могут сказываться о субстанции. В 13-й и 14-й главах книги *Z Метафизики*, посвященных опровержению платоновских идей, так же как и в первых главах книги I, со всей ясностью утверждается, что «сущее и единое в большей мере, нежели что бы то ни было другое, сказывается как общее. Так что и роды не самобытности и сущности, существующие отдельно от других, и единое не может быть родом...» (I, 2, 1053 b 22–24). В этих формулировках Аристотель осуществляет так называемую «дезонтологизацию» общего или, иными словами, полностью лишает общее субстанциальной реальности, о чем свидетельствует и тот факт, что он заменяет платоновское выражение *hen ti panta ta polla* (реальное единое, обособленное от множественного) выражением *hen kata pollon* (единое, сказываемое относительно множественного: *Вторая Аналитика* I, 11, 77 a 5; 31, 87 b 32–33).

Помимо первой и второй субстанций существуют еще акциденции. Что Сократ бледен или образован — это акцидентальные определения, отнюдь не выражающие сущность Сократа, тогда как суждение, что Сократ — человек, существо или живое, выражает его сущность. Но эти акциденции сказываются только об индивидууме Сократе, а отнюдь не о вторых субстанциях — человеке, существе или живом, — сказываемых о единичной субстанции. Согласно определению, данному в книге *Δ Метафизики*, «привходящим или случайным

называется то, чем нечто обладает и что может быть правильно сказано о нем, но не по необходимости и не в большинстве случаев»<sup>1</sup>. Сказать, что Сократ образован, не значит выразить необходимое и постоянное определение его сущности. «Итак, для случайного нет никакой определенной причины, а есть какая придется, т. е. неопределенная» (*Δ*, 30, 1025 a 13–25)<sup>2</sup>.

В 5-й главе *Категорий* названы еще два важных свойства субстанции. Во-первых, субстанции ничто не противоположно. В самом деле, что могло бы быть противоположно, вопрошает Аристотель, отдельному человеку или отдельному живому существу? Во-вторых, субстанция не допускает большей или меньшей степени. О белом (акциденции) можно сказать, что оно более или менее белое, о теплом — что оно более или менее теплое, но о человеке нельзя сказать, что он в большей или меньшей степени человек.

Вместе с тем Аристотель отмечает как «главную особенность» субстанции то, что она способна принимать противоположности, оставаясь тождественной и одной по числу (*Категории*, 5, 4 a 10–13). Действительно, никакая другая реальность, кроме субстанции, не обнаруживает способности быть вмещением противоположностей, сохраняя свое единство. Например, нумерически тождественный цвет не может быть и белым, и черным; один и тот же поступок не может быть и хорошим, и дурным. Субстанция же может принимать два противоположных определения: человек может быть сначала необразованным, а потом образованным. Это возможно потому, что субстанция сама по себе — начало индивидуальности. Мы уточняем таким образом основной смысл первой субстанции. Субстанция в наиболее полном смысле есть подлежащее, о котором утверждается все остальное, но которое не утверждает ни о чем другом; которое определяется как нечто единичное и в котором сменяются противоположные атрибуты. Начало индивидуации, делающее субстанцию *одной* субстанцией, представляется как «единство через схождение», «фокусное единство», требуемое потому, что субстанция необходима как

1. Учтены обе редакции перевода А. В. Кубицкого.

Словам *привходящим или случайным* у Аристотеля соответствует одно слово: *symbebēkos* (во французском тексте — *accident*).

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: *какая придется* вместо «какая попадется» (*to tykhon*).

обязательный субстрат всякого возможного предиката и условие постижимости всех своих видоизменений.

Но само это подлежащее может быть отождествлено либо с материей отдельной вещи (например, с медью, из которой отлита статуя), либо с ее формой (например, с очертаниями статуи), либо с сочетанием материи и формы, с конкретным целым (в данном примере со статуей). Стремясь постичь природу подлежащего, Аристотель, так сказать, проникает во внутреннюю структуру субстанции, описывая ее главным образом в книге I *Физики* и в книге Z *Метафизики*, тогда как в *Категориях* он трактует субстанцию исходя из ее предикатов, несущностных и сущностных (род и вид). Субстанция — это постоянное подлежащее и постоянный субстрат, состоящий из двух начал — материи и формы.

Материя (*hylē* означает, в первую очередь, строительный материал, древесину) представляет собой то, что само по себе не есть нечто отдельно существующее и не характеризуется ни количеством, ни какой-либо другой из категорий, посредством которых определяется сущее (Аристотель иногда обозначает материю — в *Физике* I, 7 — термином «подлежащее», *ὑποκειμενον*/*ὑποκείμενον* — «лежащее в основе», «субстрат»). Материя не может существовать самостоятельно. Она стремится к бытию, желает его и, таким образом, движима целью (которая движет как предмет желания): «как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное <вещество> еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету» (*Физика* I, 7, 191 а 9–12). И далее: «Но помогающей оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского и безобразное прекрасного — с той разницей, что <домогается> не безобразное само по себе, но по совпадению...» (*Физика* I, 9, 192 а 23–25).

Что касается формы, то она может быть представлена либо через определение, либо через противоположное ему — лишенность. Аристотель отчасти следует своим предшественникам, отмечавшим, что качественное изменение осуществляется в пределах противоположностей (например, теплого и холодного), из которых одна состоит в каком-то определении, а другая — в лишенности его; этим объясняется, почему, обозначая форму, или формальное начало, он говорит иногда о двух началах, а именно о противоположностях. Последова-

тельно установив, в I книге *Физики*, что начала — это противоположности, затем что форма и лишенность — это начала, Аристотель утверждает, что необходимо и третье начало, так как для противоположностей требуется нечто лежащее в основе, или субстрат: «если для природных вещей существуют причины и начала, из которых как первых <эти вещи> возникли... <то следует признать, что> все возникает из лежащего в основе и формы» (*Физика* I, 7, 190 b 17–20)<sup>1</sup>.

О первом субстрате, или первом подлежащем, как мы увидим далее, в наибольшей мере являющемся субстанцией, говорится, таким образом, в нескольких смыслах: это и материя, и форма, и сочетание материи и формы. Но Аристотель подчеркивает, что форма первее материи и сочетания материи и формы, что она обладает большей реальностью, чем последнее (*Метафизика* Z, 3, 1029 а 2). Лежащая в основе природа, уточняет Аристотель, познаваема по аналогии: «как относится... материал и бесформенное <вещество> еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности...» (*Физика* I, 7, 191 а 9–12). Важно также подчеркнуть, что форма и материя могут быть разделены логически, но не реально: форма стола существует только в некоторой материи (дерево). Так, по крайней мере, обстоит дело в природном мире. В небесном пространстве существует особая материя, некий пятый элемент (потому и названный впоследствии «квинт-эссенцией», у Аристотеля же, согласно позднейшим свидетельствам, именованный «эфиром»); материя эта — ни вода, ни огонь, ни земля, ни воздух. В сущих, состоящих из такой материи, форма, возможно, отделима.

Понятно, что субстанция, будучи природным сущим, подвержена становлению. Изменения, которые может претерпевать субстанция, движение, субъектом которого она бывает, определяются ее материей и формой, хотя сама субстанция остается единой, получая множественные характеристики. Как уже говорилось, отличительная черта субстанции — ее способность, оставаясь самотождественной, принимать противоположности. «...Сущность принимает противоположности, подвергаясь изменению» (*Категории*, 5, 4 а 34). Наличия либо отсутствия одной из противоположностей может быть достаточно, чтобы произошло изменение (*Физика* I, 7, 190 b 7–8).

1. Взят за основу перевод В. П. Карпова («ФН»).

Однако в отношении своей сущности субстанция не может ни принимать противоположности, ни претерпевать количественное изменение; при этом субстанция может возникать и исчезать (Сократ не может быть не-человеком или быть человеком в большей или меньшей мере, но он рождается и умирает).

Все, что допускает определение, имеет сущность. Единство сущности, выражаемое определением, — это единство субстанции. Аристотель подчеркивает, что единство субстанции обеспечивается не связыванием или составлением материальных частей (они вторичны по отношению к «суть бытия»), а тем способом, каким создается единство составляющих, или сущностных атрибутов, — рода и видов. Это единство реализуется через последовательность степеней определенности, как, например, когда переходят от категории «живое существо», относительно неопределенной, к более определенной категории «двуногое». Полное определение субстанции должно некоторым образом существовать до перечисления ее сущностных составляющих. В этом вопросе Аристотель явно не приемлет платоновский метод дихотомии, устанавливающий виды через двухчастное деление внутри каждого рода. В 4-й главе книги *Z Метафизики* (посвященной, как и 5-я и 6-я главы, определению) Аристотель уточняет, что возможно лишь определение субстанции, а не того, что приписывается субъекту как предикат: определение (*horismos*/ὄρισμός) имеется... там, где оно есть обозначение чего-то первичного [обозначение *tode ti* / τὸδε τι]; а таково то, о чем говорят не так, как в тех случаях, когда одно сказывается о другом «привходящим образом» (4, 1030 а 9–11). Словесная формулировка, указывающая, что означает имя, т. е. указывающая, что такой-то атрибут принадлежит такому-то субъекту, не есть в собственном смысле ни определение, ни суть бытия. Следовательно, можно отметить, что определение, как и сущность (сущность в полном смысле слова — это субстанция и определенное нечто, а в производном смысле — каждая из категорий), имеет несколько значений: «и суть бытия, так же как сущность, принадлежит первично и прямо субстанции, а затем всему остальному; в последнем случае это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества» (4, 1030 а 28–32)<sup>1</sup>.

1. В этой цитате нам пришлось во избежание путаницы заменить в пере-

Остается один важный вопрос, который вовлекает в дискуссию большинство исследователей творчества Аристотеля. Каково начало, индивидуализирующее субстанцию, начало, обуславливающее ее индивидуальность? Такой вопрос возбуждают в особенности определения субстанции, присутствующие в *Физике* и *Метафизике*. Между трактовкой субстанции в *Категориях* и в *Метафизике Z* нет противоречия, однако различие в аспекте рассмотрения существует. В *Категориях* Аристотель определяет первую субстанцию, конкретную единичную вещь, отделяя ее от того, что она не есть, тогда как *Физика I* и *Метафизика Z* переносят нас внутрь единичной субстанции и раскрывают структуру материя/форма. Принимая во внимание это различие точек зрения, мы все же должны найти ответ на вопрос, является ли непосредственным абсолютным индивидуумом субстанция, состоящая из материи и формы, или же индивидуация осуществляется каким-то одним началом, будь то материя или форма. Этот вопрос влечет за собой другой, относительно формы: пусть мы не знаем, служит ли она началом индивидуации, — общее она или особенное?

Здесь невозможно воспроизвести многообразие и изощренность аргументов, приведенных современными исследователями в пользу каждого из этих решений. Мы видели, что *ousia* характеризуется тремя основными свойствами: она существует сама по себе, она обособленна, она — причина и начало. Общее и род могут быть определены как субстанции лишь в производном смысле, так как они обладают существованием только в разуме и принадлежат множеству предметов. Что касается материи, то она может быть *ousia* лишь в весьма ослабленном смысле, поскольку не существует сама по себе; и она не может служить началом индивидуации конкретного существа. Что же до формы, то она тоже не вполне *ousia*, так как позволяет лишь схематично описать онтологические единицы, самым непосредственным образом воспринимаемые нами как *ousiai*, а именно природные чувственные субстанции. Очевидно, в наилучшем свете представляет логическую связность аристотелевских концепций тезис, согласно которому единичное сущее, индивидуум в первичном смысле — это субстанция, состоящая из материи и формы. На вопрос о причине един-

воде А. В. Кубицкого («ФН») два термина: «сущность» (*ousia*) на субстанцию (см. прим. 1 на с. 357) и «суть» (*ti ên einaî*) — на сущность.

ства вещи отвечает 6-я глава книги *Н Метафизики*. Аристотель утверждает здесь, что решение проблемы индивидуации связано с двумя началами: «одно есть материя, другое — форма, и первое — в возможности, второе — в действительности [...] Там, где имеет место возникновение, что же кроме действующей причины побуждает то, что есть в возможности, быть в действительности? Для того чтобы то, что есть шар в возможности, стало таковым в действительности, нет никакой другой причины — ею была суть бытия каждого из них. [...] А из того, что не имеет материи, ни умопостигаемой, ни чувственно воспринимаемой, каждое есть нечто непосредственно в самом существе своем единое, как и нечто непосредственно сущее, — определенное нечто, качество или количество» (1045 a 22–b 2). Индивидуация обусловлена некоторым «усвоением» последней материи (ближайшей к форме). Материя принимает то, что она предназначена принимать: как часто подчеркивает Аристотель, не всякая материя принимает всякую форму, и плотничье искусство не распространяется на флейты (*Физика* II, 2, 194 b 9; *О душе* I, 3, 407 b 25). «А причина [ошибочных воззрений], — заключает Аристотель, — в том, что для возможности и осуществленности ищут объединяющего основания и различия. Между тем, как было сказано, последняя материя и форма — это одно и то же, но одна — в возможности, другая — в действительности; так что одинаково, искать ли причину того, что вещь едина, или причину единства <материи и формы>... так что нет никакой другой причины единства, кроме той, что вызывает движение от возможности к действительности. А все, что не имеет материи, есть нечто безусловно единое» (*Метафизика* H, 6, 1045 b 17–24)<sup>1</sup>. Этот текст можно понять так, что в другом смысле абсолютно индивидуальное, именуемое *ousia* в собственном смысле слова, — это то, что Аристотель называет сутью бытия, *to ti ên eînai*, не тождественной ни чувственно воспринимаемому природному существу (ибо суть бытия не содержит в себе материи, которая в известной мере акцидентальна), ни форме. Однако эта концепция, возможно, принятая Аристотелем, не лишена парадоксальности, ведь сказать, что суть бытия есть в большей мере субстанция, чем

1. В переводе А. В. Кубицкого («ФН») в первой фразе изменено одно слово: для возможности и осуществленности (*entelekheias*) вместо «для возможности и действительности».

сочетание материи и формы, — значит сказать, что некоторым образом суть бытия вещи более реально является этой вещью, нежели сама вещь.

Как бы то ни было, форма тоже обладает реальной индивидуальностью. Так, форма отдельного человека не есть нечто общее («человечность»), но скорее нечто особенное (индивидуальная душа этого конкретного человека). Как и понятие «субстанция», понятие «форма» — одна из самых удачных попыток Аристотеля определить начало постижимости единичного сущего, не делая из этого начала универсалию. В искусственном предмете форма — умопостигаемое начало, сообразно которому его создают. Живое существо содержит в себе материя, представляющую неустранимую данность, хотя эта материя и ее акцидентальные определения не исключаются и в не-сущем. Суть бытия или сущность вещей, следовательно, не есть некая вечная субстанция, обладающая реальностью вне вещей, сущностью которых она является. Наоборот, суть бытия заключена в самой вещи, например в индивидууме Каллии. Одна из задач философии — выделить ее из прочих атрибутов. Но это не означает, что суть бытия может стать объектом какого-либо доказательства; путь ее постижения и определения — внутренний опыт, или непосредственное схватывание мыслью.

Чтобы постичь большинство простых природ, каковыми являются субстанции, не нужно, говорит Аристотель, ни исследования, ни преподавания: «способ выяснения простого иной» (*Метафизика* Z, 17, 1041 b 8). Эти неделимые реальности схватываются интеллектуальной способностью, обозначаемой у Аристотеля словом *noys/voûs* («ум», «понимание» или «интеллектуальная интуиция»; последний, распространенный, вариант перевода может внести путаницу). Такая интеллектуальная способность обеспечивает как бы чувственное восприятие универсалии, «например, человека {в Каллии}, а не человека Каллии» (*Вторая Аналитика* II, 19, 100 a 16). Итак, универсалия не предмет познания в собственном смысле слова, но она доступна благодаря особому мыслительному процессу, или особой способности, о которой речь пойдет ниже — с нею связана одна из основных тем аристотелевской критики Платона.

## ТЕОРИЯ ПРИЧИННОСТИ

Другой существенный элемент философской системы Аристотеля обусловлен стремлением понять, с помощью причинного анализа, субстанцию и начало ее изменения. Греческое *aitia/aitia* обычно переводится как «причина», но слово это означает также ответственность за некоторое действие, возлагаемую на что-то или на кого-то, а кроме того, и «обвинение». Прилагательное *aitios/aitios* переводится и как «ответственный», и как «виновный». По Аристотелю, о том, что одно есть причина другого, говорится в четырех смыслах. Именно анализ способов выражения привел его к мысли, что в природе существуют четыре причины. Один знаменитый пассаж, имеющий почти одинаковый вид в *Физике* II, 3 и *Метафизике* Δ, 2, представляет аристотелевскую теорию четырех причин следующим образом. «В одном значении причиной называется то, „из чего“, как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например, медь — причина этой статуи или серебро — этой чаши, и их роды {суть причины}. В другом значении <причиной будут> форма и образец — а это есть определение сути бытия [...] Далее, <причиной называется то,> откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина — отец, и вообще производящее — причина производимого и изменяющее — изменяемого. Наконец, <причина> как цель, т. е. „ради чего“: например, <причина> прогулки — здоровье» (*Метафизика* Δ, 2, 1013 a 24–33 и соответствующий текст — в *Физике* II, 3, 194 b 23–35)<sup>1</sup>. Что Аристотель в качестве примера материальной причины берет медь, из которой изготовлена статуя, вполне понятно. В искусственных субстанциях легче выделить, в своеобразной взаимной взаимности, различные элементы (материал, форму, мастера, замысел), к которым Аристотель относит наименование «причина». Вслед за первым перечнем Аристотель приводит второй; это уже не перечень смыслов, в каких можно говорить, что одно — причина другого, а перечень причин, представляемых как «то, из чего вещи состоят»: «Буквы слогов, материал <различного рода> изделий, огонь и подобные элементы тел, так же как части целого и послышки заключений, — примеры

1. Эта цитата приведена по тексту «Физики» в серии «ФН» (пер. В. П. Карпова).

причины „из чего“; одни из них как субстрат, например части, другие же как суть бытия — целое, соединение, форма. А семья, врач, советчик и вообще то, что действует, — все это „откуда начало изменения, или покоя, или движения“. Остальные же <суть причины> как цель и благо для другого, ибо „ради чего“ обычно бывает наилучшим благом и целью для других <вещей>; при этом нет никакой разницы, говорим ли мы о самом благом или о том, что <только> кажется благом» (*Физика* II, 3, 195 a 15–25). Возьмем более сложный пример: строительство дома. Материальная причина — это кирпичи, известковый раствор, дерево, камни; формальная причина означает определенное сочетание всех составных частей; движущая причина — строитель или строительное искусство; наконец, целевая причина — это цель строителя: соорудить жилище. Четыре причины столь же тесно связаны между собой при образовании природных субстанций. Для порождения человека материю, по Аристотелю, доставляет мать, форма — это видовой признак, передающий видовые определения, движущая причина — отец, целевая причина — совершенное человеческое существо (или даже продолжение рода). Эти четыре причины могут быть различены с логической точки зрения, но в общем (особенно в зрелом человеке) движущая, формальная и целевая причины стремятся к совпадению; в частности, целевая причина всегда имманентна отдельному существу. В искусственных субстанциях, наоборот, движущая причина — внешняя, раз говорят о строителе, а целевая причина — цель, которую сознательно ставит перед собой ремесленник. И все же именно в применении к природным субстанциям аристотелевская концепция причинности раскрывается во всей своей сути. В боге нет материи, его ничто не движет, он не имеет иной цели, кроме самого себя. Что же до искусственных сущих, то причины у них есть, собственно, потому, что есть природные сущие: к примеру, материальная причина стола — такое естественное сущее, как дерево, движущая причина — такое естественное сущее, как столяр.

Итак, причинный анализ субстанции у Аристотеля основан всецело на различии смыслов, вкладываемых в вопрос «почему?». А смысл этого вопроса зависит, в свою очередь, от нескольких типов вопросов относительно того, что может быть предметом исследования или познания. Лучшие разъяснения на этот счет даст нам 1-я глава книги II *Второй Аналитики*: «Ви-



ды искомого по числу равны видам знания. Искомого — четыре вида: „что“, „почему“, „есть ли“ и „что есть“<sup>1</sup>. В самом деле, когда вопрос... — вот такая ли <вещь> или такая, например, затмевается ли Солнце или нет, тогда мы ищем, что <вещь> есть <такая-то>. Доказательством этого служит то, что мы перестаем искать, как только находим, что Солнце затмевается; а если бы мы с самого начала знали, что Солнце затмевается, то мы не спрашивали бы, затмевается ли оно. Когда же мы знаем, что нечто есть <такое-то>, тогда мы ищем <причину>, почему оно <такое-то>. Например, когда мы знаем, что происходит затмение Солнца и что Земля колеблется, тогда мы ищем <причины>, почему происходит затмение и почему колеблется Земля. [...] Но о некоторых вещах мы спрашиваем по-другому... есть ли нечто или нет вообще... А когда мы уже знаем, что нечто есть, тогда мы спрашиваем о том, что именно оно есть, например: что же есть бог или что такое человек?» (*Вторая Аналитика* II, 1, 89 b 23–35). Дальше, в разделе, посвященном философии познания, мы рассмотрим взаимосвязь этих вопросов — о факте, о причине, о существовании и о сущности. Но вопрос «почему?», который нас сейчас интересует, явно относится к причине и к сущности. Почему вот эта субстанция такова, какова она есть? Почему человек — музыкант? Почему человек — живое существо такой природы? Мы видим, что в этих различных формулировках вопрос всегда стоит об атрибуции: речь идет о том, почему такой-то атрибут присущ такому-то субъекту. «Можно, однако, спросить, почему человек есть такое-то живое существо. При этом, конечно, ясно, что не спрашивают, почему тот, кто есть человек, есть человек, а спрашивают, почему одно присуще другому [...] Стало быть, ясно, что ищут причину» (*Метафизика* Z, 17, 1041 a 20–28)<sup>2</sup>. Философская направленность теории четырех причин очевидна. Аристотель не только определяет научное познание как познание через причины, но и выявляет смысл вопроса «почему?» с помощью четырех четко определенных вопросов. С первых же глав *Метафизики* он подчеркивает, что предшествующие мыслители, желая изъяснить природу мироздания, исследовали лишь какую-либо одну из названных им четырех причин.

1. Во французском, более свободном, переводе: «...вопрос о факте, вопрос об основании, или причине, вопрос о существовании и вопрос о сущности».

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: во втором предложении — *категорию* вместо «однако».

На данном этапе важно уточнить, что аристотелевское понятие причины имеет мало общего с современной концепцией причинности, или отношения причины и следствия. Для сегодняшнего читателя понятие причины связано с воздействием одного объекта на другой (причина, таким образом, отлична от следствия). Этому общераспространенному пониманию причинности у Аристотеля соответствует в основном действие движущей причины. Но движущая причина — только одна из четырех причин; трем остальным — материальной, целевой и формальной — наше современное понятие причинности ни в коей мере не соответствует. В частности, мы даже не знаем с достоверностью, считает ли Аристотель, что эти четыре причины, включая причину действующую, должны предшествовать своим действиям. Например, аристотелевское определение целевой причины, схема которого выражает особенность преднамеренного человеческого действия, наводит на мысль, что целевая причина (желаемое) может быть определена исходя из действий, направленных на достижение желаемого результата.

На вопрос, какова причина, можно, следовательно, дать четыре разных ответа (называя материю, форму, действующее начало и цель), но причина в самом сильном смысле этого слова (т. е. если подходить с логической стороны) — «суть бытия» вещи; у одних вещей суть бытия — «это цель, как, скажем, у дома или у ложа, а у других — первое движущее» (Z, 17, 1041 a 27–30). Чуть ниже Аристотель прибавляет: «таким образом, отыскивается причина для материи, и это — форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а форма — это сущность»<sup>1</sup>. Аристотелевская теория причинности не ставит своей задачей сделать некоторую реальность понятной с различных прагматических точек зрения (например, причиной смерти в автокатастрофе для конструктора машин будет неисправность тормозов, для врача — остановка сердца), но она претендует и на объяснение реальных связей в окружающем мире.

Существенной чертой аристотелевской концепции причинности является то, что в ней придается большое значение целевой причине. Конечно, есть субстанции, образование которых обусловлено телеологически, так же как есть и цели, предопределяющие естественные процессы, но Аристотель го-

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

ворит, что природа не принимает сознательных решений (*Физика* I, 9, 199 b 26); это замечание, не исключающее телеологию вообще, исключает по крайней мере определенную форму искусности и преднамеренности природы, стремящейся к осуществлению некоторого замысла. С другой стороны, природа преследует свои цели с известным постоянством. Аристотель особо подчеркивает регулярность происходящих в природе изменений: есть регулярность и согласованность в движениях небесных тел, точно так же есть регулярность и в воспроизводстве видов. Природные объекты имеют свою цель в себе самих: элемент «земля» «по природе» возвращается на свое естественное место, юноша «по природе» становится зрелым мужем. Аристотель иногда сравнивает деятельность природы с деятельностью ремесленника, но он никогда не строит предположений о божественном разуме, который создает природу, формируя ее элементы, так сказать, извне, как это делает демиург в платоновском *Тимее*. В одном известном пассаже из II книги *Физики* проводится аналогия между природой и искусством: «Вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей. Если, таким образом, <вещи,> созданные искусством, возникают ради чего-нибудь, то очевидно, что и существующие по природе, ибо и в созданных искусством, и в существующих по природе <вещах> отношение последующего к предшествующему одинаково. [...] Так что если по природе и ради чего-нибудь ласточка свивает гнездо, а паук тклет паутину и растения выпускают листья ради плодов, а корни растут не вверх, а вниз ради питания, то ясно, что имеется подобная причина в <вещах,> возникающих и существующих по природе» (*Физика* II, 8, 199 a 15–30)<sup>1</sup>.

Теория причинности и постоянное применение причинного анализа субстанции непосредственно связаны у Аристотеля с концепцией возможности (*dynamis*/δύναμις) и действительности (*energeia*/ἐνέργεια)<sup>2</sup>. Эти два понятия служат Аристотелю, в частности, для того, чтобы истолковать изменение, происходящее в самой субстанции, и подчеркнуть его континуаль-

1. Перевод В. П. Карпова («ФН») с некоторыми изменениями.

2. В русской философской литературе эти термины, с учетом их латинского перевода (*potentia*, *actus*) принято также передавать словами «потенция» и «акт». Слово «акт» в таком значении в дальнейшем используется нами как дополнительный вариант перевода.

ность и динамичность. Стремление к объяснению, которым продиктовано использование этой пары понятий, будет более очевидным, если взять для примера природную субстанцию: древесное семя обладает потенцией дерева; оно «потенциально» есть взрослое дерево, т. е. оно «в возможности» есть то, что это дерево есть «в действительности». Но кусок древесины тоже «потенциально» есть то, что изготовленный из него предмет обстановки есть «актуально». Древесина — это материя, или потенция, но не чистая потенция, так как кусок дерева не может превратиться, скажем, в бронзовую статую. Можно, конечно, помыслить некую бескачественную материю как чистую потенцию, но материя в общем, материя без формы, отмечена потенциями различным образом и в разной степени: например, древесина только что срубленного дерева и древесина, уже обработанная столяром для изготовления мебели, — это потенциально стол, но не в одинаковой степени.

«Способностью или возможностью<sup>1</sup> называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное» (*Метафизика* Δ, 12, 1019 a 15–16). Врачебное искусство не присуще человеку, который лечится, если, конечно, он не врач. Но способность (пассивная) — это также и «начало, откуда вещь приводится в движение иным или ею самой, поскольку она иное» (1019 a 21–22). Далее, так как начала этого рода находятся либо в неодушевленных вещах, либо в одушевленных существах (собственно «наделенных душой»<sup>2</sup>) надо различать «внеразумные способности» и «разумные способности». Отличительная черта внеразумных способностей — то, что они могут произвести только одно действие. Например, тепло есть лишь способность нагревания (и никогда не может быть способностью охлаждения). Наоборот, разумные способности — это и способности к противоположному, например, врачебное искусство — это способность причинять как здоровье, так и болезнь. Вообще если нечто обладает способностью быть или действовать, разумной или внеразумной, то, поскольку способность эта не абсолютная, а проявляющаяся при определенных условиях (одно из которых — отсутствие внешних препятствий), «то, к чему оно способно, оно будет

1. Этим двум терминам в греческом оригинале соответствует одно слово: *dynamis* (во французском переводе — *puissance*).

2. По-гречески — *empsychōis*.

делать так, как способно делать» (*Метафизика* Θ, 5, 1048 а 24)<sup>1</sup>. Но переход в действительность не может быть, так сказать, автоматическим: что-то должно вызвать процесс актуализации.

Одна из самых замечательных философских новаций Аристотеля — понятие действительности, концептуально связанное с понятием возможности. Действительность — это «существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности (а как о сущем в возможности мы говорим, например, об <изображении> Гермеса, что оно в дереве, и о половинной линии, что она в целой линии, потому что ее можно отнять, и точно так же и того, кто <в данное время> не исследует, мы признаем сведущим, если он способен исследовать)...» (Θ, 6, 1048 а 31–34). Разъясняя понятие действительности в соотношении с понятием возможности, Аристотель обращается к аналогии: «как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением...» (1048 а 36–b 3). В 5-й главе II книги трактата *О душе* в связи с анализом ощущения устанавливаются различные смыслы понятий «быть в возможности» и «быть в действительности». Рассмотрим сначала бытие в возможности. «Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, т. е. к чему-то материальному, а другой потому, что он может что-то исследовать<sup>2</sup>, когда хочет, если только не будет внешнего препятствия» (417 а 23–28). Первый смысл бытия в возможности соответствует способности приобретать знание, которой обладает каждый человек как член рода человеческого; второй смысл бытия в возможности относится к расположенности (*hexis*/ἕξις), присущей человеку, выучившему грамматику и способному применять ее правила. Существуют, таким образом, два вида актуализации. Первый вид — актуализация возможности, рассматриваемой как

1. Перевод этой цитаты дается в соответствии с ее французским переводом.

2. Греческое *theōrein* может быть переведено также как «созерцать», «размышлять», «судить», «умозаключать». Во французском переводе — *exercer sa science* («применять свое знание»).

расположенности (*hexis*); в этом случае фактор изменения — использование уже приобретенного знания. Второй вид актуализации соответствует собственно реализации способности, переходу от состояния, когда могут выучить грамматику, к состоянию, когда ее уже выучили; при такой актуализации фактор перехода от неведения к знанию — само преподавание грамматики.

*Physis*/φύσις, определяемая как внутреннее начало движения<sup>1</sup>, относится к тому же роду, что и возможность. Отсюда следует, что «действительность, или деятельность, первее возможности, или способности<sup>2</sup>... Не только той определенной способности, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще первее всякого начала, способного вызвать или остановить движение чего-то» (*Метафизика* Θ, 8, 1049 b 4–8). О том, что действительность предшествует возможности, можно говорить в трех различных смыслах. Действительность предшествует в отношении понятия или знания (*logos*/λόγος) — постольку, поскольку знание действительности должно всегда предшествовать знанию возможности. Затем, действительность предшествует и во времени. Но если логическое первенство действительности над возможностью признать нетрудно, то ее хронологическое первенство понять не так легко. Вероятно, Аристотель подразумевает под этим, что субстанция должна уже обладать специфическими чертами (и, следовательно, определенным образом уже быть в действительности) прежде, чем в ней произойдут процессы, ведущие к актуализации возможности. Наконец, действительность предшествует возможности постольку, поскольку возможность становится действительностью только через посредство некоторой предшествующей действительности: «но им {сущим в возможности} предшествует во времени другое сущее в действительности, из чего они возникли: ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек — из человека, образо-

1. «Природой, или естеством, называется... <з> то, откуда первое движение, присущее каждой из природных вещей как таковой» (*Метафизика* Δ, 4, 1014 b 16–19).

2. Чтобы отразить здесь два оттенка смысла греческого слова *energeia*, А. В. Кубицкий использует тот же прием, которым он в случае необходимости пользуется при переводе слова *dynamis* (см. прим. 1 на с. 375).

ванный — через образованного, причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности» (Θ, 8, 1049 b 23–28).

Первенство действительности по отношению к возможности — одна из главнейших идей Аристотеля; в этом он расходится со всеми своими предшественниками. Существование может быть дано лишь в виде действительной субстанции, полностью определенной, так как «сущность и форма — это действительность», и даже действительность в наивысшем смысле слова (Θ, 8, 1050 b 2). С другой стороны, связанная с материей неопределенность, которая может существовать в мире, — неопределенность отнюдь не абсолютная; она всегда соотносительна с актуализацией через форму. Ведь все устремлено к некоторому началу, т. е. к некоторой цели; «между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность» (1050 a 9). Аристотель разъясняет также, что «материя есть в возможности, потому что может приобрести форму, а когда она есть в действительности {energeiai}, у нее уже есть форма. [...] Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и „деятельность“ {energeia} производна от „дела“ {ergon} и нацелена на „энтелехию“ (Θ, 8, 1050 a 15–23)<sup>1</sup>. «Энтелехия» здесь передает греческое entelekheia/ἐντελέχεια — термин, образованный от слова telos/τέλος («конец», «цель») и обозначающий буквально состояние завершенности.

Важно понять, что сущее в действительности в видовом отношении есть то же самое сущее, что и сущее в возможности, однако нумерически отличное от него, по крайней мере когда сущее в действительности есть порождающее сущее, как, например, отец относительно сына (но сущее в действительности нумерически тождественно сущему в возможности, когда оно — порожденное сущее, достигшее зрелости, как, например, сын до и после достижения зрелости). Эта концепция показывает, что форма, цель, или дело, не существует обособленно, но последовательно реализуется в процессе актуализации.

1. В переводе А. В. Кубицкого вместо *энтелехии* — «осуществленность».

Греческое *energeia* у Кубицкого переводится и как «действительность», и как «деятельность». Во французском переводе здесь одно слово: *acte*. Русское слово «действительность» передает эту двусмысленность греческого слова, но другое (исторически первое) значение его устарело: «Действительность... 1. Дейтельность, действие. [...] 2. Реальность; реальное бытие» (*Словарь русского языка XVIII в.*, выпуск 6. М., 1991).

ции. Она показывает также, что невозможно прийти к сущему абсолютным образом, т. е. исходя из ничего или из абсолютно несуществующего. Понятийный аппарат, используемый здесь Аристотелем, позволяет разрешить проблемы, столкнувшись с которыми его предшественники или заключали о невозможности помыслить изменение, или признавали, что, будучи необходимым, оно, однако, с трудом поддается осмыслению. Крайних позиций, отстаиваемых, в частности, Гераклитом (превратившим движение в само начало бытия) и Парменидом (стремившимся доказать абсурдность и невозможность всякого движения), можно, таким образом, избежать. С другой стороны, проблемы, связанные с радикальным различием движения и покоя, и сложность осмысления сущего, находящегося попеременно в движении и в покое, — трудности, обозначенные Платоном в *Софисте* (255 e), — благодаря понятиям возможности и действительности получают определенное решение. Сущее не возникает из ничего, что при всех условиях трудно выразить в понятиях, а возникает из чего-то, что потенциально есть то, что это сущее есть актуально. Дерево возникает из семени, которое есть дерево потенциально, но не актуально. Эта потенциальность — прежде всего, возможность претерпеть изменение. Такая интерпретация проясняет трудную для понимания фразу из *Физики* III, 1, 201 a 10–11: «А так как в каждом роде мы различали <существующее> в действительности и в возможности, то движение есть действительность {энтелехия} существующего в возможности, поскольку <последнее> таково». Иначе говоря, процесс изменения может происходить в некотором сущем, когда оно обладает способностью изменяться и эта способность может быть реализована. Но такое объяснение следует ограничить подлунным миром. Фома Аквинский отмечал, что Аристотелева физика позволяет объяснить изменение в нашем мире, но не в мире надлунном. В частности, она исключает идею творения, согласно которой субстанциальное изменение осуществляется исходя из абсолютно не-сущего.

## КРИТИКА ПЛАТОНИЗМА

Знакомство с аристотелевскими понятиями субстанции и причины позволяет лучше понять несогласие Аристотеля с платонизмом (возможно, большее, чем с философией самого Платона).

тона). Оговорки Аристотеля, касающиеся теории идей, надо думать, относятся к тому периоду, когда он еще был учащимся Академии. Об этом свидетельствует то, что, даже когда Аристотель критически излагает концепции платоников, он, видимо, все еще числит себя членом платоновского сообщества (*Метафизика А*, 9, 990 b 23). Выражение «платоники» и имя Платона часто встречаются в произведениях Аристотеля (причем дважды в явной связи с «неписаными учениями» Платона: в трактате *О душе I*, 2, 404 b 16–36 и в *Физике IV*, 2, 209 b 11–16). С другой стороны, когда мы подробно разбираем аристотелевскую критику платонизма, нас порой удивляет ее частичный характер. Особенно заметна эта черта на страницах II книги *Политики*, где Аристотель осмеивает взгляды Платона относительно общности жен и детей (изложенные в V книге *Государства*), но даже не упоминает о важных положениях политической философии Платона, составляющих основу этих взглядов (о трехчастном делении души, о правлении царей-философов и др.). Таким образом, в некоторых вопросах стратегия Аристотелевой критики платонизма остается не вполне понятной. Зато Аристотель совершенно ясно высказывается о причине своей критики теории идей, — не только «классической» теории, представленной в *Федоне* и *Государстве*, но и той, которая, по-видимому, преподавалась в Академии.

Главный объект Аристотелевой критики — неспособность теории идей справиться с проблемами, которые она стремилась разрешить, т. е. неспособность обеспечить условия истинного познания и обосновать объективность и постижимость разного рода реальностей, особенно реальностей морального плана. Платон прибегнул к гипотезе о существовании идей, чтобы опровергнуть моральный релятивизм. Аристотель преследует ту же цель, но выбирает другое средство. Он признает, что Сократ был прав, когда искал за бесконечным разнообразием явлений умопостижимые формы, способные объединить множество вещей под одним общим именем. Все одноименные реальности — носящие одно и то же наименование, как, например, различные виды добродетелей, или квалифицируемые одним и тем же словом, как, например, люди, поступки и помыслы, называемые «мужественными», — должны обнаруживать какое-то общее свойство, к которому было бы применимо определение. Особый вклад Платона в развитие философии состоял в том, что он придал этому общему свойству твер-

дый онтологический статус, превратил его в *зйдос* — в некую умопостижимую реальность, отделенную от всего чувственного, неизменную и вечную. Именно в этом вопросе несогласие Аристотеля с Платоном выступает наиболее отчетливо. Аристотель решительно отказывается признать, что необходимость мыслить подобный фактор постижимости вещей обязывает придать ему статус обособленной реальности. Наверное, отрицательная реакция Аристотеля отражает критические доводы, вызревшие в недрах Академии; отголосок их чувствуется в *Пармениде*. В основе позиции Аристотеля — категорическое возражение, сформулированное в этом диалоге. Суть его такова. Если идеи онтологически отделены от чувственных вещей, они не дают нам возможности познать то, идеями чего они являются. Следовательно, отделение идей от чувственных реальностей — решение неподходящее для того, чтобы определить особый статус умопостижимого начала, присутствующего в конкретных субстанциях; оно не объясняет, почему необходимо, во-первых, мыслить присутствие умопостижимого в чувственной реальности и, во-вторых, отождествлять его с тем, что делает эту чувственную реальность познаваемой.

Итак, Аристотель считает, что платоновская гипотеза онтологически непоследовательна и лишена какой-либо эпистемологической значимости. Что касается первого, то Аристотель показывает, что платоновские идеи мыслятся исходя из свойств конкретных чувственных реальностей («великость» большого предмета, «справедливость» справедливого поступка). Но именно поэтому трудно помыслить, чтобы идеи были онтологически отделены от конкретных вещей, берущих от них свое наименование. Такая критика сосредоточена у Аристотеля в анализе выражений *khōris/χωρίς* и *khōristai/χωριστάι* («отдельно» и «обособленные»), которые служат у Платона для обозначения особого онтологического статуса идей. Аристотель связывает теорию идей с тезисом, что всякой вещи соответствует одноименная реальность, существующая отдельно от нее: «для каждого <рода> есть нечто одноименное, <ссть оно> — помимо сущностей — и для всего другого, где имеется единое, относящееся ко многому: и в области здешних вещей, и в области вещей вечных» (*Метафизика А*, 9, 990 b 6–8)<sup>1</sup>. Так вот, платоновская гипотеза, согласно которой

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

существует отношение «подобия» или «причастности», объясняющее наличие связи между идеей и чувственными вещами, по мнению Аристотеля, никак не позволяет решить вопрос, каким образом идея связана с чувственными вещами, получившими от нее свое наименование.

Здесь начинается уже эпистемологическая критика теории идей. Эта критика не всегда систематична, но суть ее в том, что к теории идей применяется дилемма: либо идеи — объекты знания, и тогда они не субстанциальные реальности; либо они — субстанции вещей, и тогда они не могут быть объектами знания. При помощи гипотезы об идеях Платон попытался соединить требование постижимости, удовлетворяемое посредством общих определений, и необходимость онтологического характера, понуждающую его определять всякую реальность как субстанциальную. Цель Аристотелевой критики — показать, что платоновское понятие идеи неспособно обеспечить соединение этих двух требований.

Критику общего плана Аристотель дополняет детальным опровержением аргументов, с помощью которых Платон обосновывает реальность идей. Особой критике подвергаются три аргумента в пользу идей. Самый известный из них — аргумент «от единого и многого»: если существует предикат, общий для множества единичных предметов, то предикат этот не тождествен ни одному из этих предметов, он должен быть предикатом, онтологически отличным от них и умопостижимым, иначе говоря, идеей. Второй аргумент состоит в следующем: научное определение предполагает реальное существование определяемого объекта; так как поистине реальны одни только идеи, определения могут относиться лишь к идеям. Третий аргумент таков: поскольку объекты знания не могут обладать непостоянной реальностью, как чувственные вещи, эти объекты могут быть только умопостижимыми реальностями. Критика трех аргументов Платона изложена в известном пассаже книги *А. Метафизики*. Стоит привести полностью текст, краткость которого объясняется, очевидно, тем, что Аристотель резюмирует здесь тезисы из своего сочинения *Об идеях (Peri Ideōn)*: «Далее, если взять те способы, которыми доказывалось существование идей {eidē} то ни один из них не устанавливает с очевидностью <такого существования>: на основе одних не получается с необходимостью силлогизма, на основе других идеи получают и для тех объектов, для которых мы

<их> не утверждаем. В самом деле, согласно „доказательству от наук“, идеи будут существовать для всего, что составляет предмет науки, на основании „единого, относящегося ко многому“ <получаются идеи> и для отрицаний, а на основании „наличия объекта мысли и по исчезновении <вещи>“ — для <отдельных> преходящих вещей <как таковых>: ведь о них <у нас> имеется некоторое представление» (А, 9, 990 b 8–14)<sup>1</sup>.

Аристотель подчеркивает, что аргументы такого типа вовсе не доказывают того, что они должны доказать. Множественные вещи, в которых мы усматриваем нечто единое, которые становятся объектом научного определения, которые продолжают существовать в нашем представлении и после своего исчезновения, могут онтологически отличаться от субстанций: такими вещами вполне могут быть количества, качества, отношения. Но тогда каким образом идея вещи, являющейся не субстанцией, а количеством, качеством или отношением, сама может быть субстанцией? Кроме того, если идеи соответствуют объектам определений, значит, они могут быть тесно связаны друг с другом, как вид и род; однако образуемое при этом сочетание (например, «живого существа» и «разумного») несовместимо с тем типом единства, которого требует идея (в данном примере идея человека). Аристотель подчеркивает также, что Платоновы аргументы всего лишь показывают отличие объекта-предиката, идеи, от единичных чувственных вещей, но отнюдь не позволяют заключить, что этот объект-предикат должен обладать обособленным и независимым существованием, если только не отрицать какой бы то ни было общности между идеями и чувственными вещами. «Иначе зачем говорить, что есть что-то помимо здешних вещей, — единое, относящееся ко многому? И если к одному и тому же виду принадлежат идеи и причастные им вещи, тогда <между ними> будет нечто общее... Если же здесь не один и тот же вид бытия, то у них было бы только общее имя, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не усмотрев никакой общности между ними» (А, 9, 991 a 3–8)<sup>2</sup>. Наконец, если относительно всякого множества конкретных единичных сущих может утверждаться в качестве предиката некая умопостижимая реальность, тогда придется

1. Взят за основу перевод А. В. Кубицкого 1934 г.

2. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

допустить, что существуют отрицательные идеи, утверждаемые в качестве предикатов относительно множества, не имеющего некоторого признака<sup>1</sup> (гипотеза абсурдная, так как она порождает бы бесчисленное число идей, соответствующих всем множествам вещей, которые не суть X или Y, — что не было предусмотрено Платоном).

Итак, Аристотель приходит к выводу, что идеи не решают физических и метафизических проблем, связанных с определением того, что реально и что познаваемо. Они не проясняют ни бытие чувственных вещей, ни соответствующий таким сущим тип познания. Поэтому, согласно Аристотелю, выдвинуть гипотезу об идеях — то же, что удвоить число объектов, которые надо объяснить: «А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего ввели другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает» (*Метафизика* А, 9, 990 b 1–4)<sup>2</sup>. Если для Платона подлинное знание — это знание форм (приобретаемое посредством умозаключения и припоминания), тогда как конкретные вещи, объекты истинного мнения, могут лишь побудить нас к такому припоминанию, то Аристотель, напротив, убежден, что форму надо исследовать, начиная с единичных реальностей, которые известны нам лучше всего, и от них переходя к общему. Руководствуясь этим, Аристотель осуществляет научное исследование столь различных реальностей, как конкретные единичные вещи, виды в природе, типы правильного государственного устройства или справедливые поступки.

Наконец, последнее нарекание Аристотеля: идеи ни в коей мере не позволяют осмыслить физическую проблему изменения. Платоновские идеи задуманы как начала объяснения чувственных вещей. Но, поскольку идеи постоянны и неподвижны, они всегда являются причинами одинаковым образом и, следовательно, не объясняют становление чувственных вещей: «эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для эйдосов они [платоники] не принимают ни за мате-

1. Например, идея такого класса, как «не-человек», включающего бесчисленное множество подклассов.

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: вместо «провозгласили другие предметы» — *вошли* и т. д.

рию, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что эйдосы — это скорее причина неподвижности и пребывания в покое)» (А, 7, 988 b 3–4). Идеи не могут действовать как природа, имманентная чувственным вещам, поскольку они обособлены от вещей. Идеи — и не движущая причина, ведь никакая обособленная умопостигаемая реальность не способна произвести единичную вещь. Идеи, таким образом, несколько не помогают определить и понять чувственно воспринимаемые сущие, «они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения» (А, 9, 991 a 8–11). Человека, говорит Аристотель, порождает «не идея человека, а человек в действительном состоянии».

Тот факт, что Аристотель признает необходимость какого-то общего элемента, а с другой стороны, обращает против платонизма веские критические доводы, не должен, однако, склонять нас к мысли, что он попросту подправил определение платоновского эйдоса, переосмыслив его как форму, общую и имманентную множеству объектов, различающихся между собой только материей. Как мы убедились, понятия субстанции и действительности дают возможность мыслить умопостигаемое начало конкретных эмпирических сущих. Но важно напомнить, что причины, побудившие Аристотеля выступить против теории идей, не были следствием его изысканий в области физики и биологии. Принципы критики платоновской эпистемологии были выработаны им, по-видимому, еще до того, как он начал собственные эмпирические исследования, которыми, вероятно, продолжал заниматься в течение всей своей жизни. Связь интереса к умопостигаемому с заботой об эмпиричности — ярчайшая черта философской личности Аристотеля.

Раскрывая значение аристотелевской критики платонизма, надо наконец отметить и ее значимость для политики и этики. Онтологический статус идеи Блага у Платона, по мнению Аристотеля, исключает возможность подлинно практической философии, способной учесть многообразие определений блага, применяемых к различным аспектам человеческой деятельности. Аристотель критически воспринимает самую мысль о том, что существует знание о Благе как таковом и что знание это опирается на некую трансцендентную онтологическую реальность; он восстанавливает в достоинстве определенную форму случайности и не связанного с доказательством убежде-

ния, — относительно которых определяются человеческое размышление и принятие решения. К этому вопросу мы вернемся в разделе, посвященном этике.

### ЭМПИРИЗМ АРИСТОТЕЛЯ И СИСТЕМА НАУК

Метод, применяемый Аристотелем, соотносится с природой интересующих его областей исследования. Гегель говорил, что Аристотель — мыслитель «целостного эмпиризма» и основатель большинства наук. Но, замечательный систематик знания, стремящийся воспользоваться всеми приемами обобщения, без которых невозможна наука, он также и мыслитель индивидуальности, конкретности каждого сущего. Аристотель в особенности старается понять, что отличает одни обширные роды явлений от других и что составляет специфику наук, которые их изучают.

Прежде чем рассмотреть вклад Аристотеля в различные области знания, надо сказать несколько слов о том, как он представляет себе организацию философского и научного исследования и их взаимосвязь.

Очевидно, Аристотель не считал, как, наверное, полагал Платон (позднее эту идею осуществит Евклид применительно к математике), что все истины могут быть выведены из ограниченного числа аксиом. Будучи убежден во внутреннем единстве всей сферы знания, Аристотель вместе с тем ясно сознавал относительную независимость различных наук. Он, в частности, обратил внимание на то, что математики, логики и физики проводят исследования, рассуждают и обосновывают полученные выводы, исходя из специфических принципов своих наук. Науки — как роды: невозможно перейти из одного рода в другой. «Нельзя... вести доказательство, переходя из одного рода в другой, как, например, нельзя геометрическое <положение> доказать при помощи арифметики» (*Вторая Аналитика* I, 75 а 38–40). Действительно, три элемента всякого доказательства, а именно заключение, аксиомы и род как подлежащее, «существенные свойства которого выявляются доказательством» (75 b 2)<sup>1</sup>, — особенные у каждого рода знания, даже если построение доказательства может быть

1. Перевод дан в соответствии с интерпретацией французского переводчика.

общим для всех наук. Мысль Аристотеля о четкой дифференциации областей знания вовсе не означает, что он не усматривал между этими, по необходимости множественными, науками никакой связи. Связь между различными науками Аристотель определяет, основываясь на отношении аналогии: «Причины и начала в одном смысле разные у разных предметов, а в другом — если иметь в виду общее <в них> и соответствие между ними — они одни и те же у всех» (*Метафизика* Λ, 4, 1070 а 31–33).

Аристотель выделяет три области знания: практические науки, созидательные и теоретические (*Метафизика* E, 1, 1025 b 25)<sup>1</sup>. Теоретические, или умозрительные, науки отличаются от практических по цели и предмету и по своему формальному характеру. Цель теоретической науки — познавать, тогда как практическое знание имеет целью определить средства человеческого воздействия на ход событий. Аристотель порицает Сократа за то, что он неоправданно превратил этику в теоретическую науку — «искал, что есть добродетель, а не как она возникает и из чего» (*Евдемова этика* I, 5, 1216 b 10–12)<sup>2</sup>. Кроме того, теоретические науки формулируют общие истины, выводимые согласно с логической необходимостью из самоочевидных начал. Напротив, в практических науках правила применимы «в большинстве случаев» и, следовательно, оставляют возможность для исключений. Они допускают ту же степень достоверности, что и сам предмет этих наук — человеческое действие.

Наименование практических наук производно от слова *praxis*; они относятся к человеческой деятельности, цель которой — в ней самой (так, цель хождения или жизни — в самом хождении и жизни). Эти науки рассматриваются в этических и политических трудах Аристотеля. Так как этическое знание о человеке не только отвечает созерцательному интересу, но должно быть положено в основу системы воспитания и государственного правления (предмет политики), то этика подчинена политике. Творческие, или «поэтические», науки, как показывает их название, относятся к *poiesis*, деятельности, цель которой находится вне ее самой, поскольку деятельность

1. «... Всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное».

2. Пер. Т. А. Миллер (Аристотель. *Евдемова этика*. М., 2005).



по созданию какого-то предмета имеет свою цель вне себя самой — в создаваемом предмете. И речь идет не только о предметах материальных. *Поэтика* и *Риторика*, посвященные соответственно сочинению трагедий и речей, трактуют о том, что мы сегодня назвали бы творениями духа. Аристотель, вероятно, был автором многих трактатов такого рода. Практические и поэтические науки противопоставляются как практическое знание знанию созидательному, или как действие — творчеству.

Вернемся к теоретическим наукам. Их характеризует тип знания, к которому они стремятся. Они относятся к вещам, «которые не могут быть иными, чем они есть», — умопостижимым элементам и отношениям, существующим независимо от человеческой воли. Если Платон считал, что знания выводятся из совокупности первых начал, открываемых диалектикой, то Аристотель, как мы видели, делит всю область теоретического знания на взаимосвязанные отрасли, у каждой из которых свои объекты исследования и своя аксиоматика. Теоретические науки подразделяются исходя из определения изучаемых ими объектов: сущие бывают способными двигаться либо неподвижными (например, живые существа либо математические объекты); отделенными либо не отделенными от материи (например, божественные сущие либо природные вещи). Эти два критерия могут комбинироваться различным образом; из всех комбинаций Аристотель оставляет три. Так как есть три разных типа объектов, «могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве» (*Метафизика* E, 1, 1026 a 18–19)<sup>1</sup>.

Наука о подвижных и не отделенных от материи сущих — это физика. Ее предмет — природная субстанция, которую определяют внутренняя способность к изменению (в отличие от объектов математики, неподвижных и отделяемых разумом от материи) и единичное существование. Объекты физики — это, например, глаз, нос, лицо: «здесь нет ни одного предмета, в понятие которого не входило бы движение, так как в составе каждого из них есть материя» (E, 1, 1026 a 2–4)<sup>2</sup>. Но предмет физики, как теоретической науки, — формальная субстанция постольку, поскольку она существует вместе с материей. В этом

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

2. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

смысле психология относится к физике — «рассмотрение души также в некоторых случаях составляет предмет физики, а именно, <когда речь идет о> той душе, которая не бывает без материи» (1026 a 4–6)<sup>1</sup>, — а также и ботаника, зоология, метеорология и «химия». Аристотель внес огромный вклад в философию науки и эпистемологию, в исследование структуры наук. Но, несмотря на то что, как достойный член Академии, Аристотель, без сомнения, хорошо знал современную ему математику, несмотря на то что книги M и N *Метафизики* отчасти трактуют о природе числа, он не вложил никакой лепты в развитие математики (в отличие от Платона — автора *Менона* и *Тимея*).

Науку о неподвижных и не обособленных в реальности, хотя и обособляемых разумом, сущих образует совокупность математических дисциплин. Они изучают не реальные сущие как таковые, а реальные сущие, представляющие число или геометрическую форму. Фигуры и числа существуют как определения объектов, данных в восприятии, и только условно их рассматривают в отвлечении от воспринимаемых объектов, которые они характеризуют. Математика нуждается в аксиомах, действительных для всякого мышления и распространяющихся на область фигур и чисел.

Наконец, наука о неподвижных и отделенных от материи сущих — это первая философия. Ведь помимо природных есть и божественные субстанции. Изучающая их наука именуется также теологией (не в современном смысле этого слова). «А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познавать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математики, а науки, которая переее обоих... Первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (*Метафизика* E, 1, 1026 a 10–16). Аристотель подчеркивает, что объекты этой науки — подлинные субстанции. Если бы божественных субстанций не существовало, если бы не было «какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она переее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее <знание> в том смысле, что оно

1. Пер. А. В. Кубицкого 1934 г.

первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее...» (1026 а 27–32).

Можно было бы рассмотреть и четвертый тип объектов: сущие, отделенные от материи и находящиеся в движении. Но объекты такого рода не существуют. Немыслимо, чтобы сущее, находящееся в движении, не содержало в себе хотя бы минимального количества материи. Итак, четвертого предмета, который определял бы еще одну теоретическую науку, не существует. Поэтому деление области теоретического знания является исчерпывающим.

Что касается логики, то она одновременно и часть, и орудие философии. Слово «инструмент», *органон*, было сохранено александрийскими издателями Аристотеля, объединившими под этим названием логические тексты. Но Аристотель указывал также, что изучение основоположений логики составляет часть изучения сущего как такового. «Теперь следует объяснить, должна ли одна наука или разные заниматься, с одной стороны, тем, что в математике называется аксиомами, с другой — сущностью. Совершенно очевидно, что и такие аксиомы должна рассматривать одна наука, а именно та, которой занимается философ, ибо аксиомы эти имеют силу для всего сущего, а не для какого-то особого рода отдельно от всех других» (*Метафизика* Г, 3, 1005 а 19–23). Далее Аристотель говорит: «Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т. е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, — это ясно» (1005 в 6–8); в этом смысле логика есть общая наука, входящая в метафизику.

Вернемся к поставленному выше вопросу. В какой степени Аристотель — систематичный мыслитель? Науки и автономны, и связаны между собой. Аристотель разрабатывает, в каждой науке, элементы, образующие как бы понятийную и аксиоматическую базисную структуру. С другой стороны, логика аристотелевской мысли очень часто зависит от определенной формулировки проблем, или *απορίαι* / *ἀπορίαι*. Решения, предлагаемые Аристотелем, часто настолько привязаны к конкретному содержанию каждой проблемы, что в них нелегко выделить единые общие принципы. Однако Аристотель утверждает, что отправным пунктом философского исследования должны быть общеизвестные трудности и распространенные мнения. Этот метод ясно описан в *Никомаховой этике*, VII, 1, 1145 в 2–6: «Как и в других случаях, <нам> нужно изложить, что людям ка-

жется [*phaînomena* / *φαινόμενα* — слово, обозначающее факты, какими они являются, а также мнения], и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения... а если не <все>, то большую часть их и самые главные, ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отображены, тогда, видимо, и <предмет> показан достаточно».

Налицо расхождение между Аристотелем и Платоном: последний хотел исключить из философии всю область мнений. Но надо учитывать, что Аристотель не натуралист, не примитивный эмпирик, что его исследование природы проникнуто стремлением выявить в ней целевые причины, познать ее телеологический строй. Конечно изучающий тот или иной вопрос, по Аристотелю, должен непременно исходить из конкретных сущих и из *phaînomena*, т. е. из наблюдаемых фактов (которые, опять-таки, могут включать общие мнения, *endoxa* / *ἔνδοξα*, то, что говорят или думают о каком-то предмете (*legomena* / *λεγόμενα*, иными словами, не только эмпирические факты, но и всю сферу морального и политического консенсуса). Тем не менее Аристотель, как и Платон, считает, что познаваемы только форма и общее, хотя его главное философское устремление — согласовать этот принцип с положением о том, что только единичные сущие являются реальными субстанциями.