

1. ФИЗИКА ПОДЛУННАЯ И НАДЛУННАЯ

Трактаты, составляющие корпус естественнонаучных трудов Аристотеля (*Физика*, *О возникновении и уничтожении*, *О небе*, *Метеорологика*, *О частях животных*, *История животных*, *Передвижение животных*, *О движении животных* и *О возникновении животных*) обладают значительным философским достоинством. К работам, подытоживающим физические изыскания, принадлежит также трактат *О душе* и ряд небольших психофизиологических сочинений, известных под общим названием *Parva Naturalia*. Все эти сочинения — научные в том смысле, что они основаны на эмпирических изысканиях и порождены стремлением объяснить и систематизировать множество наблюдаемых явлений. Всеобъемлющая воля к объяснению, которой отмечены физические изыскания Аристотеля, определяет программу, четко изложенную в I главе *Метеорологики* (в пассаже, который, даже если он, возможно, написан не самим Аристотелем, раскрывает его замыслы): «Мы уже говорили прежде о первопричинах природы, о всякого рода естественном движении [это — предмет *Физики*], затем о звездах, упорядоченных в соответствии с обращением небес [предмет трактата *О небе*], о количестве, свойствах и взаимных превращениях телесных элементов, о всеобщем возникновении и разрушении [в трактате *О возникновении и уничтожении*]. Нам осталось еще рассмотреть ту часть этой науки, которую все до сих пор называли метеорологией. [...] Описав все это, посмотрим затем, не можем ли мы обычным нашим способом представить также исследование о животных и растениях как в целом, так и по отдельности <о каждом предмете>; и тогда мы, пожалуй, вполне завершим то изложение, которое задумали вначале» (I, 1, 338 а 20–27, 339 а 7–9). Здесь очерчен предмет *Метеорологики* и одновременно заявлены зоологические труды и, может быть, оставшийся непубликованным трактат о растениях.

В приведенном отрывке ясно указаны различные области физического исследования. Первый предмет имеет отношение к природе (*physis*/φύσις), или множеству реальностей, включающих в себе самих начало своих изменений. *Physis* при-

надлежит к подлунному миру. Последний простирается от Земли до области, расположенной непосредственно под Луной, и состоит из четырех элементов: земли (тела холодного и сухого), огня (теплого и сухого), воздуха (теплого и влажного) и воды (холодного и влажного). Каждый элемент определяется через обладание двумя из четырех основных качеств, или способностей, — быть влажным, сухим, холодным или теплым, но возможны только четыре комбинации названных свойств. Кроме того, каждый элемент обладает естественным движением и естественным местом. Огонь движется вверх и находит свое место в верхнем пределе мироздания; земля естественно занимает нижнее положение и стремится к центру вселенной; место воздуха и воды — посередине. Элементы превращаются друг в друга в определенном порядке (земля — в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь), ведь если бы элементы не воздействовали друг на друга, то каждый оставался бы на своем месте и из подлунного мира исчезло бы движение. Далее, каждое тело, в силу того что оно состоит из элементов, обладает естественным прямолинейным движением, направленным либо вверх, к периферии вселенной, либо вниз, к центру, занимаемому Землей. Физика подлунного мира состоит в исследовании взаимных действий и претерпеваний действия, вызывающих качественные изменения, переход в ипосе и образование новых тел, причем эти виды движения всегда определяются и направляются реализацией формы. Трактат *О возникновении и уничтожении*, так же как и «химия», изложенная в IV книге *Метеорологики*, описывает подобные взаимодействия элементов. Тем самым Аристотель объясняет регулярные или нерегулярные явления — Млечный Путь, кометы, огненные видения и все происходящее в атмосфере, как, например, ветры, молнии и бури, а равно и вызываемые схожими причинами землетрясения. Чтобы дать общее объяснение наблюдаемым в мире многообразным явлениям, Аристотель прибегает к понятию влажных и сухих «истечений».

Таким образом, сохраняется тесная связь между *physis* досократиков и *physis* подлунного мира: природа — это всегда то, из чего все происходит и во что все возвращается; это арена беспрестанных превращений элементов. *Physis* для Аристотеля не исчерпывает собой всего Бытия, но подробный и систематический анализ природы в его трудах отличается большой повизпой.

Второй предмет исследования — мир надлунный, образуемый множеством небесных тел (небо неподвижных звезд и сферы различных планет). Его пространство в общем совпадает с областью астрономии. Здесь господствует круговое движение. Специфический элемент этого мира — то, что Аристотель называл «эфиром», элемент божественный, не возникший, неуничтожимый и неизменный (долгое время именовавшийся «квинтэссенцией», так как это пятый элемент, отличный от четырех остальных). Исследованию надлунного мира посвящены две первые книги трактата *О небе*. Божественное же составляет предмет первой философии, которая исследует также первоначала и бытие как таковое: «если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая (обособленная и неподвижная) природа... и достойнейшее знание [первая философия] должно иметь своим предметом достойнейший род <сущего>» (*Метафизика* E, 1, 1026 a 19–22). Наконец, психология, или исследование природы души, представляет собой часть физики.

Во всех этих областях знания Аристотель применяет один и тот же метод объяснения. Он принимает за целевой принцип объяснения действительность (акт), т. е. «деятельную функцию», или «форму в действительном состоянии», некоторого актуально существующего объекта; затем переходит от общего к частному (как рекомендуется в *Физике* I, 1, 184 a 23); и, наконец, определяет действительность, или форму, в зависимости от материальных условий, объясняющих многообразие способов, какими такая-то форма реализуется в такой-то материи. Эти принципы распространяются, в частности, на изучение природы (или *physis*), цель которого — исследовать систему причин, объясняющих, почему некая реальность есть то, что она есть, и представляет такую-то форму, реализованную в такой-то материи. Современный читатель поэтому не найдет в Аристотелевой «физике» дисциплину, обозначаемую этим термином в наши дни (науку об общих свойствах материи и законах природного мира). Физика в аристотелевском смысле — гораздо более широкое исследование природных субстанций. Так, кардинальный вопрос, открывающий II книгу *Физики*, — вопрос, что определяет субстанцию как природную. Вот ответ Аристотеля: природные субстанции («животные и части их, растения и простые тела, как то: земля, огонь, воздух, вода»: *Физика* II, 1, 192 b 8–10) заключают в себе природу, которая есть начало и причина их движения или покоя (понимаемого как

отрицание движения), «будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения» (192 b 13–16). Напротив, предметы, созданные искусством, «не имеют в себе никакого естественного стремления к изменению или имеют его лишь постольку, поскольку они оказываются состоящими из камня, земли или смешения этих тел, — так как природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, что обладает ею первично, само по себе, а не по <случайному> совпадению» (192 b 18–23)¹. Примечательно, что у Аристотеля, в отличие от его предшественников, в частности Демокрита, одно и то же начало объясняет и движение, и покой.

Итак, наличие внутреннего начала движения является особенностью природного сущего. Вернемся к определению движения. Движение, по Аристотелю, — это неоконченный процесс, завершающийся некоторой действительностью: «Ведь всякое движение незаконченно — похужание, учение, ходьба, строительство; это, разумеется, движения и именно незаконченные. Ибо несверно, что человек в одно и то же время идет и уже сходил, строит дом и уже построил его, возникает и уже возник или двигается и уже подвинулся, — все это разное, и также разное „движет“ и „подвинул“» (*Метафизика* Θ, 6, 1048 b 28–33).

Первый род движения — действие; оно может быть переходным либо имманентным. Переходное действие именуется также *poiësis*/*ποίησις*; оно направлено к внешней по отношению к нему цели. Пример движения этого типа — обучать, лечить: одно осуществляется ради знания, другое — ради здоровья. Движение, определяющее *poiësis*, есть, таким образом, движение в некотором смысле незавершенное, поскольку создаваемый предмет в этом случае — всегда внешний по отношению к производящему его движению. Напротив, имманентное действие соответствует *praxis*/*πρᾶξις* (или *energeia*/*ἐνέργεια*), всегда оконченной, завершенной, поскольку цель ее — в ней самой (например, цель видения — в самом видении, цель мышления — в самом мышлении). Вследствие присущего ей свойства оконченности, или завершенности, *praxis* есть акт в самом полном смысле слова: «...Если в движении заключена цель, то оно и есть действие (*praxis*). Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, ду-

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

мает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. [...] Поэтому одни {процессы} надо называть движениями, другие — осуществлениями {energeias; актами}. Ведь всякое движение незаконченно...» (Θ, 6, 1048 b 23–28)¹. Для обозначения оконченного и завершенного акта (представляемого *praxis*), который противопоставляется движению как неоконченному процессу, Аристотель использует также термин «энтелехия».

Аристотелевское определение понятия энтелехии фактически еще сложнее. Как мы видели, в трактате *О душе* Аристотель отмечает, что у понятия «действительность», или «энтелехия», могут быть два различных значения. Можно говорить о «действительности» в том смысле, в каком знание, например, есть действительность, когда им обладают. Но о действительности можно говорить и в более сильном смысле, а именно: когда не только обладают знанием, но и в полной мере применяют его. «Энтелехия... имеет двойкий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания {to theōrein}»² (II, 1, 412 a 22–24; см. также II, 5, 417 b 9–17). В последнем случае речь идет о первой энтелехии (когда обладают знанием и применяют его), а в первом случае — о второй энтелехии (когда только лишь обладают знанием).

Самый полный текст Аристотеля, где содержится определение движения, — 1-я глава III книги *Физики*. Определению предшествует несколько подготовительных замечаний: о различии между сущим в действительности и сущим в возможности, об отношении между движущим и подвижным; о том, что не бывает движения помимо вещей; о том, что все меняющееся меняется всегда или в отношении субстанции (и тогда оно именуется рождением и смертью или возникновением и уничтожением), или в отношении качества (тогда это — становление иным), или в отношении количества (возрастание и убывание), или в отношении места (пространственное движение, или перемещение). Наконец, отмечается одно общее свойство: во всякой реальности, какова бы она ни была, есть

1. Принят за основу перевод А. В. Кубицкого («ФП»).

2. Во французском переводе — l'exercice de la science («применение знания»). См. прим. 2 на с. 376.

либо форма, либо лишенность формы. После этих предварительных замечаний следует знаменитое аристотелевское определение движения: «...Видов движения и изменения имеется столько же, сколько и <родов> сущего. А так как в каждом роде мы различали <существующее> в действительности и в возможности, то движение есть действительность существующего в возможности, поскольку <последнее> таково» (*Физика* III, 1, 201 a 9–12).

Среди родов сущего только те, которые соответствуют категориям количества, качества и места, допускают противоположности и позволяют говорить о движении. В самом деле, начало всякого движения — лишенность некоторого качества, а конец — обладание этим качеством, причем в ходе всего процесса субъект становления не изменяется: например, человек переходит из состояния человека не-бледного в состояние человека бледного или из состояния не-музыканта в состояние музыканта (*Физика* I, 7, 190 a 2). Ввиду такого ограничения Аристотель допускает только три рода движения: становление иным (в отношении качества), изменение по величине (т. е. количественное) и перемещение. Так как роды сущего не могут быть сведены к какому-то одному, то и различные роды движения несводимы к единому роду (III, 1, 200 b 32–201 a 9). Но у всех родов движения есть некоторые общие свойства, такие, как непрерывность, существование во времени и пространстве.

Аристотель указывает, что существует также изменение в отношении субстанции. Оно состоит в возникновении и уничтожении, рождении и смерти. Это утверждение ставит определенную проблему: коль скоро субстанция не приемлет противоположностей, возникновение, или переход из не-сущего в сущее, не может быть движением в строгом смысле слова. Комментаторы пытались оправдать парадоксальный статус «изменения в отношении субстанции» следующим образом. Поскольку всякому возникновению предшествуют движения, благодаря которым субстанция становится способной принять форму, именно эти движения, а не подлинное изменение, происходящее с субстанцией, Аристотель называет изменением или движением «в отношении субстанции»; такие движения нельзя смешивать с самим актом возникновения — состоянием, являющимся в некотором смысле целью этих подготовительных движений. Но, даже если бы возникновение пред-

ставляло собой подлинное движение, оно должно было бы получить совершенно особый статус, поскольку это было бы движение не к противоположному, а к противоречащему — от не-сущего к сущему.

Движение есть форма материи (завершенная или требующая завершенности), поскольку материя есть возможность и субъект движения. В этом смысле движение не есть ни лишность, ни возможность, ни чистая действительность, но действительность определенного порядка, неполная, или незавершенная, действительность (*Физика* III, 1, 201 b 2–4 и 2, 201 a 25–32). Однако в некоторых текстах Аристотель определяет движение, пользуясь соотносительными понятиями «возможность» и «действительность». Вот, например, известный отрывок из *Метафизики* Θ: «А имя „действительность“ {energeia}, связываемое с „осуществленностью“ {entelekheia}, перешло и на другое в основном от движений: ведь за действительность прежде всего принимают движение» (3, 1047 a 30–32)¹. Тем не менее Аристотель и дальше продолжает различать действительность и движение.

Как объяснить это колебание между определением движения как действительности и как неполной действительности? С аристотелевской концепцией движения сопряжена следующая трудность. Действительность некоторой возможной реальности означает реальное, реализованное наличие формы этой возможной реальности. Но движение совершается и продолжает совершаться в некоторой реальности лишь постольку, поскольку действительность (деятельность), или реализация формы, остается частично незавершенной. Следовательно, движение — процесс незаконченный. Далее, развертывание движения не оставлено на волю случая, но имплицитно направляется формой, наличествующей в действительности; эта форма есть последний предел движения. Поэтому движение можно было бы охарактеризовать как непрерывную действительность (деятельность), не находящуюся в действительном состоянии в момент, когда она осуществляется, но определяемую через реальную действительность, которой она завер-

1. Принят за основу перевод А. В. Кубицкого («ФН»). Относительно термина *действительность* см. прим. на с. 378. В данном отрывке текста у слова *energeia* вначале на первый план выступает значение «реальность», а затем — «деятельность». Этот «перелив» значения более очевиден при переводе *energeia* словом «акт».

шается. Форма, или конечная действительность, определяет непрерывную смену, непрерывное развертывание форм, последовательно принимаемых сочетанием формы и материи. Энтелехия движения, таким образом, — это энтелехия действительности (деятельности), которая ему соответствует и которая, однако, не находится (полностью) в действительном состоянии.

Тот факт, что Аристотель оставил оба определения движения (как действительности и как незавершенной действительности), наводит на мысль, что для движения необходимо, чтобы были движитель в действительном состоянии и движущееся в действительном состоянии (или в состоянии осуществленности) и чтобы определенного рода действительность (деятельность), какой является движение, была единой и общей для движителя и движущегося. Понятие единой и общей движителю и движущемуся действительности (деятельности) к тому же позволяет Аристотелю мыслить действие одной субстанции на другую. Конечно, обучение (действие движителя) не то же, что учение (действие движимого), но для того чтобы совершилась актуализация и движимое получило форму, должна быть одна действительность (деятельность), общая для движителя и движущегося: «Вообще говоря, ни обучение с учением, ни действие с претерпеванием не тождественны в собственном смысле слова, а {тождественно в них} только то, к чему они относятся, — движение...» (*Физика* III, 3, 202 b 19–22).

В IV книге *Физики* содержатся примечательные разъяснения относительно места, пустоты и времени. Приведем их в самом общем виде. Первым обсуждается вопрос о существовании и сущности места (*topos*/τόπος). Исходная аксиома Аристотеля — место не может быть чем-то особым; оно не есть ни форма, ни материя, ни какое-то протяжение (*diastēma*/διάστημα), но «граница (*peras*/πέρας) объемлющего тела», — под объемлемым подразумевается тело, способное двигаться путем перемещения (IV, 4, 212 a 5–7). Затем, место неподвижно, подобно реке, «так как в целом она неподвижна» (212 a 18–19). Отсюда следует определение места: «первая неподвижная граница объемлющего <тела>». Продолжая свой анализ понятия места, Аристотель утверждает, что пустота не может быть местом, в котором нет никакого тела, и что пространственное движение не требует пустоты, но может быть объяснено че-

рез последовательное взаимное замещение движимых частей. Изложение множества тонких аргументов подытоживается в конце 9-й главы заключением, что «не существует пустоты ни в отдельности (ни вообще, ни в редком), ни в возможности, — разве только пожелает кто-нибудь во что бы то ни стало называть пустотой причину движения. В этом смысле материя тяжелого и легкого, поскольку она такова, будет пустотой, ибо плотное и редкое в силу этой противоположности способны вызывать перемещение» (9, 217 b 20–25).

Исследованию времени посвящены главы 10–14. Перечислив трудности, возникающие при попытке дать определение времени, Аристотель раскрывает отношение между движением и временем. Конечно, время не может быть тождественно движению, но восприятие времени невозможно без восприятия изменения. Аристотель напоминает: «когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время, так же как тем баснословным людям, которые спят в Сардинии рядом с героями, когда они пробудятся: они ведь соединят прежнее „теперь“ с последующим и сделают его единым, устранив по причине бесчувствия промежуточное <время>» (II, 218 b 21–26). С другой стороны, необходимое условие непрерывности движения — пространство; оно позволяет также установить отношение «предыдущее — последующее», посредством которого осуществляется ориентация во времени. Определение времени дано в конце 11-й главы: «Время... есть число движения в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно...» (220 a 25–26). В самом деле, время существует относительно движения лишь постольку, поскольку движение заключает в себе число, позволяющее различать большее или меньшее движение (219 b 5). Единица времени в этом предшествовании и следовании — момент; в одном смысле он один и тот же, в другом смысле всегда различен. Момент обеспечивает непрерывность времени, но вместе с тем и возможность деления времени: как и у точки, у него двойная функция. Поэтому «взятое сразу <в определенный момент>, время повсюду одно и то же, а как предшествующее и последующее — не одно и то же, так же как изменение, происходящее теперь, едино, а прошедшее и будущее — разные» (12, 220 b 6–9).

Наконец, скажем несколько слов о целесообразности и слу-

чае. Текст, в котором Аристотель наиболее четко выражает то, что можно было бы назвать телеологической концепцией природы, находится во вводной главе трактата *О частях животных*: «...Так как мы усматриваем несколько причин естественного становления, например, причину „ради чего“ и причину „откуда начало движения“, следует и относительно этих причин выяснить, какая из них по природе первая и какая вторая. По-видимому, первая та, которую мы именуем причиной „ради чего“, ибо она есть разумное основание, а разумное основание есть начало одинаково и в произведениях искусства, и в произведениях природы. Ибо, размышляя или наблюдая, врач определяет, что такое здоровье, а строитель — что такое дом; тем самым они устанавливают основания и причины того, что они делают, и им понятно, почему следует действовать именно так. Но в произведениях природы „ради чего“ и прекрасное проявляются в большей мере, чем в произведениях искусства» (I, 1, 639 b 12–21). И далее: «Итак, ясно, что есть два рода причин {„ради чего“ и „по необходимости“} и говорить должно, конечно же, о них обеих... Ясно и то, что не говорящие о них, так сказать, ничего не говорят о природе; ибо природа — в большей степени начало, нежели материя. Таким образом, надо показывать, что дыхание, например, существует для такой-то цели, а происходит оно по необходимости через посредство того-то» (I, 1, 642 a 14–33)¹.

Объяснения через целевые, или конечные, причины касаются того, ради чего какое-то явление существует; они имеют отношение к благу. Но конечные причины — первые, так как они тождественны сути бытия вещей. Поиски целевых причин — неизменная составляющая аристотелевского объяснения. К таким причинам Аристотель обращается, например, пытаясь объяснить расположение зубов (*О возникновении животных* II, 6, 745 a 27–b 3) и рук (*О частях животных* II, 10, 687 a 8–18). Естественная телеология Аристотеля яснее всего изложена в *Физике* (II, 8, 199 a 20–34). Он подчеркивает, в частности, что «природа ничего не делает понапрасну», что действие целевых причин всегда ограничено необходимостью. Во многих местах Аристотель говорит о природе как о разумном мастере. «Ведь природа, как хороший хозяин, имеет обыкнове-

1. Взят за основу перевод В. П. Карпова (Аристотель. *О частях животных*. М., 1937).

ние не выбрасывать ничего такого, из чего можно сделать что-нибудь пригодное» (*О возникновении животных* II, 6, 744 b 16)¹. Но из подобных формулировок неверно было бы заключать о какой-либо преднамеренности природы. Аристотель наблюдает природу и отмечает, что органы животных и особенности их поведения, как правило, выполняют некоторую функцию. Естествоиспытатель должен стремиться открыть эту функцию — знание ее важно для понимания природы.

Аристотель отрицает, что случайность может хоть в какой-то степени служить причинным объяснением. Привходящее (акцидентальное) определяется как исключение по отношению к тому, что бывает чаще всего. Знания о привходящем не существует, так как возможно только знание о том, что бывает чаще всего, или по необходимости (*Метафизика* E, 2, 1027 a 20–21). Однако мир Аристотеля не следует представлять себе как такой физический мир, где наряду с причинными связями реальную роль играет индетерминизм. Привходящие явления здесь скорее зависят от частных свойств рассматриваемого предмета, и эти частные свойства сами могут выполнять причинную роль.

Аристотелево мироздание — геоцентрическое. Оно ограничено, как шар в пространстве. Но мироздание это не обнаруживает никакого временного предела: у него нет ни начала, ни конца. Геоцентризм связан с тем, что круговое движение небес может существовать, только если Земля, в центре вселенной, остается неподвижной. За пределами Земли и ее атмосферы есть Луна, Солнце, планеты и неподвижные звезды, образующие надлунный мир.

Представление Аристотеля о надлунном мире и его астрономии во многом унаследовано от геометров-астрономов V–IV вв. Предложенная ими математическая концепция мира (геометрическая структура, состоящая из сфер и единообразно движущихся концентрических кругов, причем каждая сфера обладает собственным движением) очень далека от представления досократических физиологов о мире как области непрерывного становления, рождения и гибели. Зато, изучая *physis* подлунного мира, Аристотель, как мы видели, основывался на воззрениях предшествующих физиологов.

Небесные тела в Аристотелевом небе обладают круговым

1. Пер. В. П. Карпова (Аристотель. *О возникновении животных*. М.–Л., 1940).

движением — самым совершенным видом движения. Только единообразное движение светила по большой окружности удовлетворяет условию вечности, так как у него нет ни конечного, ни начального состояния; кроме того, оно — единственное движение, которое в каждый момент определяется безусловной необходимостью: «Ведь необходимо возникает и будет существовать как это движение, так и <движения,> вызываемые им: если то, что движется по кругу, всегда что-то движет, то и движение таких <вещей> также необходимо должно быть движением по кругу. Например, оттого, что высшее движение происходит по кругу, определенным образом <по кругу> движется и Солнце, а в зависимости от него по кругу возникают и возвращаются времена года, а поскольку они так возникают, от них, в свою очередь, <зависят> и другие вещи» (*О возникновении и уничтожении* II, 11, 338 a 18–b 5).

Круговое движение обусловлено природой небесной субстанции. Небесные тела, обозначенные у Аристотеля и как тела божественные, состоят из особой материи — пятого элемента, квинтэссенции или эфира, которому, в отличие от четырех остальных элементов, присуще регулярное круговое движение: «помимо здешних и находящихся вокруг нас тел существует также некое иное, обособленное тело, имеющее настолько более ценную природу, <чем они,> насколько дальше оно отстоит от здешнего мира» (*О небе* I, 2, 269 b 14–16). Ссылаясь на предание, дошедшее из далекой старины, Аристотель говорит, что «эти светила суть боги» и что «божественное объемлет всю природу». Однако он отрицает всякую «народную» теологию, так же как и прибавившиеся к этому преданию мифы, утверждающие, будто «боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа» (*Метафизика* A, 8, 1074 b 1–10).

Так как божественному присуща деятельность разума, небесные тела, обладающие божественной природой, — живые и разумные существа. «Дело в том, что до сих пор мы думали о звездах всего лишь как о телах и единицах, имеющих порядок, но совершенно неодушевленных, а надо представлять их себе как <существа,> причастные жизни и деятельности [...] Поэтому и деятельность <блуждающих> звезд надо считать точно такой же, как деятельность животных и растений» (*О небе* II, 12, 292 a 19–22, b 1–2). Природа — это как бы жизненное начало мира: «бог и природа ничего не делают все» (*О небе* I, 4, 271 a 33).

Аристотель не разделяет мысль, ясно выраженную у Платона в *Тимее* и в *Законах*: мир постижим, только если им правит душа, определяемая как жизнь; именно движения, свойственные душе (желание, усмотрение, забота, принятие решения), составляют начало управления миром (*Законы* X, 893 с, 896 а, 896 е–897 а). Без колебаний отвергая идею о том, что существует мировая душа, Аристотель вместо самодвижущейся души, описанной в *Тимее*, постулирует неподвижный движитель, обладающий разумной природой. Таким образом, он тесно связывает теологию и астрономию и создает своего рода астральную теологию.

Поскольку бог, по общему мнению, «принадлежит к причинам и есть некое начало» (*Метафизика* А, 2, 983 а 8–9), сфера небесных тел приводится в движение действием Перводвигателя. Подробнее мы будем говорить об этом в разделе, посвященном теологии и первой философии. Но природа Перводвигателя — это и вопрос физики, так как он есть, прежде всего, начало движения. И именно в VIII книге *Физики* Аристотель обосновывает существование неподвижного источника движения, в его терминологии — «недвижимого движителя». Этот неподвижный первый движитель, источник всех движений, находится за пределами вселенной (*О движении животных*, 4, 699 b 35). Он является началом изменения — в качестве целевой причины. «...Движет она {целевая причина}, как предмет любви, тогда как все остальное движет, <само> находясь в движении. Затем, если что-нибудь движется, в отношении его возможно и изменение [...] А так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само пребывая неподвижным, то в отношении этого сущего перемена никоим образом невозможна. Ибо первое из изменений — это движение в пространстве, а в области такого движения первое — круговое. Между тем круговое движение вызывается <первым> движущим. Следовательно, <первое> движущее есть необходимо сущее; и поскольку оно необходимо сущее, тем самым <оно существует> хорошо, и в этом смысле оно начало. [...] И вот, от такого начала зависят небеса и <вся> природа. И жизнь <у него> такая, как наша — самая лучшая, <которая у нас> на малый срок» (*Метафизика* А, 7, 1072 b 3–14)¹. Итак, звезды — это самодвижущиеся тела, но начало их движения не находится в них

1. Перевод А. В. Кубицкого 1934 г. (с изменениями).

самих. Перводвигатель движет первое небо, но сам он недвижим и нематериален.

Вследствие существования небесных тел, имеющих божественную природу, физика соприкасается с теологией. Звездам присуща индивидуальная вечность; все циклические, или повторяющиеся, явления подлунного мира — ее подобия: у животных и растений существует вечность вида, а не индивидуума. Но подлунный мир не эманация и не копия божественного мира, он обладает собственной реальностью, и у него свои умопостигаемые начала. Наконец, поскольку первый движитель — это и божественный ум, теология, психология и первая философия тесно связаны с небесной физикой.

2. БИОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Многие свои труды Аристотель посвятил биологии, или исследованию живого и его частей, будь то одинаковых (как, например, части плоти) или не единообразных (как кости и суставы). Мир живых существ явственно отличается от мира неживой природы. Но Аристотель не проводит резкого разграничения между растениями и животными. В природе есть непрерывность и регулярность, причем различные виды иерархически выстраиваются по степеням ценности и сложности. Образец ненарушаемой регулярности — непрерывное движение небесной сферы. Но мир живых существ отмечен несовершенством. Из-за присутствия материи, которая содержит в себе в возможности различные сущие, природа обнаруживает известную неправильность, что служит источником наблюдаемых здесь аномалий и уродств.

Признавая значение непрерывности в природе, Аристотель первым из философов дает перечисление видов животных и располагает их в определенном порядке; при этом он основывается на множественных критериях. Несмотря на то что в *Истории животных* учтено более пятисот видов, у нас не создается впечатления, что Аристотель ставил задачей описать или хотя бы классифицировать всех животных. Он заботится, в первую очередь, о том, чтобы установить черты сходства между различными типами организмов. Так, одна и та же функция дыхания у различных видов может осуществляться по-разному — легкими либо жабрами. Тем не менее между видами остаются четкие различия, и Аристотель не мыслит превращения одного вида в другой. Единство между видами — это лишь единство подобия: всякий раз достигается одна и та же цель, но разными средствами. Поэтому Аристотеля в особенности интересуют те «части животных», на которые приходятся общие функции. Его биология объясняет, что представляет собой тот или иной орган, описывая, для чего он служит: так, сущность легких в том, чтобы охлаждать организм. Аристотель признает непрерывность последовательности видов, но не эволюцию. Не высшее объясняется через низшее, а наоборот. На вершине иерархии видов находится человек, самое

совершенное и, по словам Аристотеля, «наиболее согласное с природой» животное, в котором жизненные функции питания, чувствительности, движения и мышления осуществляются наилучшим образом.

Целесообразность играет в аристотелевской биологии важную роль. Однако Аристотель собрал огромное количество биологических наблюдений, и его стремление осмыслить их вряд ли было бы совместимо с выбором единственного метода объяснения. Принцип целесообразности сам по себе, в частности, не позволяет объяснить многообразие живой природы. Свойства живого объясняются не столько через целевые причины, сколько через жизненные механизмы, обусловленные необходимым взаимодействием свойств материи. Объяснение через необходимость и объяснение через действие регулирующей целесообразности часто соседствуют в аристотелевском учении о живой природе. В каждом из биологических трактатов Аристотеля преобладает определенный исследовательский интерес: в трактате *О возникновении животных* рассматриваются действующие причины рождения и роста; в *Истории животных* больше внимания уделяется материальной причине; в сочинении *О частях животных* на первый план выступают причины целевые и формальные. Каждая способность души (питание, ощущение, желание, двигательная способность и т. д.) изучается обычно с двойкой точки зрения: не только как частная физическая функция (тогда детально описываются органы и все физиологические условия, необходимые для отправления этой функции), но и как способность, понимание которой зависит от исследования высшей по отношению к ней функции, в частности мыслительной способности. Так, Аристотель принимает четко установленное Платоном различие между мышлением и ощущением и критикует тех, кто сводит первое ко второму (*О душе* III, 3), но он показывает, что ощущение подготавливает мышление и что чувственное познание может вести к познанию рациональному.

Психология, буквально «изучение души», относится к той области биологии, где исследуются субстанции, обладающие душой. Слово *psykhē*/ψυχή, употребляемое в обыденной речи, надо было бы переводить скорее как «дыхание», «жизненное начало», а не как «душа», чтобы избежать поспешного отождествления «души» и «мышления». Форма живого существа,

начало всех его изменений — это его душа. Она — не просто субстанциальная конфигурация, но и начало жизни, энтелехия (или состояние того, что достигло своей завершенности), понимаемая как актуализированная форма природной субстанции. «Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела [...] Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же <как форма> есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела» (*О душе* II, 1, 412 a 13–22).

Душа — первая энтелехия, представляющая формальное определение живого существа. Поэтому, согласно самой общей ее дефиниции, «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» (412 b 5). Иными словами, душа — это форма обладающего органами живого тела, реально способного функционировать. Наличие души, *psykhē*, характерное для живого существа, вводит, таким образом, фундаментальное различие между субстанциями. Само собой разумеется, что души присутствуют в живых существах разных уровней сложности. Для того чтобы не казалось нелепым приписывать душу самым скромным животным, к примеру креветкам, *psykhē* надо понимать не просто как жизненное начало, а как начало жизни минимально организованной.

Одни существа обладают всеми способностями души, другие — лишь некоторыми. Простейшая форма души — растительная, или питающая, душа (растения обладают только способностью «прозябать», получая питание). Существует, далее, чувствующая душа, наделенная способностью ощущать и воспринимать (все животные обладают по меньшей мере одним чувством — осязанием; кроме того, все животные, у которых есть восприятия, чувствуют удовольствие и страдание, различают приятное и тягостное; а животные, чувствующие удовольствие и страдание, испытывают и желание, так как желание — это влечение к приятному). Способность желать (*orexis*/*ὄρεξις*) непосредственно связана со способностью воспринимать; она проявляется в желании (собственно, иррациональном желании: *epithymia*/*ἐπιθυμία*), склонности и намерении (разумном желании: *boylēsis*/*βούλησις*). У других животных душа есть также способность пространственного движения. Наконец, у небольшого числа одушевленных существ она может представлять способность разума. Две последние способ-

ности, передвижение и разум, присущи лишь некоторым живым существам (*О душе* II, 3, 414 a 29–b 6, b 16–18). Однако три души не обособлены, но располагаются иерархически, по типу включения: от растительной души (присущей растениям) и чувствующей (которой обладают животные) до разумной. Аристотель — мыслитель континуума, и в высшей жизни ума он признает не дополнение к низшим способностям, а реализацию чего-то, что присутствовало в зачаточном состоянии в менее совершенных формах жизни.

Вопрос о связи души и тела — один из самых интересных в аристотелевской психологии. Аристотель, по-видимому, постепенно переходил от инструментальной концепции связи души и тела (согласно которой душа пользуется телом как орудием) к определению души как формы тела. Поскольку душа есть энтелехия тела, «не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть» (II, 1, 412 b 6–8). Таким образом, «душа неотделима от тела» (II, 1, 413 a 3–5). Вообще Аристотель показывает, что способности, которые одушевляют тело, не могут проявляться без тела (*О возникновении животных* II, 3). Но когда живое существо умирает, то разрушается сочетание формы и материи, а не материя и не форма.

Во всех определениях души «тело» означает не какую-либо материю, но «имеющее органы тело, обладающее в возможности жизнью», которому душа дает действительную жизнь. В этом вопросе Аристотель расходится с Платоном: последний считал, что душа существует до своего воплощения в земное тело и продолжает жить после смерти одушевляемых ею существ. По прошествии многих столетий Декарт выразит несогласие с Аристотелем, утверждая реальное различие мыслящей субстанции (души) и субстанции протяженной (тела). Конечно, Аристотель признает, что живые существа, в том числе и человек, состоят из материи. Но, в противоположность материалистам, он стремится объяснить действия, исходя из ментальных состояний. Так как физиологические состояния, соответствующие, например, ощущению голода, у разных людей весьма различны, только идентификация их психологического состояния («голода») позволит уяснить направленность действий и подробно охарактеризовать потребность в принятии пищи. Согласно аристотелевской концепции, ментальные

состояния обуславливают адекватное объяснение действия. Формы и, следовательно, души, а не только материя составляют часть реальности. Аристотель отвергает дуализм материи и духа, признавая в то же время специфичность человеческой целенаправленной деятельности.

Одна из примечательных особенностей психологии Аристотеля связана с анализом ощущения. Этот анализ у Аристотеля — образец того, как он определяет ментальные способности, показывая, что их актуализация зависит от тождества действия в движителе и движимом (существует единое действие, общее для движителя и движущегося). Таким образом Аристотель обеспечивает себе возможность определить отношение между некоторой физической причиной и некоторым ментальным состоянием. Он дает общее определение ощущения как способности принимать форму без материи: «относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (*О душе* II, 12, 424 а 17–19). Такой же анализ проводится в начале III книги трактата *О душе* при исследовании слуха: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково. Я имею в виду, например, звук в действии и слух в действии. [...] Когда существо, способное слышать, действительно слышит, а способное производить звук действительно его производит, тогда в одно и то же время получается слух в действии и звук в действии, и можно было бы первое назвать слышанием, второе — звучанием» (III, 2, 425 b 25–426 а 2).

В своей концепции способности разумения Аристотель развивает тот же самый тип анализа, показывая, что разум предполагает восприятие и воображение. А восприятие возможно только в живом теле, наделенном душой, теле, способном питаться и воспроизводить себя. Постольку, поскольку различные способности души взаимообусловлены, чувства и воображение — не помеха для познания, а необходимые посредники. «Человек не мыслит без образов», — утверждает Аристотель. Воображение позволяет сохранять в памяти образы, которые направляют дискурсивное мышление на путь познания или, точнее, схватывания общего. Постигаемое умом не может оформиться без чувственного представления. Геометру пужбы фигуры, чтобы уловить умопостижимые абстрактные

соотношения. «Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно видя глазами, рассуждает и принимает решения...» (*О душе* III, 7, 431 b 2–8). 8-я глава III книги трактата *О душе* открывается яркой формулировкой: «...Некоторым образом душа есть все сущее. В самом деле, все сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познается, а ощущение — то, что ощущается. [...] Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами... Таким образом... ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого. Так как помимо чувственно воспринимаемых величин нет, как полагают, ни одного предмета, который бы существовал отдельно, то постигаемое умом имеется в чувственно воспринимаемых формах: и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому существо, лишненное ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях: ведь представления — это как бы предметы ощущения, только без материи» (III, 8, 431 b 20–432 а 10).

Современному читателю может показаться странным, что Аристотель в своей психологии придает большое значение способности движения (хотя движение, очевидно, не стало у него существенным элементом философии природы, как у его предшественников — физиологов). Объясняется это тем, что человек в движении, или человек действующий, — единственный субъект действия в области морали и политики. Действия — это производимые телом движения, движитель которых — душа. Душа, таким образом, движет тело, как движитель движет подвижное. Сам этот движитель должен быть покоящимся, или недвижимым. В Аристотелевой психологии причина движения живого существа в пространстве — не способность питания, не способность ощущения, не одно только желание и не мышление само по себе, а некая форма связи между умом и желанием (*О душе* III, 9, 432 b 13–433 а 9).

Функции питания и ощущения Аристотель описывает в основном в терминах физиологии; по-видимому, единственная психологическая способность, которая не принадлежит исключительно телу, — это мышление. В том месте трактата

тата *О возникновении животных*, где утверждается, что растительная функция и функция ощущения относятся в основном к телу, Аристотель прибавляет: «Остается только разуму войти извне и ему одному быть божественным, ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью» (II, 3, 736 b 27–29)¹. В трактате *О душе* Аристотель, очевидно, указывает на то, что душа может существовать независимо от тела. «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. [...] Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (III, 5, 430 a 17–18, 22–23). Таким образом, психология Аристотеля, несмотря на преобладающий в ней принцип имманентности, связана с признанием своего рода трансцендентности ума (*noys/νοῦς*). Подготавливаемое чувственными восприятиями (предполагающими участие телесных органов), мышление, или общее действие ума и мыслимого умом — в котором одновременно актуализируются мыслительная способность ума и способность мыслимого объекта быть «помысленным» (или быть объектом мышления), — предполагает, помимо чувственного элемента как повода для этого действия, участие такого ума, который постоянно находится в действии. «Деятельный ум» есть действующая причина мышления; он ничем не связан с телом. В трактате *О возникновении животных* Аристотель пишет, что этот ум попадает в эмбрион извне, во время формирования человеческого существа (II, 3, 736 b 28). Средневековые философы много спорили о том, является ли «деятельный ум» индивидуальным или общим, считает ли его Аристотель божественным умом или самим Богом.

Статус способности разума в Аристотелевой философии духа оказывается проблематичным. Как может Аристотель утверждать, что мышление не требует никаких телесных действий, одновременно признавая, что оно зависит от определенных физических органов и предполагает, в частности, восприятие и воображение? Чтобы попробовать ответить на этот вопрос, который можно разрешить лишь в контексте первой философии, надо сразу ввести два элемента: первый — необходимость неподвижной точки; второй — божественная природа мышления.

1. Пер. В. П. Карпова (Аристотель. *О возникновении животных*. М.—Л., 1940).

В Аристотелевой психологии большое значение имеет тезис, согласно которому для всякого движения необходимо существование неподвижной точки. Передвижение животных свидетельствует о том, что движение невозможно, если нет чего-то неподвижного; какая-то часть тела должна оставаться в покое. Аристотель полагает необходимым, чтобы место, откуда исходят движения телесных членов, оставалось неподвижным, как своего рода недвижимый движитель. Именно поэтому, считает он, у животного есть суставы (*Передвижение животных*, 1, 698 a 14–17). Когда животное двигается, неподвижным остается также элемент, относительно которого оно перемещается (чаще всего земля). «Но все, что в животном пребывает в покое, не производило бы действия, если бы не существовало вовне нечто совершенно покоящееся и неподвижное. [...] И это неподвижное должно полностью отличаться от движущегося и не должно быть частью движущегося, иначе движения не будет» (2, 698 b 8).

Необходимость таких неподвижных точек обусловлена существованием других реальностей, изначально неподвижных. Например, неподвижность земли под ногами указывает на абсолютную неподвижность центра Земли. Душа также есть неподвижная точка движения, и точка эта, в свою очередь, указывает на неподвижность основы (почвы, затем Земли), на которую она опирается. Кроме того, неподвижная душа должна иметь опору, через посредство звезд, в каком-то неподвижном перво двигателе, пребывающем за пределами природы. Действительно, «если нечто движет все небо, не должна ли сама эта вещь быть неподвижной...? [...] Не существует ли нечто такое, что является по отношению ко всей природе тем же, чем Земля — по отношению к животным и к тому, что ими движимо?» (3, 699 a 12). Таким образом, естественный движитель, присутствующий в каждом из четырех элементов, движитель человека и движитель небес обладают неодинаковой природой (речь идет соответственно о *physis*, мыслящей душе и Перво двигателе), но у них есть общий атрибут — они неподвижны. Итак, неподвижность души указывает на неподвижность перво двигателя, самого бога — объекта влечения и познания для разумного животного. Мы видим тесную связь между психологией, физикой и первой философией, предмет которой — бог, мыслимый как неподвижный перво двигатель. «А существует ли высшее и первое движущее — это не

очевидно, и такое начало — предмет отдельного рассуждения» (4, 700, а 20–21).

От прочих ментальных способностей мышление отличается то, что разум наиболее совершенным образом существует в виде божественного разума. Это означает, с одной стороны, что в божественном разуме нет ничего от бытия в возможности; с другой стороны, что в боге акт мышления, будучи наилучшим из всего, не может отличаться от объекта мышления. «...Деятельность его {высшего движущего начала} — это и наслаждение (поэтому бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего...). Мышление же, каково оно само по себе, обращено на то, что само по себе лучше всего, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мыслит сам себя [...] так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание {предметом мысли}, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. [...] И жизнь поистине присуща ему {богу}, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность» (*Метафизика* А, 7, 1072 в 16–20)¹. Итак, высший разум мыслит сам себя: он есть мышление о мышлении. Предвидя естественное возражение, что «знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом» (9, 1074 а 35–37), Аристотель отстаивает необходимость отождествления способности и объекта: «Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет <знания>: в знании о творчестве предмет — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном — определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» (9, 1075 а 1–5). Таким образом, психология примыкает к первой философии.

3. ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОНТОЛОГИЯ

Цель первой философии — ответить на вопрос «Что есть сущее?». Об этом трактуют *Категории* и *Метафизика* — главные онтологические сочинения Аристотеля. Трактат *Категории* — работа, посвященная определению различных типов предикатов. Относительно всякого предмета, говорит Аристотель, можно задавать разные типы вопросов: «что это такое?», «каковы его качества?», «каково его количество?», «где это находится?» и т. д. Ответ на первый вопрос — «что это такое?» — состоит в том, чтобы назвать *ousia*, субстанцию, которую Аристотель именуется также сущностным «предикатом». Другие предикаты (качество, количество, место и т. д.) отвечают на прочие вопросы. Разграничения между предикатами не вполне четки, но все предикаты в общем подводятся под десять категорий. Тем самым Аристотель подразделяет, очевидно, и способы бытия, которые могут быть классифицированы так же, как и предикаты (количество, качество, место и т. д.).

В *Метафизике* угол зрения несколько иной. В 7-й главе книги Δ и в 1-й главе книги Ζ Аристотель отвечает на вопрос, во скольких смыслах можно говорить о сущем. «О сущем говорится в различных смыслах... оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество...» Смыслов «сущего» столько же, сколько и категорий сущих (1028 а 10–13). Но такое множество смыслов, связанное с категориями сущего, относится к одной вещи, и не просто из-за одинакового имени¹. «...О сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящаяся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то

1. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») (с некоторыми изменениями).

1. «...И не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его» (*Метафизика* Γ 2, 1003 а 33–35).