

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. «...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).

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

из этого или отрицание самой сущности...» (*Метафизика* Г, 2, 1003 b 5–10). В самом деле, мы видели, что все существующее и не являющееся субстанцией (изменение, цвет и т. д.) существует по отношению к некоторой субстанции, как модификация или состояние этой субстанции (которая всегда обнаруживает определенные качества).

Один из самых тонких вопросов Аристотелевой онтологии — вопрос о взаимосвязи между первой философией и теологией, между наукой о сущем как таковом и наукой о сущем в наиболее полном смысле — о божественном сущем. Мы уже упоминали о тесной связи астрономии Аристотеля с его теологией. Аристотель признает существование вещи, совершающей непрерывное движение, т. е. движение по кругу. Сфера неподвижных звезд надлунного мира обладает вечным существованием и всегда находится в движении. «А так как то, что движется и движет, занимает промежуточное положение, то существует нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оноечно, и оно есть сущность и действительность» (*Метафизика* Λ, 7, 1072 a 23–26)¹. Эта чистая действительность, или чистая *energeia/ἐνέργεια*, не претерпевает никаких воздействий, и в ней нет ничего, что могло бы быть приведено в движение. Это, так сказать, невещественная субстанция. Аристотель, таким образом, отвергает платоновскую идею о том, что начало движения само должно находиться в движении. Он возражает, что если есть сущее, которое движет само себя, то это сущее — не простое, а с необходимостью раздваивается на неподвижный движитель и часть, приводимую в движение этим движителем (*Физика* VIII, 5, 258 a 16–20), и потому оно не может являть собой превосходнейшую форму сущего.

Именно в VIII книге *Физики* Аристотель доказывает существование такого неизменного источника изменения, неподвижного перводвигателя, внешнего по отношению ко вселенной (см. также *О движении животных* IV, 699 b 31–35). Этот внешний движитель движет, «как предмет любви, тогда как все остальное движет, само находясь в движении» (*Метафизика* Λ, 7, 1072 b 3–14). Концентрические небесные сферы и расположенные там небесные тела целиком состоят из пятого элемента — эфира, имеющего божественную природу, которая

отличает надлунный мир; поэтому они всегда находятся в движении. Дальше, за пределами вселенной, пребывает первое божество — бестелесное неизменное начало всякого движения. Вечные небесные тела заключают в себе определенную потенциальность, в силу которой возможно их перемещение в пространстве. Они движутся, побуждаемые стремлением к бестелесному Перводвигателю. Эти два объяснения движения сфер как бы равноправны: когда Аристотель ссылается на особую природу эфира, он прибегает к имманентному объяснению; когда же он связывает движение сфер с Перводвигателем, он дает метафизическое объяснение.

Следует ли понимать божественность небесных тел и Перводвигателя буквально, или эти реальности божественны, по Аристотелю, лишь в том смысле, что от них зависит все остальное? Бог у Аристотеля — чистая действительность, живая и безмятежная. Бог не побуждаем ни каким-либо стремлением, ни любовью, небесные же тела, как мы видели, движимы своим стремлением к нему. Помимо этого, реальность божественного проявляется в природе в виде устройства, или порядка, направленного на благо: «<В мировом целом> все упорядочено определенным образом, но не одинаково и рыбы, и птицы, и растения; дело обстоит не так, что одно не имеет никакого отношения к другому; какое-то отношение есть. Ибо все упорядочено для одной <цели>, по так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать все, что придется; напротив, для них все дела — или большая их часть — определены, между тем у рабов и у животных мало что имеет отношение к общему <благу>, а большей частью им остается делать что приходится...» (*Метафизика* Λ, 10, 1075 a 16–23)¹. Регулярная повторяемость явлений подлунного мира — слабое подобие индивидуальной вечности божественных сущих. В другом пассаже из *Метафизики* перводвигатель прямо отождествляется с благом: «А так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само пребывая неподвижным, то в отношении этого сущего перемена никоим образом невозможна. [...] Следовательно, <первое> движущее есть необходимо сущее; и поскольку оно необходимо сущее, тем самым <оно существует> хорошо, и в этом смысле оно начало» (Λ, 7, 1072 b 7–12)².

1. Несколько измененный перевод А. В. Кубицкого («ФН»).

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

1. Взят за основу перевод А. В. Кубицкого («ФН»).

Перводвигатель должен быть вечно деятельным и неделимым, чтобы сообщать небу непрерывное единообразное движение (делимый на части движитель исчерпал бы свое действие по истечении определенного срока: *Физика* VIII, 6, 259 а 13–20). Этот Перводвигатель есть ум, всегда действующий, без конца созерцающий свой предмет, вечное и совершенное живое существо, иначе говоря — Бог. Аристотель рассматривает чистую деятельность, совпадающую с божественным существованием, как деятельность «созерцания» — это слово надо попытаться освободить от того смысла, какой оно приобрело в христианской традиции, — или, вернее, как «умозрение» в очень сильном смысле — как состояние «самосозерцания». Вести «созерцательную» жизнь — значит не столько созерцать бога, сколько вести жизнь самого бога, жизнь вечную и совершенную. В противовес идее, согласно которой во всяком мышлении есть потенциальность, Аристотель утверждает, что божественный ум всегда действителен и что бог не имеет другого предмета мышления, кроме себя самого. «...Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятель он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. И если богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (1072 b 19–30)¹.

Итак, бог есть первое движущее, вечно деятельное и ни в коей мере не страдательное начало, ведь он всегда движитель и никогда не бывает движимым. Эту мысль Аристотель развивает в словах проникновенных и прекрасных: «...От такого

1. Перевод А. В. Кубицкого («ФН») с одним изменением: в начале третьей фразы вместо «Если же богу всегда так хорошо...» — *И если богу всегда...*

начала зависят небеса и <вся> природа. И жизнь <у него> такая, как наша — самая лучшая, <которая у нас> на малый срок. В таком состоянии оно всегда... ибо деятельность его — это и наслаждение...» (1072 b 14–17)¹. Еще раз подчеркнем, что движение, источник которого — перводвигатель, сравнимо с тем движением, которое вызывают предмет мысли и предмет желания: и тот и другой приводят в движение, не будучи движимы («Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов <бытия> сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей {первая} — сущность простая и проявляющая деятельность»: 1072 а 30–33).

Как мы уже сказали, один из самых тонких вопросов аристотелевского учения касается отношения между теологией и первой философией. Знание в подлинном смысле слова — это знание того, что наиболее достойно познания, «а наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено» (*Метафизика* А, 2, 982 b 2–4). Таким образом, Аристотель считает предметом первой философии главные начала, общие для всех наук, как, например, принцип непротиворечия. Но первая философия — это и наука, познающая «цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще — наилучшее» (982 b 5–8). Однако в центральных книгах *Метафизики* (Z, H, Θ) Аристотель сводит исследование сущего к исследованию первой из его категорий — *ousia/οὐσία*, субстанции, или сущности. Наконец, судя по всему, первая философия и теология — это одна наука, ибо, как говорит Аристотель, 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 первое и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее <знание> в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и какие у него свойства, поскольку оно — сущее» (*Метафизика* E, 1, 1026 а 27–32)².

1. Использованы оба издания перевода А. В. Кубицкого.

2. Перевод А. В. Кубицкого («ФН»); концовка фразы: *и какие у него свойства...* дается по изданию 1934 г.

О науке, рассматривающей «сущее как таковое, а также то, чем оно обладает само по себе», в 1-й главе книги Г *Метафизики* сказано: «Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами некоторой существующей реальности согласно ее собственной природе» (*Метафизика* Г, 1, 1003 а 21–28)¹. Вопреки этой формулировке Аристотеля, трудно помыслить, чтобы сущее как таковое было неким особым родом сущего. Скорее его надо рассматривать как предмет науки, исследующей сущие, поскольку они существуют, иными словами, исследующей характерные черты, связанные с самим фактом их существования, так же как и их сущностные атрибуты. Тогда наука о сущем как таковом — наука с очень широкой областью исследования, рассматривающая свойства, которыми обладают все реальности.

Остается еще выяснить, каким образом наука, изучающая все сущее, может быть тождественна науке, изучающей не-природные субстанции. Аристотель, очевидно, полагает, что изучать первые субстанции, от которых зависят все прочие сущности, — все равно что изучать все вещи как существующие: «... Так как все значения <в нашем случае> возводятся к чему-то первому, например, все, что обозначается как единое, — к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с противоположностями {вообще}. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. [...] Таким образом, совершенно очевидно... что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке» (Г, 2, 1004 а 25–38). Возможно, в первой философии выделялись две части или два уровня анализа: общее исследование, распространяющееся на сущее как таковое, и частное исследование сущего как начала и причины вещей.

1. Перевод А. В. Кубицкого («ФН»); конец второй фразы дан в переводе А. В. Кубицкого 1934 г. (ср. в «ФН»: «... началами и причинами чего-то самосущего»).

В наши дни многие комментаторы считают, что исследования, касающиеся наиболее общих начал познания и конечных причин реальных сущностей, относятся скорее к философии познания, чем к онтологии.

4. ЛОГИКА

Аристотелевская логика излагается в собрании текстов, получившем название *Органон* (что означает «орудие» или «инструмент» науки). Представленная в более или менее аксиоматической форме, логика позволяет с помощью особых правил и процедур вывести знания, уже некоторым образом имеющиеся в наличии или же подлинно новые (об этом часто идут споры) из непосредственно истинных положений, которые есть в каждой науке.

Первые два сочинения, входящие в *Органон*, — *Категории* и *Об истолковании* — трактуют одно о понятиях, другое — о высказываниях. В 1-й главе *Категорий* Аристотель различает одноименные предметы (у которых общее имя, а соответствующие этому имени определения разные) и соименные (когда определение у двух различных слов одно и то же: человек и бык называются «живыми существами»). Одноименность очень важна для аристотелевской онтологии, поскольку благодаря отношению одноименности о сущем говорится в различных смыслах.

Одна из основных задач Аристотелевой логики — устранение двусмысленностей в рассуждениях. В *Софистических опровержениях*, последнем сочинении из *Органона*, скрупулезно перечисляются разные виды погрешностей и двусмысленностей, допускаемых в доказательствах, будь то намеренно или неосознанно. А в книге Δ *Метафизики* помещен целый философский словарь, который дает ясное представление о многозначности каждого термина.

Желание Аристотеля устранить двусмысленность связано с его стремлением постичь всю действительность в категориях, или общих понятиях. Мы видели, что перечень категорий включает субстанцию, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и претерпевание (*Категории*, 4; несколько отличный перечень категорий мы находим в *Топике* I, 9; примечательно, что первая названная здесь категория — *ti esti* / *τί ἐστι*, «суть бытия» или «определение», а не *ousia* / *οὐσία*, «субстанция»). Аристотель делает упор на то, что «каждое из перечисленного [т. е. каждая из катего-

рий] само по себе не содержит никакого утверждения; утверждение или отрицание получается сочетанием их» (*Категории*, 4, 2 а 4–8).

Греческое слово *katēgoria* / *κατηγορία*, традиционно передаваемое как «категория», может быть переведено и термином «предикат», более ясно выражающим функцию категорий. Поскольку всякое высказывание имеет вид «Р принадлежит S»¹ (или же: «Р есть свойство S»), предикат Р соединяется с субъектом S посредством связки «быть (свойством)»² соответственно различным формам, которые Аристотель называет также «схемами предикации» (*skhēmata tēs katēgorias*), или, иначе, соответственно различным схемам соединения предиката с субъектом. Грамматическая структура играет здесь существенную роль: она раскрывает, что в совокупности высказываний типа «Р принадлежит S» и «S принадлежит Q», следовательно, «Р принадлежит Q» есть один термин (в данном случае S), который может выполнять функцию среднего термина — среднего в буквальном смысле, так как он находится между меньшим и большим терминами. Классификация категорий у Аристотеля, как мы видели, непосредственно связана с обыденной языковой практикой. Категории — это и неразложимые семантические единицы, и выражение различных смыслов «сущего», которые соотносятся с его основным смыслом, состоящим в обозначении субстанции. Хотя Аристотель и не доказывает, что приведенный им перечень категорий является полным, он, очевидно, полагает, что всякая атрибуция предикатов укладывается в одну из десяти установленных схем предикации. Аристотель подчеркивает, что у категорий нет общего элемента. Он не допускает, например, возможность квантификации качества (характеризующей современную физику), но зато допускает, что можно мыслить субстанцию предмета независимо от мест, последовательно занимаемых им

1. В русских переводах логических сочинений Аристотеля принадлежность предиката субъекту принято передавать словом «присуще» («А присуще (υπαρκhei) Б»). Однако такой перевод едва ли удачен, когда логическим предикатом является случайное свойство или состояние. Одно из значений глагола *υπαρκhein* — «иметься, быть в наличии». Поэтому универсальный вариант, подходящий для всех типов предикатов, — «Р есть (имеется) у S», или «Р принадлежит S». Французский переводчик во всех аналогичных случаях пользуется словом *appartenir* («принадлежать»).

2. Более привычная для нашего читателя формулировка при помощи глагола-связки — «S есть Р».

в пространстве, от проявляемых им качеств, от его количественных изменений и т. д.

Главный вопрос, который ставит перед нами понятие категории вместе с перечнем категорий, равнозначным для Аристотеля перечню предикатов, — дает ли этот перечень логическую или же онтологическую классификацию. Когда Аристотель заявляет, что из «сказанного (ta legomena) без какой-либо связи» каждое означает или субстанцию, или другие категории (1 b 25), он, видимо, подразумевает, что категории охватывают всю реальность и что, следовательно, предложенная классификация носит онтологический характер. Однако различия, существующие в реальности, постижимы только через языковые разграничения (еще раз напомним, что katēgoria означает также «предикат», хотя термин «предикат» не подходит в том случае, когда речь идет о первых субстанциях: они логически не предикаты, а субъекты, о которых сказываются другие вещи). Категории, представляющие, по Аристотелю, предельно широкие классы, на которые делится вся реальность, служат и военной машиной против платонизма. В своей критике положения Платона о том, что умопостижимые идеи онтологически предшествуют реальным единичным вещам, Аристотель прямо не прибегает к определению категорий; однако он особо подчеркивает, что все либо сказывается о единичных субстанциях, либо находится в этих субстанциях (2 b 15–37).

Основной объект логических исследований Аристотеля — высказывания (arorphansis / ἀποφάνσις, logos arorphantikos / λόγος ἀποφαντικός)¹. В 4-й главе трактата *Об истолковании* он проводит различие между «речами» (logoi), означающими всякое словосочетание, обладающее смыслом, и «высказываниями» (arorphanseis / ἀποφάνσεις), которые утверждают или отрицают нечто о предмете. «Всякая речь (logos), — пишет Аристотель, — что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было оказано, в силу соглашения. Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо» (4, 17 a 1–4). Предмет аристотелевской логики, таким образом, составляют преимущественно

1. Греческому arorphansis (и его латинскому эквиваленту propositio) в русской логической литературе соответствуют термины «суждение» и «высказывание». В настоящее время преобладает второй вариант.

но высказывания, которые могут быть истинными и ложными (повеления же, просьбы, вопросы и т. п. оставлены для риторики: 17 a 4–6). Речь может быть истинной или ложной постольку, поскольку она утверждает либо отрицает одно относительно другого. Высказывания, или речи, бывающие истинными или ложными, всегда сводятся к приписыванию некоторого предиката некоторому субъекту посредством связки «есть». «Сократ говорит» преобразуется в «Сократ есть говорящий». Речи, составляющие предмет логики, могут быть простыми либо сложными. Но Аристотель, видимо, колеблется, называть ли речь в строгом смысле слова, logos, сложные формулировки, образованные, например, соединением простых речей; ведь не всегда на вопрос об истинности формулировок такого рода можно ответить «да» или «нет». Логике сложных «речей», или логику высказываний, позднее разработают стоики.

Два других важнейших сочинения, излагающих аристотелевскую логику, — *Первая Аналитика* и *Вторая Аналитика*. Их главная цель — установить правила вывода. Хотя этот раздел Аристотелевой логики, вопреки притязаниям автора *Аналитик*, не исчерпывает логику во всей ее полноте, он представляет собой величайшее философское достижение. Теория силлогизма преподавалась до конца XVIII в.; Кант и Гегель еще указывали на нее как на самую совершенную по форме логическую дисциплину. Она замечательно построена и обнаруживает решительное притязание на всеобщность.

Аристотель отмечает, в *Первой Аналитике*, что существует четыре типа высказываний, в которых один термин (предикат) утверждается или отрицается относительно другого термина (субъекта): общеутвердительные высказывания (утверждающие P относительно всякого S; такие высказывания стали обозначать буквой A), общеотрицательные высказывания (отрицающие P относительно всякого S; обозначаются буквой E), частноутвердительные (утверждающие P относительно некоторого S; обозначаются буквой I) и частноотрицательные (отрицающие P относительно некоторого S; их обозначают буквой O). Общее высказывание — это такое высказывание, в котором предикат принадлежит либо не принадлежит субъекту во всем его объеме, а частное высказывание — высказывание, в котором предикат принадлежит либо не принадлежит части объема субъекта. Например, высказывание: «Быть

живыми существами присуще (*hyarkhei/ὑάρχει*) всем людям» (или: «Живые существа — это признак всех людей», или же: «Все люди — живые существа»), в котором «быть живым существом» присуще всякому человеку или сказывается (*katēgoreitai/κατηγορεῖται*) о всяком человеке, — это общее высказывание. Общее (*katholou/καθόλου*) высказывание не всегда истинно («Все люди бессмертны» — пример ложного общего высказывания). Оно истинно в частном случае, когда предикат принадлежит всем индивидуумам, подпадающим под понятие данного субъекта, субъекта *per se*¹, в отношении которого это высказывание должно быть сущностно, а не акцидентально истинным. Возможно также, что некоторый атрибут приписывается всем индивидуумам, подпадающим под понятие данного субъекта, и этот субъект представляет самый широкий класс, какому данный атрибут может быть приписан. В этом случае атрибут является общим. «Под общим я разумею то, что присуще всем <предметам, принадлежащим к данному роду,> само по себе и поскольку оно есть то, что оно есть. Очевидно поэтому, что все, что есть общее, присуще вещам необходимо. „Само по себе“ и „поскольку оно есть то, что оно есть“ означают одно и то же, как, например, точка и прямая сами по себе присущи линии, ибо они присущи, поскольку линия есть линия. Точно так же треугольнику, поскольку он треугольник, присущи <в совокупности> два прямых угла, ибо и сам по себе треугольник равен двум прямым {углам}. Общее же присуще тогда, когда оно может быть доказано относительно любого <из предметов данного рода> и относительно первого <из них>; например, иметь <в совокупности> два прямых угла присуще не всякой фигуре; хотя относительно некоторой фигуры и можно доказать, что она имеет <в совокупности> два прямых угла, однако не относительно любой фигуры [...] Любой же равнобедренный треугольник имеет углы, равные <в совокупности> двум прямым, однако не как первое, так как первое это имеет треугольник <вообще>. Стало быть, тому, относительно чего как любого первого можно доказать, что оно имеет <в совокупности> два прямых угла или что-либо другое, — этому первому присуще общее, и доказательство этого само по себе есть <доказательство> общего; доказательство же другого есть доказательство как-то по-иному, не само по себе, и дока-

1. Само по себе (*лат.*).

зательство общего дается не относительно равнобедренного треугольника, а простирается на большее» (*Вторая Аналитика* I, 4, 73 b 26–74 a 3)¹.

Существуют также неопределенные высказывания, в которых не уточняется, принадлежит ли предикат субъекту во всем его объеме или же он принадлежит только части объема субъекта. Кроме того, высказывания могут представлять различные модальности: «Всякая... посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще» (*Первая Аналитика* I, 2, 25 a 1–2). Высказывания различных модальностей, определенных Аристотелем, впоследствии получили название ассерторических, аподиктических и проблематических.

Итак, высказывания бывают простыми либо состоящими из простых (не будем забывать сделанную выше оговорку об оценке истинности сложных высказываний), утвердительными либо отрицательными, общими либо частными, ассерторическими, аподиктическими либо проблематическими. Эти подразделения, возможно, покажутся современному читателю самоочевидными, но Аристотель первым осмыслил и ясно сформулировал их. Например, в 10-й главе трактата *Об истолковании* (19 b 10 сл.) он пунктуально разбирает, как могут попарно комбинироваться утверждения и отрицания, и показывает, в частности, что противоречащим высказыванию «Всякий человек справедлив» будет не «Всякий человек несправедлив», а «Неверно, что всякий человек справедлив».

Первая Аналитика внешне очень похожа на современные труды по логике, потому что Аристотель заменяет предложения схемами предложений. Конкретные термины замещены у него буквами (А, Б, В). Формула силлогизма по первой фигуре выглядит так: «если А сказывается обо всех Б, а Б — обо всех В, то А необходимо сказывается обо всех В» (*Первая Аналитика* I, 4, 25 b 37–39). Огромное преимущество подобной формулировки — в ее обобщенности: если общая схема правильна, она окажется верифицированной для любого частного значения букв. Использование букв вместо терминов позволяет выявить соотношения между схемами высказываний, представляющими известные общие характеристики; если

1. Перевод Б. А. Фохта («ФН») с изменением в первой фразе: вместо «...и само по себе, и поскольку...» — само по себе и поскольку...

бы высказывания были сформулированы с помощью частных терминов, их правильность казалась бы проблематичной.

Другой существенный элемент логического учения, изложенного в *Первой Аналитике*, — распознавание, каким образом простые высказывания могут составлять совокупность посылок, позволяющую выводить заключения. Это то, что Аристотель называет *sylogismos/συλλογισμός*; («силлогизм»): «силлогизм... есть речь, в которой если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного, в силу того что положенное есть» (*Первая Аналитика* I, 1, 24 b 18–20). Истинное заключение может быть выведено не из всякого сочетания посылок; с другой стороны, некоторые сочетания посылок не позволяют вывести никакого заключения. Поэтому Аристотель объединяет группы посылок в фигуры и для каждой из фигур указывает, в соответствии с характерными для нее модусами, какой тип заключения может быть в данном случае выведен. Это систематичное представление групп посылок с целью выведения заключения и есть силлогистика в строгом смысле слова. Силлогистику можно рассматривать и как развитие теории вывода, и как первый опыт создания особой науки — формальной логики. Аристотель стремился вместить все дедуктивные выводы в определенные схемы доказательств, группируя посылки, из которых выводятся заключения. Но, вопреки уверенному заявлению Аристотеля, что «всякое доказательство и всякий силлогизм необходимо получаются посредством трех ранее указанных фигур» (I, 23, 41 b 1–3), многие дедуктивные выводы, формальная структура которых не укладывается в схемы Аристотелевой теории простого высказывания, остаются за рамками этой теории.

Силлогизм в его наиболее распространенной форме состоит из двух посылок и заключения. Иногда Аристотель представляет его как вывод: «А присуще всякому В; В присуще всякому В; следовательно, А присуще всякому В». Но чаще всего силлогизм выражается в виде условного предложения: «Если А присуще всякому В и если В присуще всякому В, то А присуще всякому В». В одном пассаже из *Первой Аналитики* четко излагается общая формула такого силлогизма по первой фигуре, в котором есть только общие высказывания, утвердительные либо отрицательные: «...Если три термина так относятся между собой, что последний {т. е. меньший¹} термин целиком со-

держится в среднем, а средний целиком содержится в первом {т. е. в большем} или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм. Средним термином я называю тот, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой, и который по положению оказывается средним. Крайними же я называю и тот, который содержится в другом, и тот, в котором содержится другой. [...] Если же первый термин сопутствует всему среднему, а средний не присущ ни одному последнему, то крайние термины не составят заключения, ибо при таком <отношении терминов> ничего с необходимостью не вытекает... А если из этих терминов ничего с необходимостью не вытекает, то нет и силлогизма» (I, 4, 25 b 32–26 a 8). Например: А присуще всем В, В присуще всем В, следовательно, А присуще всем В; В служит здесь средним термином. Но не все силлогизмы правильны: сочетание трех высказываний «А говорится обо всех В», «А говорится обо всех В», следовательно, «В говорится обо всех В» не образует правильного силлогизма. Из 256 возможных форм силлогизма правильны только 24.

Силлогистика Аристотеля — большое достижение в истории логики. Аристотель был не первым философом, попытавшимся представить правильные доказательства в формальном виде. Формализацией умозаключений до него интересовался Платон (см., например, *Федон*, 92 c–d и *Тезет*, 162 e). Но Аристотель предложил первое систематичное описание

1. Рассматриваемый здесь модус силлогизма по первой фигуре (AAA) в традиционной логике обычно обозначается так:

Все М суть Р.
Все S суть М.
Все S суть Р.

В символах Аристотеля —
Все Б суть А.
Все В суть Б.
Все В суть А.

У Аристотеля, поскольку он пользуется другой формой обозначения, меньший термин В (субъект заключения) — *последний*, а больший А (предикат заключения) — *первый*:

А присуще всем Б.
Б присуще всем В.
А присуще всем В.

форм дедуктивных выводов; он ввел символы, распространяющиеся на любой термин, он изучил условия правильности доказательств и сформулировал правила следования. Однако силлогистика Аристотеля имеет дело лишь с такими высказываниями, которые выражают отношения включения либо исключения классов. Она, собственно, не затрагивает других отношений между классами. Кроме того, символы, применяемые Аристотелем, относятся к терминам, но не к высказываниям. Логика высказываний будет разработана через несколько десятилетий стоиками.

Первой Аналитике, в которой содержится довольно стройная концепция силлогизма, можно противопоставить трактат *Об истолковании*, где рассматриваются проблемы, касающиеся статуса высказываний. Верно ли, что все высказывания состоят из простых высказываний? Верно ли, что все высказывания включают только два термина? Как быть с отдельной категорией имен — именами собственными, ни частными, ни общими? Наконец, в какой мере установленное Аристотелем деление высказываний на частные и общие учитывает эпистемологический статус положений естественных наук, констатирующих, что по природе такое-то животное «чаще всего» бывает таким-то или таким-то? Подобные высказывания можно выразить общей формулой «В большинстве случаев S есть P», поскольку всегда сохраняется возможность, что некоторое животное не будет таким-то или таким-то. Как бы то ни было, одна из трудностей аристотелевской логики заключается в том, что выражение «чаще всего», обозначающее у Аристотеля модальность, в которой описываются природные явления, нельзя понять, если придерживаться строгого разделения общего и частного.

Наконец, надо сказать несколько слов об исследовании правил диалектической дискуссии, составляющей предмет одного из самых ранних философских произведений Аристотеля — *Топики*, последняя книга которой была издана отдельно под заглавием *О софистических опровержениях*. Этот тип спора, когда обе позиции определены и один из собеседников старается защитить свой тезис от аргументов противника, требует применения диалектического силлогизма. Диалектический силлогизм основывается на посылках, выражающих не истины, а всего лишь правдоподобные (*endoxa*) мнения, или же мнения, имеющие определенную значимость, так как их придер-

живаются мудрые люди — «все, или большинство из них, или самые известные и славные».

Заклучим этот беглый обзор аристотелевской логики словами из последней главы *Софистических опровержений*, в которой Аристотель изъясняет замысел и цель своего сочинения: «Итак, о том, на скольких основаниях получаются паралогизмы в рассуждениях... для чего полезны все такого рода доводы, как вообще следует отвечать и как надо раскрывать доводы и погрешности в речи, — обо всем этом было сказано нами» (34, 183 a 26–34). «Что касается настоящего учения, то дело обстояло не так, что частью оно было заранее разработано, а частью нет: в наличии не было ровно ничего. [...] Если же вам, рассматривающим это учение, созданное вначале при таких обстоятельствах, оно кажется вполне удовлетворительным по сравнению с другими учениями, расширившимися на основе предания, то остается сказать, что вам, слушателям, следует быть снисходительными к упущениям в этом учении, а за все изобретенное нами — глубоко признательными» (183 b 33–36, 184 b 2–8).

5. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

Одна из главных трудностей, с которыми сталкивается исследователь философии Аристотеля, — определение связи Аристотелевой логики с его теорией познания. Так как познание приобретается через вывод и знание выражается в последовательно соединенных друг с другом положениях, зависящих от аксиом, отношение между логикой и теорией познания уже достаточно очевидно. Однако мы убедимся, что если, по Аристотелю, познание возрастает через выводы и дедуктивные заключения из исходных логических положений, то начинается оно, собственно говоря, не с аксиом, или несомненных положений, а скорее с определенного вида восприятия, открывающего доступ к этим положениям.

Каково соотношение между познанием через общие положения и познанием через чувственное восприятие? Заметим, прежде всего, что Аристотель связывает всеобщность знания и чувственного восприятия или, вернее, всеобщность стремления знать и всеобщность удовольствия чувствовать, когда с первых же строк *Метафизики* утверждает: «Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям». Всякое знание носит общий характер: это означает, что оно выражается в общих положениях. Чувственное же восприятие относится к конкретным качествам единичной субстанции. Однако оно является необходимым условием знания, поскольку «если нет какого-либо из чувств, — напоминает Аристотель, — то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание, которое невозможно приобрести...» (*Вторая Аналитика* I, 18, 81 a 38–39)¹.

Итак, трудность состоит в том, что чувственное восприятие касается частных вещей и вместе с тем играет важную роль в построении знания, относящегося к общему. Как мы видели, Аристотель полагает реальное различие между сущностными и акцидентальными свойствами отдельной субстанции. Следовательно, относительно всякой отдельной единичной суб-

станции могут быть поставлены два типа вопросов: «что она такое?» (это вопрос о сущности, и отвечают на него, называя суть бытия, или давая определение формы: род, вид, видовое отличие) и «каким образом она есть?». Мы видели, что отдельная конкретная субстанция не может не обладать множественностью определений, качеств или предикатов. Предикаты эти — акцидентальные, постольку, поскольку они не предикаты *субстанции*, а предикаты, которые привходят *в субстанцию*. Чувственное восприятие играет роль в выработке знания, — это предполагает, что оно не только открывает нам доступ к акциденциям, но и обеспечивает доступ к первой субстанции и ко вторым субстанциям.

Первый шаг к решению состоит в том, чтобы напомнить, что постижение вторых субстанций открывает доступ к первой субстанции. Формулировка, раскрывающая суть бытия некоторой субстанции, соответствует формулировке, развертываемой категорическим силлогизмом. Этот силлогизм представляет собой способ выражения субстанциальной причинности. Например, в самом известном, быть может неоправданно, силлогизме: «Человеку присуще быть живым существом» (или «Человек — живое существо»), «Сократу присуще быть человеком» (или «Сократ — человек»), следовательно, «Сократу присуще быть живым существом» (или «Сократ — живое существо») термин «человек» есть одновременно и средний термин, и причина, что позволяет осуществить дедукцию; он обозначает сущность Сократа. Но этот пример показывает также, что силлогизм — всего только средство, пригодное для того, чтобы представить в надлежащей форме сущностную причинность субстанции, а не средство ее открытия.

Таким образом, вывод доставляет знание, только если «доказывающее знание необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих <посылок>, т. е. из причин заключения. Ибо такими будут и начала, свойственные тому, что доказывается» (*Вторая Аналитика* I, 2, 71 b 19–23). Первые положения не производны от какого-либо другого положения, и в этом смысле они более известны, чем выводимые из них теоремы. Они могут быть аксиомами (как, например, аксиома об исключенном третьем), определениями (относящимися к смыслу терминов) или предположениями (касательно существования определенных ре-

1. Перевод Б. А. Фохта («ФН») с одним изменением: у Фохта — «если нет чувственного восприятия...»

альностей, соответствующих употребляемым терминам: например, геометрия предполагает и некоторое определение, и само существование таких сущностей, как точки и линии). И если эти непосредственные истинные положения предшествуют заключению и позволяют объяснить его, значит, они содержат в себе последние причины фактов, выраженных другими положениями, — иначе невозможно было бы обосновать то, что знание положений, которые из них вытекают, зависит от таких посылок. Отсюда следует, что положения, образующие в совокупности некоторую науку, должны представлять в своих взаимных отношениях определенное множество причинных связей.

Тот факт, что силлогизм как научная операция позволяет сформулировать, но не открыть причину, со всей ясностью ставит вопрос о начале познания. Как мы приобретаем первые познания, на основе которых воздвигается все здание человеческих наук? Этот вопрос подробно рассматривается в 19-й главе II книги *Второй Аналитики*. Аристотель прежде всего подчеркивает, что существуют первые, непосредственные начала, но на вопрос, знаем ли мы их с той же степенью достоверности, что и результаты доказательства, он отвечает, что, будь это так, «тогда оказалось бы, что тем, кто имеет более точные знания, чем доказательство, это было бы неизвестно». Итак, «нельзя иметь <эти способности¹ от рождения> и невозможно, чтобы они появились у незнающих и не наделенных никакой <иной> способностью. Поэтому необходимо обладать некоторой способностью <познания>, однако не такой, которая превосходила бы эти способности в отношении точности» (99 b 26–34). Способность распознавания истинного и ложного Аристотель находит в чувственном восприятии, по природе присущем всем животным. «...Однако у одних животных что-то остается от воспринятого чувствами, а у других не остается». Первые, «когда они воспринимают чувствами, что-то удерживают в душе. Если же таких <запечатлений> много, то возникает уже некоторое различие, так что из того, что остается от воспринятого, у одних возникает некоторое понимание (logos), а у других нет. Таким образом, из чувственного восприятия возникает, как мы говорим, способность помнить. А из часто повторяющегося воспоми-

1. Речь идет о способностях к познанию начал.

нания об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого, отличного от множества... берут свое начало искусство и наука: искусство — если дело касается создания чего-то, наука — если дело касается сущего» (99 b 36–100 a 10). Все эти способности происходят из чувственного восприятия, «подобно тому как бывает в сражении, после того как строй обращен в бегство: когда один останавливается, останавливается другой, а затем и третий, пока строй не придет в первоначальный порядок. А душа такова, что может испытать нечто подобное» (100 a 12–14). Итак, доступ к первым посылкам должно открывать некое чувственное восприятие. Восприятие это затем сменяет nous, интеллектуальная способность (традиционно толкуемая как «интуиция», но означающая скорее непосредственное постижение некоторого множества явлений, или «понимание»), позволяющая познать сущностную причинность. Эта интеллектуальная способность, в свою очередь, расширяется через индукцию; к ней еще могут прибавляться, уточняет Аристотель, сообразительность, память и опыт. Так, по Аристотелю, обеспечивается возможность усмотреть в первой субстанции имманентное присутствие причин, составляющих суть ее бытия.

Отводя чувственному восприятию такую роль, Аристотель отрицает, что существует какая-то интеллектуальная способность, позволяющая верно воспроизводить некое умпостижаемое содержание. Тем самым он решительно отвергает концепцию врожденного знания, иллюстрируемую, в частности, платоновской теорией припоминания истин, обретенных душой до ее воплощения в тело (согласно этой теории, такое восстановление в памяти — единственный путь к подлинным знаниям). Однако с подобным представлением о роли чувственного восприятия в формировании знания сопряжено немало проблем. В конце I книги *Второй Аналитики* Аристотель признает, что поскольку чувственное восприятие относится к единичной субстанции, существующей в определенном момент в определенном месте, постольку невозможно приобрести через чувственное восприятие научное знание (I, 31, 87 b 28). В самом деле, общее не зависит ни от места, ни от времени: оно таково, каково оно есть, всегда и всюду. И коль скоро доказательства — общие, они, как и все общее, не мо-

гут быть восприняты чувствами. Следовательно, не существует науки, которая целиком порождалась бы чувственным восприятием. Даже если бы можно было воспринять чувствами какое-то свойство, изучаемое наукой, его надо было бы еще доказать. Мы, разумеется, можем воспринимать явление лунного затмения, но причину затмения мы не воспринимаем. Каким же образом чувственное восприятие может привести к научному знанию? Аристотель решает этот вопрос так: хотя чувственное восприятие и не дает научного знания о каком-либо явлении, «однако из частого наблюдения этого {явления} мы, обнаружив общее, имеем бы доказательство, ибо из многократного повторения единичного становится явным общее» (88 а 2–4). Общее знание приобретается в результате повторяющихся наблюдений и процесса индукции. «...Общее ценно именно потому, что оно выявляет причину. Поэтому в такого рода случаях, когда причина кроется в чем-то другом, <знание> общего более ценно, чем чувственные восприятия и мышление (noēsis/νόησις)¹» (*Вторая Аналитика* I, 31, 88 а 5–8).

Таким образом, выработать знание исходя из чувственного восприятия позволяет процесс психологического уровня. Читая у Аристотеля подробное описание этого процесса, мы видим, до какой степени он расходится с Платоном. Поскольку объект чувственного восприятия — единичное сущее, можно сказать, что «первое общее» появляется в душе и воспринимается душой. «...Если одно, не отличающееся от другого, удерживается, то появляется в душе первое общее (ибо хотя воспринимается единичное, но восприятие есть <восприятие> общего, например, человека, а не человека Каллия). Снова останавливаются на этом, пока не удерживается нечто неделимое и общее» (II, 19, 100 а 15–b 3). Чувственное восприятие, таким образом, последовательно приводит к выделению единичной субстанции (Сократ), затем вида (человек) и наконец рода (живое существо); вид и род, как формы общего, позволяют достигнуть знания.

И все же довольно трудно точно охарактеризовать когнитивную, или ментальную, природу способностей, позволяющих приобретать знание. Аристотель иногда определяет способность восприятия знаний как вид сообразительности: «Со-

образительность есть способность мгновенно найти средний термин» (в этом смысле она есть именно интеллектуальная способность). «Например, если кто-либо видит, что Луна всегда светится против Солнца, он сразу же понимает, почему это так: а именно оттого, что ее освещает Солнце; или когда он видит, что кто-то разговаривает с богатым человеком, он догадывается, почему тот разговаривает: потому, что хочет занять денег» (I, 34, 89 b 10–15). В одной из предыдущих глав *Второй Аналитики* Аристотель отметил, что начала науки приобретаются в процессе индукции (εραῶγῆ/ἐπαγωγή); определение индукции дано в двух важнейших текстах *Первой Аналитики* (II, 23) и *Второй Аналитики* (II, 19). Аристотель подчеркивает, что индукция бывает совершенной и полной, когда рассмотрены все частные элементы, так что индуктивное доказательство можно выразить в форме силлогизма. Индукция, таким образом, играет существенную роль в аристотелевской теории познания, поскольку она характеризуется как средство достичь знания общего и первых посылок, на которых основываются доказательства. «Итак, ясно, что первые <начала> нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (*Вторая Аналитика* II, 19, 100 b 3–4). Но как связаны между собой индукция (εραῶγῆ) и ποῦς/οὐς (этот термин традиционно, хотя и неточно, переводится как «интуиция»), определить непросто. Аристотель, по-видимому, признает ненадежность индукции и допускает, что она не дает знания начал; к ней должно присоединиться нечто иное. К тому же соответствие не может быть полным, так как Аристотель признает, что ποῦς (эта интеллектуальная способность постигающего схватывания) и индукция имеют разное отношение к заблуждению. Если индукция может быть ошибочной, то ποῦς никогда не вводит в заблуждение: «Так как из состояний мысли, благодаря которым мы постигаем истину, одни всегда непогрешимы, а другие могут приводить к ошибкам (например, мнение и рассуждение [можно было бы прибавить: и индукция]), наука же и интуиция [этим словом здесь переведено слово ποῦς, означающее также «ум»] всегда верны; так как, далее, кроме интуиции, нет другого рода <познания>, который превосходил бы науку точностью, начала же доказательства более известны, <чем доказательства,> а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только интуиция мо-

1. Во французском переводе — intuition («интуиция»).

жет быть вернее, чем наука, то интуиция и будет иметь своим предметом начала» (100 b 5–12)¹.

Понятно, что *poys*, интеллектуальная способность, позволяющая постигать начала, или условия, науки, противоположна дедукции и доказательству, составляющим содержание науки. Но Аристотель убежден, что доказательство не может быть началом доказательства, наука — началом науки (100 b 14). Следовательно, началом науки является когнитивный элемент другого порядка — та интеллектуальная способность, которая обозначена у Аристотеля словом *poys*. Аристотель квалифицирует ее как *hexis/ἕξις*, «расположение». Это, возможно, указывает на то, что *poys* не обладает подлинной специфичностью; он есть лишь ментальное состояние, соответствующее знанию начал, а не процесс обретения начал. Но традиционное представление, согласно которому начала познаются в процессе индукции, увенчивающемся «интеллектуальной интуицией», не учитывает всей сложности аристотелевской мысли, выраженной в знаменитой 19-й главе книги II *Второй Аналитики*. Аристотель четко различает здесь два вопроса. Первый — каков процесс или метод, позволяющий приобрести знание начал; ответ на этот вопрос — индукция (*epagōgē*). Второй — какова природа ментальной способности, обуславливающей обретение начал, и тут ответ — *poys*. Начала могут быть постигнуты, но не доказаны. В этом смысле Аристотель отвергает строго рационалистическую концепцию врожденного знания, предполагающую возможность подлинно интеллектуального знания начал. Но остается открытым вопрос, имеют ли эти начала пропозициональное или же понятийное содержание, состоят ли они в первичных положениях или в исходных понятиях.

Аристотель противопоставляет знание факта и знание причины. Если Платон не допускал возможность знания (в строгом смысле слова), относящегося к чувственному, к фактам или событиям, и отрицал существование независимого эмпирического знания, то Аристотель согласен с тем, что существует знание факта, отличное от знания причины. Во *Второй Аналитике* он приводит иллюстрацию двух названных типов зна-

1. Перевод Б. А. Фохта («ФН») с некоторыми изменениями. В частности, слово «нус» (в издании 1952 г. — «ум») в соответствии с французским переводом заменено на *интуицию*.

ния. Знание факта — это, например, знание о близости планет, основанное на том, что они не мерцают: «то, что не мерцает, близко <к нам>, а это можно узнать через наведение, или посредством чувственного восприятия. [...] Так вот, это силлогизм не о том, почему есть, а о том, что есть, ибо планеты близки не потому, что они не мерцают, а они не мерцают потому, что они близки» (I, 13, 78 а 22–40). Знание же через причину состоит в доказательстве следствия через причину, или через «почему»; умозаключение в этом случае строилось бы так: все, что близко, не мерцает, а планеты близки, следовательно, планеты не мерцают. Когда исследование касается причины, цель его — установить средний термин силлогизма (каковым может быть причина, вид или ближайшая формальная субстанция); а когда исследование касается факта, средний термин совпадает с родом.

Но допущение того, что существует эмпирическое знание, знание не-необходимых (*contingents*) и частных фактов (некоторые дисциплины, как, например, история, занимаются исключительно такими частными фактами), все же трудно согласовать с утверждением Аристотеля, что объект знания не может существовать иначе, чем существует, и заключает в себе определенную необходимость. Проблема стоит тем более остро, что основной онтологический компонент подлунного мира у Аристотеля — конкретные единичные вещи. Может быть, положение о том, что объект знания с необходимостью есть то, что он есть, не следует понимать столь буквально? Важно, однако, отличать необходимый характер знания от необходимого характера объектов этого знания. Вещи, существование которых не является необходимым, могут обнаруживать свойства, составляющие предмет необходимого знания. То же рассуждение применимо и к требованию общности. Аристотель отмечает, что «знание в некотором отношении есть общее знание, а в некотором — нет» (*Метафизика М*, 10, 1087 а 11–24), и не отрицает, что есть и науки о явлениях, происходящих «чаще всего» (*hōs cri to poly*) (*Метафизика Е*, 2, 1027 а 20–24). Наука может довольствоваться определенной формой общности, если она включает единичные вещи в обычную модель познания.

Изложенная в основном во *Второй Аналитике*, аристотелевская теория доказательства и научного знания, как бы завершающая собой философию познания, казалось бы, мало зна-

чения придает логической доктрине, представленной в *Первой Аналитике*. Аристотель видит задачу «науки» в систематизации знаний о каком-либо предмете. Положения, составляющие такую совокупность знаний, должны удовлетворять некоторым требованиям. Согласно определению Аристотеля, мы знаем вещь, когда знаем ее причину и знаем, что она не может существовать иначе, чем существует (*Вторая Аналитика* I, 2, 71 b 9–12). Причем мы должны знать эту вещь через посредство доказательства, или научного силлогизма. Эти два самых общих условия касаются всей аристотелевской концепции научного знания: знать, почему такая-то субстанция обладает такими-то характерными чертами, — это значит знать, почему она есть то, что она есть, почему дело обстоит именно так и не может обстоять иначе.

Рассмотрим первое условие. Мы уже подробно рассмотрели причину в физическом смысле. Чтобы понять аристотелевское определение всякого объяснения как познания через причины, надо вспомнить, что знание причины — это знание не только того, в силу чего вещь *есть* такая-то, но и того, что позволяет объяснить, почему она *такова*. Когда Аристотель заявляет, что средний термин («среднее») есть причина, он пытается выяснить, почему А есть Б; иными словами, он исследует, что связывает А и Б: это связующее звено — средний термин между А и Б. В этом смысле причина, *aitia*/*aitia*, обуславливающая реальное образование некоторой субстанции, может иметь и объяснительную ценность. Ответить на вопрос «почему X?» значит сказать: «X, потому что Y». Материальная причина, определяемая как средний термин, указывает, почему такая-то субстанция обнаруживает определенные физические свойства. Формальная причина, мыслимая как средний термин, выражает основание того, что некоторое состояние вещей есть то, что оно есть, раскрывает, каковы его форма и сущность. Движущая причина указывает на то, что вызывает явление. Целевая причина показывает его направленность. Приняв аристотелевскую концепцию научного объяснения, нельзя довольствоваться открытием какой-либо одной из четырех причин (особенно материальной причины: нельзя сказать, что статуя есть потому, что она из бронзы). Только соединение четырех причин дает полный ответ на вопрос, «почему вещь есть то, что она есть», «почему такое-то свойство присуще такому-то состоянию вещей». Но в определенных областях

знания преобладает какой-то один тип причинности и требуется выявить последнюю причину.

Мы видим, как тесно связаны Аристотелевы правила физического объяснения с его логикой. Исследование, открытие и определение причин — главная цель занятий ученого — может осуществляться в пределах аксиоматической системы, которая выражает и результаты такого исследования (*Вторая Аналитика* II, 2, 90 a 7 сл.).

Построенная Аристотелем модель познания через причины, учитывая его стремление создать общую философию познания, ставит два типа проблем. Первое возможное возражение против такой модели следующее: можно знать факт, или знать, что некая вещь есть, не зная причину этой вещи. Затем, если надо всегда знать причину вещи, не грозит ли нам своего рода регрессия в бесконечность? Относительно первого пункта нужно заметить, что вид знания, интересовавший Аристотеля, а до него Платона, больше всего, — он обозначается довольно расплывчатым термином *epistēmē*/*ἐπιστήμη* — близок скорее к тому, что мы сегодня назвали бы научным знанием или наукой. Речь идет не о систематическом обосновании убеждений, рассматриваемых как истинные, а скорее об общем процессе понимания (*compréhension*). В этом смысле понимающее знание, которое, как правило, и обозначает слово *epistēmē*, может быть названо знанием каузальным.

Что же касается опасности регрессии в бесконечность, то аристотелевская концепция природы и субстанции подсказывает, как ее избежать. Мы видели, что Аристотель отвергает тезис о доказуемости начал — по причине заключенного в нем риска регрессии в бесконечность. Силлогизм же — это дедуктивная операция, не доставляющая новой информации, хотя приведение в силлогистический вид позволяет сформулировать положения, которые выявляют необходимые связи, существующие в природе. Мы видели, что операции, позволяющие добраться до первых начал и составить определения, сложны. Одни определения описывают некоторое явление (как, например, «Гром — это шум в облаках»), другие раскрывают его причину и сущность (например: «Гром — это шум, причиняемый потуханием огня в облаке»).