



АРИСТОТЕЛЬ

А. Н. ЧАНЫШЕВ

АРИСТОТЕЛЬ

Второе, дополненное издание

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1987



ББК 87.3
Ч-18

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Чанышев Арсений Николаевич (род. в 1926 г.) — доктор философских наук, автор ряда монографий: «Философия Анри Бергсона» (1960), «Ионийская философия» (1966), «Протестантизм» (1969), «Эгейская предфилософия» (1970), «Италийская философия» (1975), «Курс лекций по древней философии» (1981), «Начало философии» (1982).

Рецензент
доктор философских наук,
профессор А. И. Р а к и т о в

0302010000-018
Ч ————— 67-87
004(01)-87

У Аристотеля везде объективная логика смешивается с субъективной и так притом, что везде видна объективная. Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания.

Логика Аристотеля есть запрос, искажение, подход к логике Гегеля,— а из нее, из логики Аристотеля (который всюду, на каждом шагу ставит вопрос именно о диалектике), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов. Именно приемы постановки вопросов, как бы пробные системы были у греков, наивная разноголосица, отражаемая превосходно у Аристотеля.

В. И. Ленин

*Все люди от природы стремятся к знанию.
...[Они] начали философствовать, убеждая от незнания...*

Аристотель



еличайшего древнегреческого философа Аристотеля Ф. Энгельс называл «самой универсальной головой» среди древних, мыслителем, исследовавшим «существеннейшие формы диалектического мышления» (1, 20, 19)*. Аристотель жил в IV в. до н. э. К этому времени древнезападная, античная, философия уже имела хотя сравнительно и непродолжительную, но богатую историю. Еще в VII в. в Греции не было ни одного философа. Во времена Аристотеля здесь существовало уже несколько философских школ, крупнейшей из которых была школа самого Аристотеля, насчитывавшая несколько сот учеников. Античная философия развивалась быстро. Ее прогресс удивителен. Но еще более удивительно как бы внезапное ее возникновение. Можно сказать, что между Гомером и Гесиодом и первыми греческими философами разница качественная, а между этими философами и Аристотелем — количественная, хотя первые античные философы отстояли по времени от Гомера и Гесиода немногим больше, чем от Аристотеля.

Мировоззрение Гомера и Гесиода было в основном мифологическим и уходило своими корнями в представления людей первобытного общества — в стихийный антропоморфизм, удваивавший мир,

* Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (*Ред.*)

видевший в каждом естественном явлении его сверхъестественного двойника. И самые начала мироздания выступали для первобытного сознания в таких же антропоморфных образах. Однако начатки философии мы находим уже у Гомера и особенно у Гесиода.

Мировоззрение Гераклита и Аристотеля — философское мировоззрение. Гераклит отождествляет начало мироздания не с каким-либо сверхприродным существом, а с одним из состояний вещества, в котором к тому же видит не только генетическое («был»), но и субстанциальное («есть») начало. Теогония сменяется космогонией, фантазирование о мироздании — мышлением о нем. Но уместно заметить, что первобытный мифологический антропоморфизм нашел своего преемника в лице антропоморфизма философско-идеалистического, когда мироздание уподобляется человеку в аспекте мышления. Такой философский антропоморфизм проявляется и у Аристотеля в его учении о божестве как о самом себе мыслящем мышлении и о первоначале мироздания.

Назовем теперь предшествующие Аристотелю школы и учения. Античную философию, которая была целостным явлением в истории философии, т. е. имела свое начало, середину и завершение, можно разделить на пять периодов. Первый из них мы обозначим как нулевой — это предфилософия. Заметим, что все существующее во времени имеет свою историю, а все имеющее историю имеет и предысторию, причем всякая история без своей предыстории непонятна. Первый же период античной философии — период ее зарождения из мифологического мировоззрения — явился как бы диалектическим отрицанием последнего под влиянием развивающегося знания и мышления. К этому пе-

риоду относятся первые философские антимифологические учения, которые еще полны мифологических образов и имен, что объясняется недостаточной развитостью понятийно-категориального аппарата. Создателями этих учений были философы Милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), зачинатель школы элеатов Ксенофан, Пифагор и ранние пифагорейцы — устроители Пифагорейского союза, философ-одиночка Гераклит и его современник и философский антипод Парменид — главный представитель уже упомянутой школы элеатов. Все эти философы жили в VI в.

Второй период в истории античной философии — период ее зрелости — является главным, наиболее значительным и наиболее сложным. Сюда относятся учения великих натурфилософов — Эмпедокла и Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, а также пифагорейца Филолая и средних пифагорейцев. К этому же периоду относится движение софистов, впервые обратившихся к антропологической, а в связи с ней и к этическо-социальной проблематике. В учениях софистов и Сократа зарождается также проблема философской методологии. Время деятельности упомянутых философов — V в. — составляет первую половину рассматриваемого периода истории античной философии. Вторая его половина приходится на IV в. Это время деятельности Платона, первого сознательного античного идеалиста, введшего в философский обиход термин «идея» именно как «идеальное» (в обыденном языке это слово имело значение «вид», «образ»). Сюда относится и начало деятельности так называемых сократических школ (киников, киренаиков и др.). Учение Аристотеля завершает этот период. Об остальных периодах мы будем говорить в Заключении.

ЖИЗНЬ И ТРУДЫ
АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель родился в 384 г. и умер в 322 г. до н. э. Родина философа — город Стагир. Эта греческая колония была расположена на северо-западном побережье Эгейского моря. Ее окружали иллирийские и фракийские племена, бывшие тогда все еще на родовой ступени общественного развития. Отогранный от Эллады, Стагир и соседние с ним полисы (суверенные города-государства, включавшие прилегавшие к ним земли) попали в числе первых греческих городов в политическую зависимость от быстро возвышающейся македонской монархии. Отец Аристотеля Никомах принадлежал к потомственному роду врачей и служил у македонского царя Аминты III. Аристотель провел детство при дворе, общаясь со своим сверстником — сыном Аминты Филиппом, будущим македонским царем Филиппом II. Впоследствии Аристотель был воспитателем его сына — Александра Македонского. В 369 г. пятнадцатилетний Аристотель лишился родителей. В свои отроческие годы он помогал отцу в его медицинской практике и мог унаследовать его профессию. Но опекун Проксен разрешил ему оставить родину и отправиться для получения образования в центр культурной жизни Эллады — город Афины.

Первый афинский период. Прибыв в Афины семнадцатилетним юношей в 367/6 г., Аристотель

поступил в существовавшую там уже в течение 20 лет Академию Платона, где пробыл 20 лет сначала в качестве ученика, а затем и учителя. Когда Аристотель приобщился к философской школе Платона, последнему было уже 60 лет и он находился на вершине своей прижизненной философской славы. Платон высоко ценил Аристотеля и называл его «умом». Сравнивая Аристотеля с другим своим учеником — Ксенократом, Платон говорил, что «один (Ксенократ.— А. Ч.) нуждается в шпорах, другой (Аристотель.— А. Ч.) — в узде» (см. 52, 183). Аристотель же всегда глубоко уважал своего учителя.

Платон скончался в 348/7 г. в возрасте 80 лет. В одном из трех сохранившихся (в данном случае частично) стихотворений Аристотеля говорится, что дурной человек не имеет права даже хвалить Платона, который первый показал как своим образом жизни, так и учением, что быть хорошим и быть счастливым — две стороны одного и того же стремления. В 355 г. положение Аристотеля в Афинах, где он как иногородец не имел политических и гражданских прав, несколько упрочилось в связи с приходом к власти промакедонской партии. Однако Аристотель и Ксенократ решили покинуть Афины. К этому их побудило нежелание оставаться в Академии под началом у племянника Платона Спевсиппа, который стал схолархом не благодаря своему духовному превосходству, а лишь потому, что к нему как наследнику Платона перешло имущество Академии.

Годы странствий. Покинув великий город, Аристотель находит себе убежище в малоазийском городе Ассосе в Троаде. То, что Аристотель избрал именно этот город, имело свои основания. Прибрежный Ассос был только что основан

Гермием — тиранном малоазийского города Атарнея, признанным в этом своем качестве персами, в руках которых тогда находилась вся Малая Азия. Став правителем, Гермий, имевший ранее какое-то отношение к школе Платона, обратился к нему за помощью в деле законодательства. В ответном письме (оно сохранилось) Платон посоветовал Гермию воспользоваться той счастливой случайностью, что в Троеде, в родном им городе Скепсисе, находятся «академики» Эраст и Кориск, чья помощь стоит полка кавалерии и золотого рудника (см.: 48, 3 (2), 521). Гермий внял совету Платона, и два философа-консультанта, памятуя, что идеальный правитель должен быть царем-философом, засадили его за изучение геометрии, которая играла в Академии роль пропедевтики к философии. После смерти Платона в Ассос к Эрасту и Кориску прибыл Аристотель. Поняв к этому времени, что хороший правитель вовсе не должен сам быть философом, дабы не подменять благие дела красивыми речами (достаточно, чтобы он пользовался советами философов), Аристотель освободил Гермия от изучения геометрии.

Мыслитель провел в Ассосе три года (348/7—345/4). Здесь он нашел себя — его собственное мировоззрение определилось. К тому же племянница (и приемная дочь) Гермия Пифиада становится женой Аристотеля и матерью его дочери, Пифиады-младшей. Последующие три года Аристотель живет в городе Митилена на соседнем с Ассосом острове Лесбос, куда его пригласил Теофраст — друг и помощник, уроженец тех мест.

В 343/2 г. Аристотель прибыл в новую столицу Македонии — город Пеллу: он был приглашен Филиппом II воспитывать тринадцатилетнего Александра. В выборе Филиппа сыграли роль, по-види-

мому, и старое знакомство с Аристотелем, и слава последнего как философа (учившего к тому же, что историческое предначертание греков — стать властелинами мира). Трудно сказать, в чем состояла методика воспитания Аристотеля и насколько ему удалось облагородить характер будущего «завоевателя мира», отличавшегося безрасудной смелостью, вспыльчивостью, упрямством и безмерным честолюбием. Но конечно, Аристотель не стремился сделать из Александра философа (чего желал бы на его месте Платон) и не мучил его геометрией, а нашел главное средство воспитания в поэзии, и особенно в эпосе Гомера (которого Платон предполагал изгнать из своего идеального государства). Говорят, что Аристотель специально для своего воспитанника «издал» гомеровскую «Илиаду», благодаря чему тот нашел свой идеал в Ахилле. Впоследствии Александр якобы сказал: «Я чту Аристотеля наравне со своим отцом, так как если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю — тем, что дает ей цену» (*Плутарх. Александр VIII*). Воспитание Александра закончилось, когда последний в шестнадцатилетнем возрасте стал соправителем своего отца.

Аристотель возвращается на родину — в Стагир, который был разрушен Филиппом II в 349 г. в войне против Афин, но потом восстановлен самим же Филиппом в благодарность Аристотелю за воспитание сына. В Стагире Аристотель провел три года (339—336). В это время (338) происходит решающее для всей Эллады событие — сражение при Херонее (в Беотии), в котором Филипп II нанес решительное поражение соединенному греческому войску и стал властелином всей Эллады. Эпоха классической Греции как совокупности полисов на этом заканчивается.

Второй афинский период. Оказавшись в 335 г. снова в Афинах, уже пятидесятилетним мужем, Аристотель при поддержке македонян, и в первую очередь своего друга Антипатра, которого Александр, ушедший в поход против персов, оставил наместником на Балканах, открывает собственную философскую школу. Правда, как иногородцу, ему разрешается открыть школу лишь за чертой города — к востоку от городской границы Афин, в Ликее. Ранее Ликей был одним из афинских гимнасиев (местом для гимнастических упражнений). Он находился рядом с храмом Аполлона Ликейского, что и дало название и гимнасию, и школе Аристотеля. В состав территории школы вошли соседние с гимнасием тенистая роща и сад с крытыми галереями для прогулки. Так как «прогулка» и «крытая галерея вокруг двора» по-древнегречески «перипатос», то школа Аристотеля получила второе название — «перипатетическая» (мнение, что это название произошло от того, что Аристотель имел обыкновение преподавать, прогуливаясь вместе со своими учениками, ныне оставлено). От него происходит название членов Ликейя — «перипатетики». Аристотель преподавал в Ликее более двенадцати лет.

Второй афинский период целиком совпадает с периодом походов Александра Македонского, иначе говоря, с «эпохой Александра», которая была, как подчеркивает К. Маркс, временем «высочайшего внешнего расцвета» Эллады (1, 1, 98—99). Аристотель пытался внушить Александру мысль о принципиальном различии греков и негреков. Его письмо Александру о колонизации успеха у царя не имело. Он поощрял смешение пришлого, македонского и местного, греческого населения (см. *Плутарх. О судьбе и доблести Александра I б*). Кроме того, он вообразил себя восточ-

ным деспотом-полубогом и требовал от своих друзей и соратников соответствующих почестей. Племянник Аристотеля Каллисфен, бывший историографом Александра, отказался признать такое превращение македонского монарха в фараона и был казнен, что привело к охлаждению отношений между бывшим воспитанником и бывшим воспитателем.

Неожиданная смерть тридцатитрехлетнего Александра в Вавилоне (который он предполагал сделать столицей своей сверхдержавы) 10 июня 323 г. вызвала в Афинах антимакедонское восстание, в ходе которого представители промакедонской партии были подвергнуты репрессиям. Не избежал общей участи и наш философ. Верховный жрец Элевсинских таинств предъявляет ему стереотипное обвинение в кощунстве. Поводом для этого послужило давнишнее стихотворение Аристотеля на смерть казненного персами Гермия. Оно квалифицируется как пеан — гимн в честь бога, что не подобало смертному, а потому считалось кощунством. Не дожидаясь суда, Аристотель передает управление Ликеем Теофрасту и покидает город, дабы избавить афинян от вторичного преступления против философии (под первым преступлением мыслитель подразумевал казнь Сократа в 399 г.) (см. *Элиан. Пестрые рассказы* III 36). Аристотель отправляется в Халкиду (на острове Эвбея). Через два месяца он умирает от мучившей его всю жизнь болезни желудка. Возможно, Аристотель поспешил с бегством: его друг Антипатр вскоре подавил восстание в Афинах и власть промакедонской партии была восстановлена.

Диоген Лаэртский приводит завещание Аристотеля. В нем исполнителем своей воли Аристотель назначает Антипатра. Философ просит, чтобы ря-

дом с ним похоронили останки его первой жены — Пифиады (она умерла молодой), что было также и ее предсмертным желанием. Аристотель оставляет содержание своей наложнице Герпиллиаде, матери его сына Никомаха, и делает распоряжения относительно обоих детей. Некоторых своих рабов Аристотель отпускает на волю (см. 50, 208—210). Сын Аристотеля Никомах, принявший было участие в издании письменного наследия отца, умирает молодым.

Сочинения Аристотеля. Детище Аристотеля — его философская школа Ликей просуществовала до конца античного мира. «Детьми» Стагирита были и его сочинения. Наследие мыслителя огромно. Древние каталоги его трудов содержали названия нескольких сот «книг»* (см., например, каталог Диогена Лаэртского. — Там же, 212—213). До нас дошла лишь небольшая их часть. Аристотелевские сочинения распадаются на три группы: 1) диалоги и другие произведения, созданные Аристотелем в период его пребывания в Академии или чуть позднее; это произведения, судя по сохранившимся отрывкам, тщательно им отредактированные; 2) осуществленные под руководством Аристотеля коллективные труды его школы, в частности описания 158 государственных систем из числа существовавших тогда в Элладе и за ее пределами; 3) трактаты; несмотря на несовершенство формы, это основные труды Аристотеля — в них выражено его зрелое мировоззрение.

Судьба каждой из трех групп сочинений была различной. Все диалоги и другие ранние труды

* «Книга» была основной единицей письменного сочинения в древности; она представляла собой отдельный папирусный свиток, на котором трактовался какой-либо более или менее законченный вопрос.

Аристотеля погибли. Мы знаем об их содержании на основании некоторых отрывков из них, приводимых в трудах более поздних античных авторов, а также в пересказе. Например, сочинение Аристотеля «Увещевания» пересказывается Ямвлихом в одноименном труде. Содержание сочинений «Об идеях», «О благе», «О философии» подробно передается греческим комментатором Аристотеля Александром Афродисийским. Погибли и все коллективные работы, в том числе описания государственных устройств, исключая «Афинскую политику», связываемую обычно с именем самого Аристотеля. Ее папирусный список был найден в конце прошлого столетия в песках Египта, где благодаря сухости климата непрочный папирус хорошо сохраняется. Уцелела и «История животных».

Что касается третьей группы сочинений, то в большинстве своем они до нас дошли, хотя и в сильно испорченном виде. Согласно Страбону (см. 56, 571) и Плутарху (см. 55, 2, 139—140), эти трактаты Аристотеля, первоначально отредактированные Евдемом Родосским и сыном Аристотеля Никомахом, были завещаны Теофрастом (ум. в 287 г.) сыну вышеупомянутого «академика» Кориска перипатетику Нелею, который поместил их в своем доме в Скепсисе. Когда через несколько десятилетий Атталидская династия Пергамского царства в своем соперничестве с царством Птолемеев в Египте пожелала организовать в Пергаме свой культурный центр, равный александрийскому Мусею, и стала собирать для этого рукописи, наследники Нелея, сами далекие от философии, но дорожившие трактатами, спрятали их в погреб, где они пролежали в темноте и сырости лет полтора, пока не были проданы афинскому библиофилу Аппеликону — офицеру, служившему при Митри-

дате. В начале I в. Апелликон безуспешно попытался издать их в Афинах. Когда же в 86 г. Сулла захватил Афины, то в числе его военной добычи оказались и эти рукописи. Сулла доставил их в Рим и распорядился об их издании. Наконец, в середине I в. перипатетик Андроник Родосский издал «корпус Аристотеля» — собрание его трактатов. Таким образом, согласно преданию, получается, что основные труды Аристотеля оставались неизвестными античному миру с середины III до середины I в. В самом деле, Эпикур знал лишь диалоги Аристотеля. Однако ранняя Стоя была знакома и с его логическими трактатами. Поэтому можно думать, что какие-то трактаты Аристотеля все же имели хождение в списках, а к Апелликону попали подлинники.

Диалог «Евдем» представляет Аристотеля как убежденного платоника. Философ как будто полностью разделяет идеалистическое учение о потусторонних идеях как вечных и неизменных образцах и причинах преходящих вещей чувственного мира, об антагонизме бессмертной возвышенной души и смертного низменного тела, а также учение о познании как воспоминании душой некогда полученного в потустороннем мире знания, которое она утратила, упав в этот мир и воплотившись. Аристотель рассказывает о том, что молодой киприот, его друг Евдем, примкнувший, как и он, к платоновской школе, был изгнан с родного острова по политическим мотивам. Находясь в городе Фера в Фессалии, он тяжело заболел. Во сне ему явился прекрасный юноша, который предсказал спящему, что он выздоровеет и в течение ближайших пяти лет вернется на родину, а тиранн Феры погибнет. И в самом деле Евдем выздоровел, а тиранн был убит. Но Евдем не вернулся на Кипр, он

погиб при осаде Дионом Сиракуз в 354 г. Однако Аристотель утверждает, что и третье предсказание свершилось, ибо под «возвращением на родину» следует понимать возвращение души Евдема в мир истины, красоты и добра. Аристотель объявляет союз души и тела противоестественным и приводит известное пессимистическое изречение поэта Феогида: «Вовсе на свет не родиться — для смертного лучшая доля...» (51, 89).

В «Увещеваниях», обращенных к правителю Кипра Темисону, Аристотель прославляет философию. По его мнению, всякое содержательное отрицание философии уже в некотором роде философствование. Философия трудна, она имеет дело со всеобщим и неизменным и не нисходит до частных. Однако она не бесполезна, ибо, открывая идеалы, дает образцы общественной и частной жизни. Науки (а в «Увещеваниях» философия трактуется как знание вообще) уже многого достигли без помощи государства. Каковы же будут их успехи, когда они начнут получать эту помощь?! В данном сочинении Аристотель доводит до крайности платоновский антагонизм души и тела, говоря, что они связаны между собой, как живой человек — с трупом, накрепко к нему прикрученным (так этрусские пираты расправлялись с оставшимися в живых пленниками).

Но уже в конце первого афинского периода, т. е. еще в платоновской Академии, Аристотель начинает расходиться со своим учителем во взглядах. Об этом свидетельствуют его сочинения «Об идеях» и «О благе», диалог «О философии» и, кроме того, ранние книги некоторых трактатов. Аристотелевские трактаты могут быть разделены по своему содержанию на восемь подгрупп: 1) логические (Первая аналитика», «Вторая аналитика»

«Топика», «Опровержение софизмов», «Категории», «Об истолковании»; объединены позднее под общим наименованием «Органон»); 2) собственно философские («Метафизика»); 3) физические («Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика»); 4) биологические («История животных», «О частях животных», «О движении животных», «О происхождении животных»); 5) психологические («О душе» и восемь работ, объединенных затем под общим наименованием «*Parva naturalia*»); 6) этические («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»); 7) политико-экономические («Политика», «Экономика»); 8) искусствоведческие («Поэтика», «Риторика»).

С трактатами Аристотеля связан так называемый аристотелевский вопрос — вопрос об установлении хронологической последовательности входящих в состав трактатов «книг», а тем самым и вопрос о философской эволюции взглядов Аристотеля. Большую роль в его уяснении сыграла в 20-х годах нашего века работа немецкого ученого Вернера Йегера «Аристотель». Йегер первым попытался реконструировать аристотелевские диалоги. Он показал также неоднородность аристотелевских трактатов и подчеркнул большое значение в творчестве Аристотеля его второго периода (годов странствий). Он считал, что Аристотель эволюционировал от платоновского априоризма к эмпиризму, о чем говорят, по его мнению, биологические сочинения Аристотеля, которые Йегер отнес в самый конец деятельности философа. Однако позднее английский издатель и комментатор биологических трудов Аристотеля Дарси Томпсон показал, что эти работы опираются на биологический материал Восточного Средиземноморья, точнее го-

воя, окрестностей Ассоса и Лесбоса, а потому они выполнены во время пребывания Аристотеля в Малой Азии, т. е. во второй период. В соответствии с этим голландский ученый Ф. Нуйенс отнес биологические работы ко второму периоду и, положив в основу своей периодизации трудов Аристотеля изменение его взглядов на взаимоотношения души и тела, разума и души, дал в своем труде «Эволюция психологии Аристотеля» иную, чем Йегер, последовательность сочинений Аристотеля.

Остановимся на главном философском труде Аристотеля — «Метафизике». Прежде всего отметим, что сам термин «метафизика» был Аристотелю неизвестен; это неологизм издателя Аристотеля Андроника Родосского. Он поместил собственно философские книги Аристотеля после книг по физике и, не зная, как это назвать, обозначил словами «то, что после физики» (та метá та фю-сикá), откуда путем выпадения артикля и слияния и получилось слово «метафизика». «Метафизика» Аристотеля сложилась стихийно из разных частей, написанных в разное время. Отсюда ее противоречия и повторы. Например, ранняя часть XI книги предвосхищает содержание III, IV и VI книг. Поздняя часть XIII книги — новый вариант XIV и частично I книги (4-я и 5-я главы XIII книги — прямое переложение 6-й и 9-й глав I книги «Метафизики»). Книга XII самостоятельна. Так же самостоятельны вся XIV и частично XIII книги. Самостоятельна V книга — первый словарь философских терминов. Йегер различил в «Метафизике» ранние и поздние части, а внутри их — основные и побочные (см. нижеприведенную таблицу). Отсутствие II книги объясняется тем, что она считается неаристотелевской и издавна обозначалась строчной альфой, в результате чего числовой номер

книг «Метафизики», начиная с III, равен номеру обозначающей ее буквы в греческом алфавите плюс единица. Из таблицы видно, что более или менее связанное целое образуют I, III, IV, VI, VII, IX книги «Метафизики». Изучение «Метафизики» следует начинать с них. Предварительно можно изучить книгу V — словарь философских терминов.

Периоды деятельности Аристотеля	Основные	Побочные
Второй период	I (Α), III (Β), IV (Γ)	V (Δ), XI (Κ), 1—8 XII (Λ), кроме 8 XIII (Μ), 9—10 XIV (Ν)
Третий период	VI (Ε), VII (Ζ), VIII (Η), IX (Θ), X (Ι)	XI (Κ), 9—10, XII (Λ), 8 XIII, кроме 9—10

Понять учение Аристотеля трудно. И это объясняется не только плохой сохранностью текстов, но и тем, что у Стагирита нет однозначного решения принципиальных философских вопросов, таких, как взаимоотношение общего и отдельного, души и тела, эмпирической и рациональной ступеней познания. Он колебался между материализмом и идеализмом, между «линией Демокрита» и «линией Платона». В целом учение Аристотеля можно охарактеризовать как объективный идеализм со значительными элементами стихийного материализма.

АРИСТОТЕЛЬ
О НАУЧНОМ ЗНАНИИ

Аристотель был и философом, и ученым, живо интересующимся различными специальными научными проблемами. Сама философия была для него прежде всего наукой. Аристотель отделял философию от искусства и мифологии, а тем более от религии и тесно сближал ее с физикой как наукой о природе вообще и с математикой. Не удивительно, что именно Аристотелю принадлежит первое развернутое рассуждение о науке и ее видах.

Русскому слову «наука» у Аристотеля соответствует древнегреческое «эпистэмэ», которое в обычном языке эллинов первоначально понималось как «умение», «искусство», «опытность», затем — как «знание» и, наконец, как то, что мы называем «научное знание», или «наука». Для Платона «эпистэмэ» — достоверное знание, а не субъективное мнение (докса). Так же понимал этот термин и Аристотель — ученик, последователь и принципиальный критик Платона.

Научное, или достоверное, знание для Аристотеля — не результат веры, некритически воспринятой традиции, субъективного опыта. Оно — результат логического рассуждения (диано́я), направленного на открытие начал, причин и элементов того, что дано нам в непосредственном чувственном опыте: «...всякое знание, основанное на рассуждениях... имеет своим предметом,— говорится

в «Метафизике», — более или менее точно определенные причины и начала» (35, 1, 180). И во «Второй аналитике» сказано, что мы «знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, привходящим образом, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть...» (35, 2, 259). И в начале «Физики» мы читаем, что «научное познание... возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы...» (35, 3, 61).

Если для учителя Платона Сократа критерием наличия знания была способность дать определение, то у Аристотеля на первое место выходит знание причин существования всего того, что существует. «Знать же, почему нечто есть, — значит знать через причину», — пишет он во «Второй аналитике» (35, 2, 270). Впрочем, Аристотель сохраняет и сократовский тезис о том, что достоверное, научное, знание должно быть обобщенным: «...наука — это представление... общего», — сказано в «Никомаховой этике» (35, 4, 178). Научное знание должно быть также логически доказательным: нужно не просто выявить причину данного предмета, но и доказать, что для этого предмета именно она, а не нечто иное, является причиной. Поэтому Аристотель подчеркивает: «...наука связана с доказательством...» (там же, 177).

Таким образом, достоверное, научное, знание для Аристотеля есть доказательное и обобщенное знание причин.

Виды знания. По Аристотелю, их три: ...видовые отличия знания... говорят, что оно, — читаем мы в «Топике», — об умозрительном, о деятельности и о творчестве...» (35, 2, 476). И в «Метафизике» сказано, что «всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное» (35, 1, 181). Там же мы нахо-

дим слова о том, что всякое рассуждение или «практично» (практикэ), или «поэтично» (пойэтикэ), или «умозрительно» (теорэтикэ), причем первые два вида знания — это, по-видимому, не только знания о деятельности и о творчестве, но и сами эти деятельность и творчество (причем людей, а не природы или богов).

И в самом деле, у Аристотеля предметом умозрительного знания является то, что существует объективно, независимо от субъекта. Но почему Аристотель различает «деятельность» и «творчество»? Разве творчество — не деятельность? Разве мы не говорим о творческой деятельности? Ответ на этот вопрос дает анализ значения древнегреческих слов «практикэ» и «пойэтикэ», или «практикос» и «пойэтикос». В основе этих двух групп слов лежат глаголы «праттейн» и «пойейн». Оба они означают «делать», однако в первом глаголе подразумевается прежде всего значение «поступать», а во втором — «производить». Согласно такому пониманию, «практика» — не производственная деятельность, а поведение людей среди себе подобных, в основе которого лежит рассудительность и способность принимать решения, тогда как производственная деятельность относится к «пойэтикэ» — к искусству творения, которое лишь в своей части является поэтическим искусством.

Предмет научного знания. Подлинное научное знание — знание не обо всяком сущем, а лишь о таком, которое существует необходимо, ведь, как сказано в «Никомаховой этике», наука — это не только «представление общего», но и представление «существующего с необходимостью» (впрочем, одно с другим связано). Согласно Аристотелю, не может быть науки ни о привходящем (случайном), ни о преходящем (изменчивом). Случайное как

такое не может быть предметом никакого вида знания: «...прежде всего следует сказать о сущем в смысле приходящего, что о нем нет никакого учения. Доказательство тому — то, что никакому учению нет дела до него: ни учению о деятельности, ни учению о творчестве, ни учению об умо-зрительном» (35, 1, 182), ведь «всякая наука,— дает Аристотель обоснование своему тезису,— исследует то, что существует всегда или большей частью, между тем случайное не принадлежит ни тому, ни другому» (там же, 287).

Прав ли здесь Аристотель? И да и нет. Конечно, о случайном как таковом не может быть достоверного знания. Но знание вероятное быть может. Аристотель не учитывал, что кажущееся случайным единичное событие подчиняется тем не менее, как член множества существенно сходных с ним событий, статистической закономерности, которая позволяет определить степень вероятности происшествия этого, казалось бы, совершенно случайного события. Аристотель абсолютизировал научное знание. Диалектика относительной и абсолютной истины была ему неведома.

Но о знании более или менее вероятном по своей объективной истинности впервые серьезно стали говорить позднее Аристотеля — уже в эллинистический период в «Академии», где с середины III в. до н. э. возобладал так называемый «академический скептицизм», выдвинувший принцип правдоподобия, который в латиноязычной философии получил название пробабилизма (от лат. «пробабилис» — вероятный, правдоподобный, возможный). Пробабилизм — гносеологическое учение о том, что абсолютно достоверной истины нет, что истина всегда более или менее вероятна, правдоподобна.

Нельзя сказать, чтобы Аристотель игнорировал правдоподобное знание. Он определяет правдоподобное как «то, что кажется правильным всем или большинству людей...» (35, 2, 349) и посвящает исследованию правдоподобного логический трактат «Топика». Аристотель говорит об особом типе умозаключения — об умозаключении, которое строится из правдоподобных положений. Философ называл его «диалектическим». Но такое умозаключение он вовсе не считал научным, доказательным, ведь доказательство имеет место только там и тогда, где и когда мы исходим непосредственно или опосредствованно из безусловно истинных положений. Следовательно, в отличие от скептиков Аристотель допускал возможность абсолютно достоверного знания и именно его считал научным.

Но такого достоверного знания не может быть обо всем сущем. Его не может быть не только о случайном, но и о преходящем. На этот счет Аристотель не оставляет никаких сомнений, утверждая, что «о преходящем не может быть ни доказательства, ни безусловного знания, а может быть лишь нечто вроде привходящего знания, ибо последнее есть знание не о самóм общем, а о присущем лишь иногда и в некотором отношении» (там же, 272). И опять Аристотель и прав и неправ. Конечно, не может быть сколько-нибудь достоверного знания о том, что происходит как попало, хаотично. Но ведь, как правило, в мире такого нет. Все, что существует, изменчиво, но эта изменчивость закономерна. И Аристотель был бы прав, если бы ориентировал науку на открытие сравнительно устойчивых и единообразных законов прехождения предметов и событий. Аристотель, однако, ориентирует не на открытие относительно неизменных и вечных законов изменения предметов, а на отыскание в

мире абсолютно вечных и неизменных причин. Поэтому, согласно Аристотелю, научное знание возможно в той мере, в какой существуют вечные и неизменные предметы. «...В поисках истины, — говорит он в «Метафизике», — необходимо отправляться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению» (35, 1, 282). Эта антидиалектическая (в нашем понимании данного слова) установка Аристотеля сыграла не совсем позитивную роль в истории науки, поскольку толкала на поиск неизменных форм, порождая статическое, недостаточно динамическое мировоззрение. Только в XVII в. родоначальник опытных наук Нового времени, английский философ Бэкон провозгласит, что подлинны формы — законы. Поскольку Аристотель в человеческих поступках, в поведении людей, в их производительной деятельности — в творчестве в самом широком смысле этого слова такого неизменно сущего не видел: там все «может быть так и иначе», в то время как «известное нам по науке не может быть и таким и иным...» (35, 4, 175), — он доходит даже до утверждения, что лежащая в основе человеческого поведения «рассудительность... противоположна уму...» (там же, 182). Впрочем, это не мешает ему подробно исследовать в ряде трактатов сферу подчиненных рассудительности поступков людей, их этического и политического поведения.

Но так или иначе Аристотель метафизически противопоставляет человеческую деятельность и научное познание, закрывая тем самым дорогу к пониманию практики (в нашем смысле этого слова) как критерия истины.

Теоретическое знание. Согласно Аристотелю, только теоретический вид знания подлинно научен.

Здесь также требуется терминологическое пояснение. Когда Аристотель говорит о теоретическом виде знания, то он имеет в виду не совсем то, что понимаем мы, когда говорим о теории. Для нас теоретическое знание означает знание абстрактное, отвлеченное, обобщенное, но при этом могущее быть руководством к действию. Для Аристотеля же теоретическое не только абстрактно, но и бездеятельно, замкнуто на себе, умозрительно или даже, лучше сказать, умосозерцательно. Оно непроизводительно. И в этом, согласно Аристотелю, залог того, что мы имеем дело с высшим видом знания! Он прямо говорит в своей «Метафизике», что «род умозрительных наук — высший...» (35, 1, 285).

Как Аристотель представлял себе отношение между умозрительной, «теоретической», деятельностью человека и его производительной деятельностью? В начале «Метафизики» Аристотель говорит о науке и об «искусстве», — если так перевести употребляемый Аристотелем термин «технэ», что означает не только искусство в нашем понимании этого слова, а вообще ремесло; но у Аристотеля «технэ» нечто большее. Оказывается, что владеющие «искусством» знают причину, знают «почему» (тогда как люди, просто имеющие опыт, знают только то, что надо делать, но не знают, почему это надо делать), а тем самым и обладают отвлеченным знанием, ибо причина есть нечто более общее, чем ее следствия, которые могут разнообразиться в силу сопровождающих причину различных условий. Иначе говоря, люди «искусств» — не просто ремесленники, имеющие только навыки и действующие так же неосознанно, как, например, жжет огонь, но существа, способные к сознательному созидательному произ-

водительному действию. Вот где, казалось бы, должен был бы находиться идеал Аристотеля! Однако это не так. Аристотель третирует владеющих «искусствами» в той мере, в какой они способны действовать, и признает их лишь в той мере, в какой они «обладают отвлеченным знанием и знают причины» (там же, 66). Аристотель прямо говорит, что именно благодаря последнему, а вовсе не благодаря умению действовать они могут научать других: «...наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины» (там же). Возможно отождествление «технэ» I книги «Метафизики» и «пойэтикэ» ее VI книги, а поэтому сказанное о первом можно отнести и ко второму.

Итак, в отличие от двух других видов знания, теоретический его вид — знание субъекта не о своей деятельности, а об объективно существующем, поэтому здесь нельзя спутать познаваемое и познающее, и это есть знание умосозерцательное и познающее вечные и неизменные причины, то, что существует с необходимостью и не возникает и не уничтожается. Такое знание, думал Аристотель, может быть исчерпывающим и законченным, и поэтому у него получается, что «мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение» (там же, 383), а его результат — «постижение, непоколебимое никаким доводом...» (35, 2, 435).

Виды теоретического знания. Будучи одним из трех видов знания, теоретическое знание в свою очередь тройко: Аристотель различает в нем математику, физику и философию.

Интересно, что по тому, как Аристотель использует термины, видно, как из философии — пер-

воначально нерасчлененного знания начинают выделяться специальные науки и определяется собственно философия. Так, в «Метафизике» (см. VI, I 1026a 19—20) Аристотель говорит о физике и математике как о теоретических философских дисциплинах (правда, в переводе 1975 г. этот момент скрадывается, поскольку там говорится об «умозрительных учениях». — См.: 35, 1, 182). Физику Аристотель называет также «второй философией». В соответствии с этим Аристотель, сопоставляя собственно философию с физикой и с математикой, называет ее «первой»: «Рассуждать о неподвижном начале — дело иной, первой, философии» (35, 3, 390), а не физики. Сравнивая в другом месте физику и математику, с одной стороны, и философию — с другой, Аристотель утверждает, что философия — «наука, которая первее обоих» (35, 1, 181). Позднее для «первой философии» Аристотеля был введен термин «метафизика», что буквально означает «после физики», в чем можно усмотреть иронию истории.

Собственно философию Аристотель называет также мудростью и теологической теоретической философией, т. е. теологией. О том, как Аристотель представлял себе бога, будет сказано в дальнейшем. Здесь же отметим, что Аристотель понимал под теологией не религиозное учение о сверхъестественном, а философское размышление о боге. Аристотель называл свою философию также «божественной», ибо, как думал философ, философия — такое знание, которым «скорее всего мог бы обладать бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном» (там же, 69—70).

Аристотель, отдав предпочтение «теоретическим» наукам перед науками «практическими» и «творче-

скими», внутри самих теоретических наук отдает решительное предпочтение философии. При этом в свою классификацию наук он вносит ценностный критерий. Философия не только «первее» физики и математики, но и лучше. Она выше всех других наук, потому что «занимается наиболее почитаемым из всего сущего; а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от [ценности] предмета, который ею познается» (35, 1, 285—286). Аристотель превозносит философию как знание ради понимания в отличие от знания ради выгоды и пользы. Он видит в ней наиболее умозерцательную и наименее полезную науку, если под полезностью понимать служение внешней цели, что, по Аристотелю, подобает лишь несвободной науке: «...как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» (там же, 69). Философия в понимании Аристотеля вовсе не нужна для обыденной, практической жизни, в этом смысле она самая бесполезная из всех наук. Но именно это говорит в ее пользу: «все другие науки,— заявляет философ,— более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (там же, 70).

Генезис науки и философии. Мнение Аристотеля о науке и философии определяет его представление об их возникновении. Философия и науки были не всегда — в этом Аристотель прав. Математика на уровне «технэ» появляется в Древнем Египте, ибо «там было предоставлено жрецам время для досуга» (там же, 67). Зарождение наук Аристотель не связывает с решением реальных проблем производственной практики людей. Науки на уровне теоретического знания (эπιστῆμῆ) возникают, согласно Аристотелю, лишь после того,

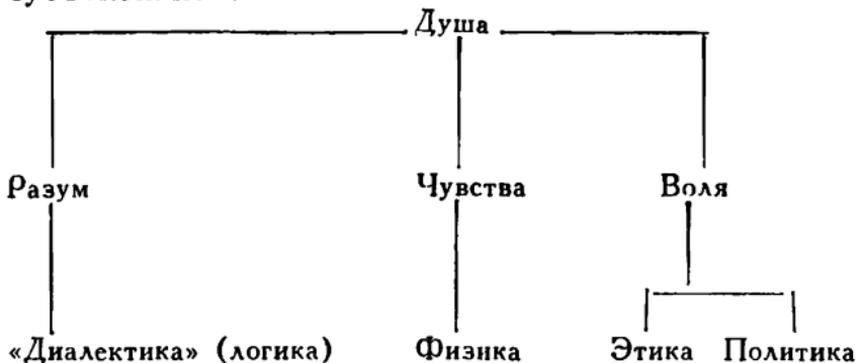
как удовлетворены и жизненно необходимые потребности и потребности в удовольствиях. Они возникают для наилучшего времяпрепровождения.

Что касается философии, то Аристотель как бы указывает на ее мифологическую родословную и на переходные формы между мифологическим и философским мировоззрениями. Так, он упоминает древних поэтов, которые уже «не говорят обо всем в форме мифа», а попеременно (мемигменай); таковым был, например, Ферекид (см. 22, 247). Замечает он и значение развития специального знания для генезиса философии. В целом же Аристотель развивает тезис Платона о том, что философия возникает вследствие изумления (или удивления). Известно, что Платон сказал в своем диалоге «Теэтет», что, «изумление... и есть начало философии...» (52, 2, 243). Философы — люди, способные удивляться тому, на что другие не обращают внимания, задумываться над тем, что другим кажется ясным в силу привычки. Пока будут рождаться такие люди, будут и теоретические науки, в том числе и философия, «и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать», — говорит Аристотель в своем главном философском сочинении (35, 1, 69). Однако само по себе удивление не творит теоретическую науку. Миф, замечает Аристотель, тоже складывается из удивительного, поэтому и любящий мифы человек в некоторой степени философ. Но если миф, начинаясь с удивления, им и заканчивается, превращая удивительное в чудесное, то теоретическая наука стремится объяснить удивительное, найти его причины и основания и тем самым сделать его понятным. Так, например, кажется удивительным, что сторона и диагональ квадрата не имеют общей меры, т. е. несоизмеримы. Но математика объясняет этот ка-

залось бы удивительный факт. После такого объяснения положение меняется: было бы удивительным, если бы сторона и диагональ квадрата были соизмеримы. Таким образом, наука и философия благодаря удивлению тех, кто способен удивляться, поднимаются над обыденным представлением о мире и побуждают к открытию причин, начал и элементов, ведь «знаем мы... каждую [вещь] только тогда, когда понимаем, «почему [она]»...» (35, 3, 87).

Более наглядно и детально аристотелевскую классификацию наук можно представить в схеме (см. с. 32). Что касается логики, то она не входит в эту схему, потому что она, по Аристотелю, является как бы вступлением ко всем наукам, их методологией.

Для сравнения приведем платоновскую классификацию наук, которая исходила из представления о частях души познающего субъекта, т. е. была субъективной:



Математика и математические науки: астрономия, арифметика, «музыка» (акустика), геометрия, стереометрия



В отличие от платоновской аристотелевскую классификацию наук, по крайней мере в ее теоретической части, можно назвать объективной: математика, физика и философия отличаются друг от друга не тем, что там действуют различные части души (как у Платона, который третирует физику как всего лишь «правдоподобный миф» и потому относит ее к чувственной части души), а по своим предметам.

«ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ», ИЛИ МЕТАФИЗИКА

сновной вопрос философии. Известно, что история философии в своей сущности есть история борьбы материализма и идеализма. Правда, эта борьба не всегда была явной. Однако уже ранний древнегреческий философ Парменид (VI—V вв. до н. э.) поставил вопрос об отношении мышления и бытия, т. е. основной вопрос философии. Платон прямо говорит о двух типах философов, из которых «одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же», а другие настаивают на том, что «истинное бытие» — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи...» (54, 2, 364).

У Аристотеля нет столь очевидной постановки основного вопроса философии. Этот вопрос присутствует у него в неявной форме и в нескольких вариантах в виде вопросов, с которыми мыслитель обращается прежде всего к самому себе. Это, во-первых, вопрос о том, существуют ли какие-либо сущности кроме тех, которые даны нам в нашем чувственном восприятии: «...следует выяснить, существует ли помимо чувственно воспринимаемых сущностей какая-нибудь неподвижная и вечная... и что же она такое, если существует...» (35, 1,

320). И во-вторых, вопрос о том, достаточно ли одной материи для того, чтобы все существующее могло существовать: «...главным образом нужно рассмотреть и обсудить вопрос... имеется ли кроме материи причина сама по себе или нет, и существует ли такая причина отдельно или нет, а также одна ли она или имеется большее число таких причин...» (там же, 100).

Ответы на данные вопросы у Аристотеля не однозначны, что объясняется сложностью последних. Связанные с этим творческие поиски и колебания Аристотеля составляют живой нерв аристотелевской философии.

Противоположности. Для того чтобы разобраться в философском мировоззрении Аристотеля, необходимо прежде всего обратиться к его представлению о законе, которому, как думал философ, подчиняются и бытие, и мышление. Определяя предмет философии, Аристотель спрашивает себя: «...должна ли искомая... наука заниматься и теми началами, из которых все исходят в доказательстве, как, например, выяснить, возможно ли в одно и то же время утверждать и отрицать одно и то же или нет...» (там же, 99—100). Философ отвечает на этот вопрос положительно: философия должна заниматься началами доказательства.

В связи с этим Аристотель развивает учение о противоположностях и анализирует различие и его виды. Все, что существует, различно, но различия могут быть несущественными и существенными, а последние — существенными в большей или меньшей степени. Более существенно различаются вещи и события, принадлежащие к разным родам сущего, менее существенно — принадлежащие к разным видам внутри одного и того же рода, несущественно — вещи одного вида.

Аристотель определяет противоположность как наибольшее или «законченное различие»: «...так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей и в меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью» (там же, 260; 259). При этом «у противоположностей может быть нечто промежуточное и у некоторых оно действительно бывает», тогда как «из видов противолежания противоречие не имеет ничего промежуточного...» (там же, 266).

В контексте учения о противолежащем и его видах Аристотель и формулирует тот основной закон, или принцип, бытия и мышления, который определяет и его логику, и его учение о бытии, онтологию (как стали говорить, правда, много позднее Аристотеля). Сам Аристотель называет этот принцип, «началом для всех других аксиом». Развернутая формулировка этого принципа звучит так: «...невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении...» (там же, 125); краткая — «не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим» (там же) или «не может одно и то же быть и не быть в одно и то же время...» (там же, 279). Здесь ясно видны два аспекта этого принципа: гносеологический и онтологический.

Вторую краткую формулировку можно назвать экзистенциальной — там говорится о существовании и о несуществовании: объективно одно и то же, чем бы оно ни было, не может одновременно и существовать и не существовать, или быть и не быть. Эту краткую формулировку можно связать с развернутой. Для этого присущим надо сделать бытие, так что развернутая формулировка примет

форму: невозможно, чтобы бытие в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении. В этом введенном здесь нами тезисе бытие приобретает двойное существование, в качестве предиката («бытие») и в качестве связки суждения («было и не было присуще»).

Следуя своему пониманию закона бытия и мышления, Аристотель подвергает критике Гераклита. Аристотель подмечает, что «учение Гераклита, что все существует и не существует, признает все истинным» (там же, 143), ведь не только противоположные, но и «противолежащие друг другу высказывания об одном и том же никогда не могут быть верными; однако сам Гераклит, не вникнув в свои собственные слова, придерживался этого мнения» (там же, 280), т. е. думал, что противоположные и противолежащие друг другу высказывания об одном и том же могут быть истинными. В самом деле, Гераклит утверждал, что «морская вода и чистейшая, и грязнейшая», что «подобен беспорядочно рассыпанному сору самый прекрасный космос», что «прекраснейшая из обезьян безобразна...» (цит. по: 52, 143; 147; 145). Но в первом и в третьем случае Гераклит сам указывает на то, что противоположности берутся в разных отношениях: морская вода чистейшая для рыб, но грязнейшая (поскольку ее нельзя пить) для людей; прекраснейшая из обезьян безобразна по сравнению с человеком.

Предмет философии. Теперь необходимо выяснить предмет «первой философии» Аристотеля. Выше мы уже видели, что «первая философия» занимается тем, что мы назвали основным принципом, или законом, бытия и мышления и что сам Аристотель называл «началом для всех других аксиом»,

или началом доказательства. Кроме того, философия, будучи наукой, должна, как и всякая наука, заниматься проблемой отыскания и определения причин, начал и элементов. Но если специальные науки ищут частные причины и начала, то философия ищет первопричины, и первоначала, и не для какой-либо части сущего, а для всего сущего как такового. Говоря словами Аристотеля, философия «есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. 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 чего-то самосущного...» (35, 1, 119).

Таким образом, предметом философии является сущее как таковое и наиболее предельные начала и причины всего того, что существует. В отличие от частных наук, которые ищут частные причины, вызывающие существование каких-то частных предметов, философия ищет первые причины и высшие начала всего, что существует, сущее как таковое. Философское рассуждение (*diánoia*) и состоит в размышлении об этом в соответствии с тем законом бытия и мышления, о котором мы говорили выше.

Не-сущее. Однако у Аристотеля анализ сущего не ограничивается поиском в нем первых причин и высших начал. Аристотелевское сущее (в отличие от абстрактного и однородного бытия Парменида) многообразно. Аристотелевское сущее, бытие настолько различно внутри себя, что включает

в себя и свою противоположность — не-сущее, не-бытие, но в качестве подчиненного сущему. В отличие от Парменида, который отрицал существование небытия, поскольку небытие нельзя ни помыслить, ни в слове выразить, Аристотель признает существование небытия в относительном смысле.

Парменид, по-видимому, думал, что, говоря «не-сущее есть» или «не-сущее есть несущее», мы (употребляя глагол «есть») превращаем тем самым небытие в бытие. Аристотель утверждает, что это неверно: «...о не-сущем... говорят, что оно есть — не в прямом смысле, а в том смысле, что оно *есть* не-сущее...» (35, 1, 193), т. е., говоря, что небытие есть небытие, мы вовсе не превращаем небытие (не-сущее) в бытие (сущее), а именно утверждаем небытие в его *небытийности*.

По Аристотелю, «не-сущее имеет тройкий смысл» (там же, 302). Так как о не-сущем речь может идти только в связи с сущим, ведь не-сущее само по себе не существует, оно как бы тень сущего, то в тех же смыслах, в каких мы можем говорить о не-сущем, мы говорим и о сущем. Итак, «о сущем и не-сущем говорится, во-первых, в соответствии с видами категорий; во-вторых, как о сущем и не-сущем в возможности или действительности применительно к этим категориям и к тому, что им противоположно; в-третьих, в самом основном смысле сущее и не-сущее — это истинное и ложное» (там же, 249—250).

Такова диалектика (в нашем понимании этого слова) бытия и небытия у Аристотеля. Философ отрицает небытие как самостоятельно существующее и тем более первичное по отношению к бытию. Учение о небытии как о первичном по отношению к бытию, о первичности небытия и вторичности,

производности от него бытия характерно для некоторых философских школ Китая и Индии. Но, по-видимому, и в Древней Греции были оставшиеся нам неизвестными сторонники этого взгляда, так сказать «нигилисты». В работе «О возникновении и уничтожении» Аристотель, явно с кем-то полемизируя, решительно заявляет: «...имеется гораздо больше смысла в том, что сущее есть причина возникновения не-сущего, чем в том, что не-сущее — причина бытия сущего» (35, 3, 435), и во «Второй аналитике» он утверждает, что «бытие предшествует небытию...» (35, 2, 305).

Сущее. Теперь рассмотрим многообразие сущего не со стороны не-сущего, а со стороны самого сущего: «...о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно... это сущее в смысле приводящего, другое — сущее в смысле истины (и не-сущее в смысле ложного), а кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда» и еще что-нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, сущее в возможности и сущее в действительности...» (35, 1, 182). Итак, сущее — это и суть вещи, и некое определенное нечто, и истина, и качество, и количество, и место, и время, и возможное, и действительное.

Сущность. Однако у Аристотеля сущее не просто многообразно, оно еще и упорядоченно. Основой этой упорядоченности является сущность: «...о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно есть сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение, или лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность

и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности...» (там же, 119—120).

Учение о сущности — центр «первой философии» Аристотеля. И именно сущность (*ousia*) — предмет наибольших колебаний философа. Однако амплитуда этих колебаний конечна и может быть определена. Сущность — главная и основная причина сущего, первое в сущем — предмет поиска в философии как теоретической науке о первых причинах и высших началах. «О первом же говорят, правда, в различных смыслах, но сущность есть первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени. В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может. И по определению она первое, ибо в определении чего бы то ни было должно содержаться определение сущности (это означает, что сущность должна быть определяема.— А. Ч.). Точно так же мы полагаем, что мы знаем... что́ оно есть... в большей мере, чем если мы знаем... качество или количество или положение в пространстве...» (там же, 187—188). Мы говорим о сущности чего бы то ни было, когда отвечаем на вопрос, что это такое, а не на вопросы о том, каково это, как оно велико или мало, как оно относится к тому-то и к тому-то, где оно, когда оно, в каком оно состоянии, что с ним делают, что оно делает.

Ко времени Аристотеля накопилось уже немало трактовок сущности. Одни философы, замечает Аристотель, думали, что сущность — это либо материальные стихии, элементы (вода, воздух, огонь, земля), либо растения или животные, либо вся Вселенная или какие-то ее части. Другие думали и думают, что сущности — идеи, или эйдосы, или числа.

«О сущности говорится,— пишет он,— если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считаются сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат» (там же, 189), и, «так же как субстрат, суть бытия вещи и сочетание их называются сущностью, так и общее» (там же, 213). Итак, по Аристотелю, в роли сущности могут выступать общее и род, субстрат и суть бытия вещи, а также сочетание субстрата и сути бытия.

Таковы возможные сущности. Которая же из них на самом деле сущность? В своем анализе Аристотель руководствуется по крайней мере двумя критериями — сущность должна существовать самостоятельно и быть определяемой в понятии.

Субстрат. Это слово латинское, а философская латинская терминология начала вырабатываться Цицероном лишь через два с лишним века после смерти Аристотеля. Аристотель же пользовался словом *υποκειμενον*, что переводится как «подлежащее» (а также «субстрат»). Аристотель дает и логическое и онтологическое определение субстрата. Логически «субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он... не сказывается о другом» (там же, 189). Субстрат — всегда логический субъект в суждении, он никогда не может стать логическим предикатом. Онтологически, бытийно субстрат — носитель всех свойств, качеств, отношений, количественных характеристик, действий и страданий и т. п., ибо субстрат «лежит в основе» всего этого, всего другого. Этот субстрат Аристотель и склонен как будто считать искомой им сущностью, говоря, что «субстрат есть сущность...» (там же, 224).

Материя. Однако у Аристотеля два или даже три понимания субстрата. Здесь остановимся на таком

его виде, как материя: «А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя...» (там же, 189).

И опять-таки требуется терминологическое пояснение. Слова «материя» Аристотель, разумеется, не знал. Это слово латинское, а Аристотель употреблял древнегреческое слово *hylē*, что в обывденном языке означало «кустарник», «дрова», «строевой лес», «сырой материал». Последнее значение имел прежде всего в виду Аристотель, и именно это значение передает латинский термин «материя». Аристотелевская материя — это именно материал. Такой материал как предмет деятельности людей сам по себе, как мы знаем, пассивен: глина без человека превращается в керамические изделия разве что в сказках. Здесь необходима целенаправленная и умелая деятельность человека. Так же и материя вообще как материал природы, согласно Аристотелю, пассивный, сырой, необработанный материал, который сам по себе ничего из себя произвести не может.

Самое общее определение материи Аристотель дает в «Метафизике»: «...то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях...» (там же, 71). У Аристотеля материя как таковая не только пассивна, но и неизменна. Она лежит ниже всех изменений и превращений, она как глубинные слои морской воды, остающиеся в неподвижности, когда на море бушует шторм. Из материи как материала все возникает. В материю как в материал все возвращается. Так, восковые фигурки, нагреваясь, снова превращаются в воск, из которого можно вылепить другие фигурки. Фигурки преходящи, воск же по отношению к ним неизменен. В сочинении

«О возникновении и уничтожении» Аристотель говорит: «Материя же — это больше всего и в собственном смысле слова субстрат возникновения и уничтожения, однако в некотором смысле он... субстрат и других видов изменения, потому что все субстраты способны принимать определенные противоположности» (35, 3, 395).

Материя — носитель противоположностей: «все противоположности имеют материю», «все противоположности всегда относятся к субстрату», «материя противоположностей одна и та же» (35, 1, 318; 350, 3, 312). Это возможно потому, что для материи все различия и даже все противоположности безразличны. То, что материя — безразличный носитель, субстрат противоположностей, их подлежащее, и заставляет Аристотеля допустить, что материя и есть сущность: «Что и материя есть сущность, это ясно: ведь при всех противоположных друг другу изменениях имеется их субстрат...» (35, 1, 224).

Говоря о том, что аристотелевская материя — сырой, необработанный материал, мы как бы молча предположили, что аристотелевская материя обязательно телесна, чувственна: «...все сущности, воспринимаемые чувствами, имеют материю» (там же, 224). Однако определение материи как того, из чего все состоит, допускает более широкое ее понимание. Ведь треугольники, не будучи телами, состоят из сторон и углов. И Аристотель упрекает первых древнегреческих философов-материалистов в том, что они указывали материю лишь для телесного: «Те, кто признает Вселенную единой и какое-то одно естество как материю, считая таковое телесным и протяженным, явно ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они указывают элементы только для тел, а для бестелесного нет,

хотя существует и бестелесное» (там же, 82). Аристотель утверждает, что «материя должна быть и у чего-то, не воспринимаемого чувствами» (там же, 209).

Материя может быть «первой» и «последней». Можно различить то, из чего вещи состоят непосредственно, и то, из чего все состоит в конечном счете. Это и будет «первая материя». Она не может быть воспринята чувствами, она лишь умопостигаема: «...материя бывает и воспринимаемая чувствами, и постигаемая умом»; «одна материя умопостигаема, другая — чувственно воспринимаема...» (35, 1, 232). Непосредственно же каждый из предметов состоит из своей «последней» материи. Но это материя, которая до того, как стать тем или иным предметом, прошла ряд определений, постепенно все больше и больше утрачивая свою неопределенность. Так, дом состоит из бревен, бревна — последняя материя для дома, но кто скажет, что бревна — нечто неопределенное? Бревна — материя только для того, что из них выстроено, а из бревен может быть построено то или другое. Разбирая строение на бревна, мы возвращаемся к этой «последней» материи. Но эта материя — бревна — сама по себе нечто определенное, особое состояние вещества. Сжигая бревна, мы ликвидируем эту «бревенчатую» определенность вещества и переходим к менее определенной материи — к золе и к углекислоте, которые в соответствующих условиях могут, питая растение, снова стать бревнами.

Аристотель говорит о материи как о сущности: «...если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается...» (там же, 190). Материя — даже нечто большее, чем сущность, «ибо все остальное

сказывается о сущности, а сущность — о материи...» (там же).

И все же Аристотель отказывает материи в праве быть сущностью. Выдвинув предположение, что материя как субстрат есть сущность, Аристотель продолжает: «Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности...» (там же). Речь здесь идет, конечно, о материи как таковой, о «первой» материи, материя определенная (например, бревна или кирпичи) вполне может существовать отдельно.

Итак, первая материя Аристотеля — носитель всех качеств и отношений, всех различий и противоположностей, основа множеств: «...все то, что по числу есть множество, имеет материю...» (там же, 314) — не может быть сущностью (хотя в «Метафизике» о ней не раз говорится как о сущности).

Тем не менее Аристотель считает эту материю вечной. «...Если бы она (материя.— А. Ч.) возникла,— пишет он в «Физике»,— в ее основе должно было бы лежать нечто первичное, откуда бы она возникла, но как раз в этом и заключается ее природа (т. е. материя — основа всех возникновений.— А. Ч.), так что... она существовала бы прежде [своего] возникновения» (35, 3, 81). Для Аристотеля материя — одно из искомым философией первоначал сущего, одна из первопричин.

Общее и род. Критика идеализма Платона. Общее и род также указаны Аристотелем в качестве того, что принимают за сущность: «...согласно иному взгляду... род есть сущность в большей мере, нежели виды, и общее — в большей мере, нежели единичное» (35, 1, 223). В этом случае Аристотель имеет в виду теорию Платона: «А с общим и

с родом связаны также и идеи...» (там же). По Платону, общее — сущность, и чем что-то общее, тем оно и сущностнее. Платон точно не определял общее: и то, что существует отдельно (например, человек), и качества, и отношения, и количества, и вещественные стихии, и животные различных видов — все это превращалось у него в общее, называлось идеями (эйдосами): у него были идеи и прекрасного, и многого, и единого, и блага, и человека и т. д. Аристотель подвергает это учение принципиальной критике. Критику Аристотелем теории идей Платона высоко оценил В. И. Ленин, заметивший в связи с этим: «Когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм» (3, 29, 255).

Отдавая должное подходу Платона к пониманию сущности как сути бытия вещи (об этом далее), Аристотель писал: «...суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил; скорее же всего говорят о них те, кто признает эйдосы...» (35, 1, 81). Однако Аристотель не согласен с конкретным решением проблемы в платонизме ни в его первоначальной форме, когда за сущности были взяты именно идеи (эйдосы), ни в его более поздней форме, когда над идеями были поставлены числа, а затем идеи и вовсе были сведены к числам. Эту форму платонизм принял у преемников Платона Спевсиппа и Ксенократа именно в те времена, когда Аристотель создавал свои главные произведения, в том числе «Метафизику». Философы платоновской «Академии» пошли, таким образом, по пути пифагорейцев, которые задолго до «академиков» приняли за начала числа, не отделяя их, однако, от вещей, как это сделали Платон и его преемники. Констатируя наличие разногласий в школе Пла-

тона, Аристотель свидетельствует: «...некоторые говорят, что математические предметы (например, числа, линии и тому подобное) суть... сущности, а с другой стороны, что таковы идеи» (там же, 320). Но и математические предметы и идеи считались платониками существующими самостоятельно и первично по отношению к вещам. «...В «Федоне» (один из диалогов Платона.— *А. Ч.*),— подчеркивает Аристотель,— говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения [вещей]...» (там же, 330—331).

Платоники возвели общее в подлинную сущность всего сущего в мире: «Нынешние философы скорее признают сущностью общее (ибо роды— это общее, а роды, по их мнению, в большей мере начала и сущности...)...» (там же, 300). При этом, отмечает Аристотель, Платон и его ученики совершенно неразборчиво превращали в идеи (т. е. в самостоятельно, независимо от вещей существующие сущности) любое общее, какое они находили между в чем-либо сходными предметами чувственного мира: «...они пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее»; «согласно предположению, на основании которого они (платоники.— *А. Ч.*) признают существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного...» (там же, 328).

Аристотель не просто отвергает платонизм, он вскрывает его гносеологические корни. Учителями Платона были Сократ и Кратил. Последний довел учение Гераклита об изменчивости до абсурда: все, что существует, настолько изменчиво, что его нельзя не то что определить, но и назвать. Кратил, как сообщает Аристотель, «полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя

войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды» (там же, 137). А ведь именно Кратил был первым учителем Платона в области философии, и Платон усвоил эту «сверхдиалектическую» мысль о том, что чувственно воспринимаемый мир настолько изменчив и непостоянен, что о нем не может быть научного знания («смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями,— пишет Аристотель,— согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов». — Там же, 79).

Второй учитель Платона — Сократ убедил его в том, что знание все же возможно, но оно должно выражаться в понятиях и определениях. Так, в диалоге Платона «Лакхет» Сократ (известно, что Платон в большинстве своих произведений выводил Сократа и излагал свое учение его устами и что в ранних диалогах платоновский Сократ ближе к реальному Сократу) пытается дать определение мужеству. При этом Сократ, как и пифагорейцы, которые взяли за сущность вещей числа и не отделяли числа от вещей, «не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения» (там же, 328).

Платон качественно изменил учение и пифагорейцев, и Сократа. Он хотел выяснить, чему объективно в мире соответствуют наши понятия. Ведь термины, да и числа устойчивы, постоянны (и в самом деле, они выражают существенное, а тем самым сравнительно устойчивое в вещах), а «все чувственно воспринимаемое постоянно течет» (там же, 79). Преувеличив изменчивость вещей и неизменность понятий и их определений, Платон и придумал особый мир сущностей — идей, которые являются предметами для наших понятий и которые

столько же устойчивы, как и наши понятия. Что же касается вещей, то они стали рисоваться как изменчивые и несовершенные отражения идей — объективированных, отчужденных от человеческого сознания понятий. Как говорит Аристотель, «Платон... доказывал, что... определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется соответственно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]» (там же).

Критика платонизма ведется Аристотелем по нескольким направлениям. Во-первых, Аристотель показывает, что Платон, придумывая для всякого общего в чувственном мире особую идею, усложняет мир, но нельзя объяснить, усложняя и увеличивая, как нельзя помочь счету предметов, удваивая их число. Идеи должны быть и для самих идей: ведь есть идеи более и менее общие (родовые и видовые), так что получается, что родовое будет идеей видового, а видовое — идеей единичного. Называя идеи образцами, Аристотель отмечает, что «должно... быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например, для «человека — «живое существо» и «двуное», а вместе с тем еще и сам-по-себе человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например, род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением» (там же, 330).

Во-вторых, Аристотель отмечает, что у Платона непонятно отношение идей и вещей: каждый класс сходных предметов имеет свой образец — все организмы потому и живые существа, что для них есть образец — идея живого существа, а из живых существ двуногие потому и двуногие, что для них образец — идея двуногого, и т. д. Но даже если и допустить существование невещных идей-образцов, то непонятно, как реально связаны идея и соответствующий ей класс предметов, например идея человека и люди.

Известно, что сам Платон становился в тупик перед этим вопросом. Он признает, что вещи — «подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом...» (54, 3, ч. 1, 491). Платон говорил не только о том, что вещи «подражают» идеям, но и о том, что вещи причастны идеям, что любая вещь возникает лишь через «ее причастность особой сущности» (54, 2, 72), так что вещь оказывается частью идеи. Платон говорил также, что идеи присутствуют в вещах (такое понимание вопроса о взаимоотношении общего и отдельного, при котором идея уже не потусторонняя, ближе к Аристотелю). Аристотель подчеркивает, что вопрос о том, что такое «подражание» или «приобщение» («причастность») Платон оставил без разъяснения. Но даже если допустить, что отношение идеи и соответствующего ей класса предметов есть отношение подражания и подобия вещей идее, то должны быть и идеи подобия каждого класса вещей их идее, например, должна быть идея подобия идеи человека людям или людей идее человека, т. е. то, что критики Платона называли «третий человек» (эту точку зрения своих противников приводит сам Платон в своем «Пармениде»).

В-третьих, Аристотель обращает внимание на то, что приобщение вещей к идеям, их причастность идеям не может быть случайной, преходящей, сиюминутной. Уж если идеи — образцы, то вещи не должны то соответствовать этим образцам, то им не соответствовать, иначе что же это будут за образцы? Но ведь платоники утверждали, что существуют идеи всего, что сказывается как общее, т. е. все то, что является общим в вещах, они считали самостоятельно существующим (так, белизна обща всем белым предметам, значит, должна быть идея белизны). Отсюда следует, что эйдосы (идеи) должны быть не только у сущностей (именно сущности вещей наиболее устойчивы, а потому идеи для них еще могут быть образцами), а «между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей...» (35, 1, 329). Но если допустимо говорить лишь о том, что вещи только по своей сущности причастны идеям, то тогда непонятно, зачем нужно удваивать сущности: «и здесь [, в мире чувственно воспринимаемого], и там [, в мире идей,] сущность означает одно и то же» (там же).

Согласно Аристотелю, «следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть», «мы не можем принять, что есть некий Дом помимо отдельных домов» (там же, 88; 110).

В-четвертых, поскольку у Платона идеализируются не только сущности, то каждая идеальная сущность вместе со всеми своими свойствами, отношениями, действиями и т. п. обростаёт целым сонмищем идей. Получается, что, например, потусторонняя кошка совершенно подобна нашей кош-

ке, разница только в том, что та кошка вечная, а эта преходящая: «...особенно нелепо утверждать, с одной стороны, что существуют некие сущности... помимо имеющихся в [видимом] мире, а с другой — что эти сущности тождественны чувственно воспринимаемым вещам, разве лишь, что первые вечны, а вторые преходящи» (там же, 104—105). В связи с этим Аристотель проводит аналогию между философией Платона и мифологией, между платоновскими идеями и мифологическими богами: «...утверждают, что есть сам-по-себе-человек, само-по-себе-лошадь, само-по-себе-здоровье, и этим ограничиваются, поступая подобно тем, кто говорит, что есть боги, но что они человекоподобны. В самом деле, и эти придумывали не что иное, как вечных людей, и те признают эйдосы не чем иным, как наделенными вечностью чувственно воспринимаемыми вещами» (там же, 105).

Общий критический взгляд Аристотеля на идеи Платона находим в «Метафизике» и «Второй аналитике»: «Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями», «а с эйдосами можно распротиться: ведь они только пустые звуки...» (35, 1, 330, 2, 295).

Какие же выводы делает Аристотель, исходя из своей критики идей, для своего учения о сущности? Выводы его, казалось бы, решительны. Невозможно, считает Аристотель, самостоятельное, обособленное существование ни для сущности, ни для общего вообще: «...следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть» (35, 1, 330) и «предполагать, что [общее] есть нечто существующее помимо частного, потому что оно означает нечто единое, нет никакой необходи-

мости — не больше, чем в отношении другого, обозначающего не сущность, а или качество, или отношение, или действие» (35, 2, 302); «не существует какого-либо «живого существа» помимо отдельных живых существ, как не существует отдельно ничего из того, что содержится в определении» (35, 1, 214).

Таким образом, Аристотель, казалось бы, не допускает для общего возможности существовать самостоятельно. Следовательно, общее не соответствует одному из критериев сущности, хотя другому критерию оно соответствует — общее определимо: определим и вид, и род, и род родов. Аристотель даже сводит общее к качеству («свойственное всем [единичным одного рода]... всегда означает не определенное нечто, а какое-то качество». — 35, 1, 118) и отказывает ему в праве быть сущностью: «...ничто присущее как общее не есть сущность...» (там же, 214).

Единичное. В «Метафизике» Аристотеля есть много мест, где автор отвергает общее в качестве сущности и настаивает на том, что «определенное нечто» именно как единичная и конкретная вещь — сущность. «Кажется невозможным, чтобы что-либо обозначаемое как общее было сущностью... сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это относящееся ко многому, ибо общим называется именно то, что по своей природе присуще больше чем одному» (там же, 213).

Так же понимается сущность и в «Категориях». В этой работе сущность рассматривается как высшее родовое понятие, которому в логическом аспекте подчинены низшие роды и виды, называемые «вторыми сущностями», а также индивиды, называемые «первыми сущностями». В «Ка-

тегориях» сущности свойственно «не находиться в подлежащем» и «не сказываться о подлежащем». Обоим этим критериям отвечают лишь «первые сущности»; они не находятся в подлежащем, ибо сами суть эти подлежащие, т. е. субстраты, и не сказываются о подлежащем, ибо все сказывается о них (первые сущности не могут быть логически субъектами в суждениях). «Первые сущности», согласно «Категориям», — сущности в самом «основном, первичном и безусловном смысле...» (35, 2, 55). «Вторые сущности» сказываются о «первых сущностях» как подлежащих. Но и они не находятся в подлежащем: «...об отдельном человеке («первая сущность». — А. Ч.) говорится как о человеке («вторая сущность» как вид. — А. Ч.), но «человек» («вторая сущность». — А. Ч.) не находится в подлежащем» (там же, 58), т. е. ни в каком конкретном человеке, а только высказывается об этом человеке, когда этот человек определяется как человек.

Аристотель утверждает, что только кажется, будто «вторые сущности» есть определенное нечто. На самом же деле, если они и есть что-то объективное, то это особого рода качества — существенные качества. Таким образом, общее (вид и род) есть особое качество — качество сущности, или существенное качество, при этом «вид в большей мере сущность, чем род...» (там же, 56), но подлинные сущности — единичные индивиды.

В нашей историко-философской литературе преобладает именно такое понимание учения Аристотеля о сущности: Аристотель якобы однозначно понимал под сущностями именно единичные предметы, явления, процессы. Например, В. Ф. Асмус утверждал, что «субстанцией (т. е. сущностью. — А. Ч.) в смысле Аристотеля может быть только

единичное бытие» (44, 273). И. Д. Рожанский, комментируя «Физику» Аристотеля, пишет: «Под сущностью у Аристотеля понимается реальная вещь, подверженная изменениям под действием внешних или внутренних факторов и рассматриваемая в ее конкретной целостности. Живые существа — вот этот (конкретный) человек, эта лошадь, это дерево и т. д. — являются сущностями» (35, 3, 562).

Однако такое понимание учения Аристотеля о сущности отражает лишь одну, и не главную, сторону дела. Склоняясь к отождествлению сущности с единичным, отдельным предметом, Аристотель на этой позиции не удерживается. Подобные сущности не отвечают такому критерию, как определенность, они не понятийны, а тем самым не познаваемы разумом: «...если ничего не существует помимо единичных вещей, — а таких вещей бесчисленное множество, — то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и постольку им присуще нечто общее»; «если же они не общее, а имеют природу единичного, то они не будут предметом [необходимого] знания, ибо [необходимое] знание о чем бы то ни было есть знание общего»; «если ни одна сущность не может состоять из общего, так как общее означает «такое-то», а не «вот это»... не было бы и определения ни одной сущности. Между тем... полагают... что определение... имеется или только для сущности, или главным образом для нее, теперь же оказывается, что его нет и для нее» (35, 1, 109; 118; 215).

Определение. Определение же «состоит из рода и видового отличия», указывается в «Топике», причем «род есть то, что сказывается в сути о многих

и различных по виду [вещах]» (35, 2, 357; 354). Одним и тем же по роду называется то, что подпадает под один и тот же род, например лошадь и человек подпадают под род «живое существо». Одно и то же по виду то, что подпадает под один и тот же вид. Что касается выражения «видовое отличие», то на языке Аристотеля оно обозначалось словом *diarhoga*. Это различие, разница; различие, неравенство; разногласие, раздор, разлад, спор, а также и видовой признак. Видовое отличие — тот признак, по которому предметы, входящие в один и тот же род, различаются между собой, распадаясь на виды. В суждении «квадрат есть прямоугольник с равными сторонами» видовое отличие будет «с равными сторонами», тогда как род — прямоугольник, а вид — квадрат. Квадрат есть вид прямоугольника. В свою очередь прямоугольник есть вид параллелограмма, а параллелограмм есть вид четырехугольника, который в свою очередь есть вид многоугольника; многоугольник же — вид плоской фигуры. Если при своем восхождении вверх — к более общему мы ограничимся плоскими фигурами как высшим родом, то при обратном движении, вниз — к менее общему мы всякий раз будем вводить видовое отличие. И при определении квадрата все эти последовательные видовые отличия надо знать, начиная с рода, который мы приняли за первый (в нашем примере это «плоская фигура»). Поэтому Аристотель говорит, что «в определение не входит ничего... кроме рода, обозначаемого как первый, и видовых отличий», «определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий» (35, 1, 211; 212). Но перечислять при определении весь ряд видовых отличий, т. е. говорить или писать всякий раз, что квадрат — плоская фигура, образованная замкнутым рядом прямолинейных

отрезков, причем этих отрезков четыре, так что эта фигура с четырьмя попарно параллельными противоположными сторонами, с прямыми углами и с равными сторонами, не обязательно, это достаточно держать в уме. Поэтому для определения самого низшего вида, который уже не распадается на виды (т. е. различия входящих в этот вид индивидов несущественны), достаточно указать ближайший к виду род (в нашем примере «прямоугольник») и последнее из видовых отличий (в нашем примере «равенство сторон»). Поэтому Аристотель говорит, что «определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий, и притом — если деление правильное — из последнего из них» (там же, 213). При этом видовое отличие должно браться не само по себе, а обязательно со своим родом: ведь «равенство сторон» может быть не только у прямоугольника, но и у треугольника, но треугольник с равными сторонами вовсе не квадрат.

Спускаясь же со ступени на ступень, мы всякий раз добавляем отличие, пока не доходим до последнего вида, ближайшего к индивидам. Этот последний вид логически неделим (понятие «логически неделимого» было уже у Платона): «...каждое промежуточное, взятое вместе с видовыми отличиями, должно быть... родом, вплоть до неделимых [видов]...» (там же, 108).

Вернемся теперь к проблеме сущности у Аристотеля. Вопреки тем, кто считал, что Аристотель одождествлял сущность с индивидами, мы видим, что высказывания его не однозначны. Утверждая, что общее не может быть сущностью, началом, Аристотель в то же время говорит, что нелегко сказать, в каком смысле единичное может быть началом, он даже склоняется к мысли, что начала

и причины должны быть вне вещей, а это и есть общее: «...начало и причина должны быть вне тех вещей, начало которых они есть, т. е. быть в состоянии существовать отдельно от них. А на каком же еще основании можно было бы признать для чего-то подобного существование вне единичной вещи, если не на том, что оно сказывается как общее и обо всем? Но если именно на этом основании, то скорее следует признать началами более общее; так что началами были бы первые роды» (там же, 109).

В «Топике» Аристотель отдает предпочтение роду не только перед индивидом, но и видом. Сказав, что «всякое положение и всякая проблема указывает или на собственное, или на род, или на привходящее», Аристотель указывает, что «видовое... отличие, как относящееся к роду, нужно ставить вместе с родом» (35, 2, 352). Он подчеркивает, что «для указания сути вещи более подходит род, чем видовое отличие» (там же, 429), так что для квадрата оказывается существеннее то, что он прямоугольник, а не то, что у него равные стороны. Сам же Аристотель приводит такой пример: «... тот, кто говорит, что человек — живое существо, больше выявляет суть человека, чем тот, кто говорит, что он живущее на суше» (там же). В «Топике» о тех, кто делает упор на виде, а не на роде, говорится как о людях из иного лагеря: «...некоторые полагают, что и видовое отличие сказывается о видах в их сути...» (там же, 428).

Колебания Аристотеля. Итак, мы имеем два варианта понимания сущности Аристотелем: 1) сущность есть единичное, отдельное, индивидуальное (но однозначно об этом говорится лишь в «Категориях», а не в «Метафизике»); 2) сущность есть общее, причем это не столько вид, сколько

род, и даже первые, высшие роды можно принять за сущности (об этом сказано в «Топике», а также в «Метафизике»).

Однако все же ни та ни другая крайность не характерны для аристотелевского понимания сущности. Если иметь в виду онтологический аспект вопроса, то Аристотель все же определенно утверждает, что роды как таковые не существуют: «...род вообще не существует помимо видов как видов рода», «не может быть Числа помимо видов чисел; и подобным же образом не будет Фигуры помимо видов фигур. А если у них роды не существуют помимо видов, то тем более у других...» (35, 1, 212; 108).

Читая «Метафизику», В. И. Ленин заметил: «Путается человек именно в диалектике общего и отдельного...» (3, 29, 327). Это положение можно конкретизировать. Аристотель колеблется в проблеме сущности в определенных пределах: амплитуда этого колебания совершается не столько между индивидом и его высшим родом (в нашем примере между плоской фигурой и отдельными квадратами), сколько между индивидом и его ближайшим видом (отдельными квадратами и квадратом как видом). Ведь Аристотелю надо найти такую сущность, которая бы была определима через род и видовое отличие и которая бы существовала отдельно. Ближайший же к индивидам вид все еще определим, и он наиболее близок к тому, что существует отдельно, так что он почти существует отдельно. Из этого «почти» и вырастает, как мы увидим, идеализм Аристотеля.

«Суть бытия». Выше мы рассмотрели в качестве возможных сущностей субстрат как материю, общее, род, единичное (отдельное). Теперь остается сказать о «суги бытия» вещи и о том, что

вещь — значит знать суть ее бытия...» (там же, 191; 195; 196—197). Но это иллюзия: «суть бытия» вещи — это вовсе не суть отдельной вещи, ведь «суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение» (там же, 192), отдельное же неопределимо через род и видовое отличие.

Отдельная вещь и суть ее бытия одно и то же только тогда, когда отдельная вещь берется без ее привходящих* свойств; «сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же не привходящим образом...» (там же, 196). Но ведь отдельная вещь не может существовать без тех или иных привходящих свойств, качеств, количественных особенностей, отношений, вне места и времени, она оказывает различные воздействия на другие вещи и сама испытывает то одно, то другое без всего того, что Аристотель распределяет по категориям.

Категории. В отличие от многих других терминов, которые мы употребляем, переводя сочинения Аристотеля, слово «категория» — не латиноязычная калька древнегреческого слова (как «материя», «субстрат» и др.), а подлинный аристотелевский термин. Древнегреческое слово «катэгориа» в обычном языке означало «обвинение», а прилагательное «катэгорикос» — обвинительный, придиричивый (ср. «категоричный»). В философском же языке слово «категория» обозначало основной и

* Согласно определению Аристотеля, «привходящим, или случайным, называется... то, что чему-то присуще и о чем может быть правильно сказано, но присуще не по необходимости и не большей частью...» (35, 1, 178). Он говорит, что «невозможно перечислить все привходящие свойства, поскольку их имеется бесчисленное множество...» (там же, 129). Для Аристотеля привходящее — почти что несуществующее: «...привходящее есть нечто близкое к несущему» (там же, 183).

всеобщий признак. У Аристотеля категории — высшие родовые понятия, несводимые друг к другу (иначе их число было бы меньше, чем оно есть).

Число их доходит до десяти, и они приводятся в «Тописе» и «Категориях». Эти категории — «что именно есть», «сколько», «какое», «по отношению к чему», «где», «когда», «находиться [в каком-то положении]», «обладать», «действовать», «претерпевать». «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать» (35, 2, 358; 55).

Существовало мнение (древнегреческих стоиков), что состав категорий выведен Аристотелем из грамматических различий. В самом деле: сущность («что именно есть») — существительное (например, человек), количество («сколько») — числительное (один, несколько, много), качество («какое») — прилагательное (прекрасное, безобразное), отношение («по отношению к чему») — степени сравнения (раньше всех, выше других), место («где») — наречие места (на улице, под горой), время («когда») — наречие времени (сегодня, вчера), положение («находиться в каком-то положении») — переходный глагол (стоит, сидит), обладание («обладать») — греческий перфект страдательного залога (обут, разут), действие («действовать») — глагол действительного залога (учит), страдание («претерпевать») — глагол страдательного залога (учится).

О категориях говорится и в «Метафизике», но там в разных местах перечисляются не все категории; так что в целом названо восемь категорий (нет категорий положения и обладания). В «Фи-

зике» используются категории сущности, количества, качества, отношения, времени, места.

Поскольку мы исследуем проблему сущности, то для нас важно здесь подчеркнуть принципиальное отличие первой категории от девяти остальных. Категория сущности (т. е. исследуемая нами сущность выступает здесь как категория) может быть названа категорией лишь условно — она не есть признак, она сама носитель всех признаков, качеств, отношений и т. д. и т. п. Все, что подпадает под вторую — десятую категории, не существует отдельно: «...ни одна из прочих [категорий], кроме сущности, не существует в отдельности, все они высказываются о подлежащем, [каковым является] «сущность», — читаем в «Физике»; «и количество, и качество, и отношение к другому, и «когда», и «где» возникают лишь при наличии некоего субстрата, так как одна только сущность не сказывается о другом подлежащем, а все прочие [категории сказываются] о сущности» (35, 3, 63; 76). И в «Метафизике» сказано, что «оно (сущее.— А. Ч.) означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого. Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность... а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное» (35, 1, 187). Аристотель допускает, что и относительно обозначаемого другими категориями можно поставить вопрос: «Что это такое?» Например, что такое цвет? что такое отцовство? что такое величина? что такое философствование? что

такое сегодня? что такое здесь? И так далее. Но это будет суть не в прямом смысле, не первично: «...суть бытия, так же как суть, присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному...» (там же, 193). Бытие, или сущее, присуще первично только тому, что подпадает под категорию сущности, тому же, что подпадает под другие девять категорий, бытие присуще вторично, все остальное существует лишь постольку, поскольку существуют сущности, ведь «качества и количества не существуют отдельно (от сущности.— А. Ч.)...» (там же, 356).

Утверждая, что все, обозначаемое вышеуказанными девятью категориями, не существует отдельно, Аристотель закрывает путь к их возможному возведению в ранг самостоятельно существующих идей, как это получилось у Платона, у которого прекрасное (одно из качеств) оказалось самостоятельно сущей идеей, прекрасным как таковым. Однако Аристотель только на девять десятых закрывает дорогу гипостазированию (т. е. приданию самостоятельного существования) понятий, ибо в отношении того, что обозначается категорией сущности, остается открытым вопрос, что же это такое: индивид или вид.

Если сущность — то, о чем все сказывается, то сущность — индивид, потому что вид сказывается об индивиде: «Жучка есть собака». Если же сущность — то, что определяется через род и видовое отличие, то сущность — «собака», потому что определить «Жучку» через видовое отличие нельзя, а можно только указать и перечислить те привходящие ее качества и отношения, которые отличают ее от других собак, например сказать, что это «моя собака» (отношение), и если у меня других собак нет, то этим Жучка будет отличена от всех

других собак. Но «моя» и «не моя» не есть видовое отличие, потому что стоит Жучке потеряться и она перестанет быть «моей», а ведь видовое отличие должно указывать непреходящее состояние и непривходящий признак. Аристотель подчеркивал, что «мы вообще не меняемся в отношении видового отличия» (35, 2, 476).

Суть бытия как форма. Мы подошли теперь к тому пункту в нашем изложении учения Аристотеля о сущности, в котором в этом учении происходит качественный скачок. Этот скачок был неизбежен, он вытекал из того расхождения между двумя критериями сущности, которые мы выявили у Аристотеля и которые скрыто определяли его анализ различных понятий сущности и привели к тому, что при всем желании преодолеть платонизм Аристотель не смог заполнить брешь между отдельным и общим. Она казалась небольшой, это не была пропасть между чувственной вещью и занебесными идеями, как у Платона, это была брешь между индивидом и видом, ближайшим к индивиду: отдельно существует лишь индивид, названный в «Категориях» «первой сущностью», но он не может быть определен через род и видовое отличие; другого же определения нет, а сущность должна иметь определение, ей должно соответствовать не представление, а понятие. Пытаясь, видимо, преодолеть противоречие, Аристотель в «Метафизике» иначе определяет «первую сущность» — здесь это «суть бытия» вещи, т. е. вещь без ее привходящего, не сама вещь, а ее сущность, которая является общей для нее и многих существенно сходных с ней вещей и которая может быть определена. И вот это определение Аристотель чисто по-платоновски гипостазировал, придает ему объективное, самостоятельное существование,

делает его не просто определением вещи, но ее причиной и началом, которое в принятой терминологии называется «формой».

Здесь опять-таки требуется терминологическое пояснение. Слово «форма» — перевод на латинский язык древнегреческого «морфэ» — «вид», «облик», «очертание», «внешность», «видимость». Однако для Аристотеля морфэ, или форма, не видимость, а сущность. Для Аристотеля форма — первая причина и высшее начало, в списке искомых первой философией первопричин она стоит на первом месте, перед материей.

Аристотель отождествляет определение «сути бытия» вещи и форму как причину: «...причиной называется... форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи»; «причина как форма — это определение...» (35, 1, 146; 230).

Аристотель отождествляет форму и «суть бытия» вещи: «...формой я называю суть бытия вещи»; «что — как форма? Суть... бытия» (там же, 207; 229).

Аристотель отождествляет форму с «сутью бытия» вещи и с «первой сущностью», а тем самым он отождествляет эту самую «суть бытия» и «первую сущность». «Формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность,— пишет он в «Метафизике» (там же, 198).

Грубой и, к сожалению, распространенной ошибкой является отождествление «первой сущности» в «Категориях» и «первой сущности» в «Метафизике». В «Категориях» «первая сущность» — категория, обозначающая единичные, отдельные предметы. Это то, что в «Метафизике» рассматривается как «составная сущность» — единство субстрата как материи (материала) и сути бытия (формы). А суть бытия вещи (форма), «первая сущность»

в «Метафизике» соответствует виду (но не роду) в «Категориях», но взятому без материи. Ведь если под видом мы будем понимать множество индивидов, то форму, конечно, нельзя отождествлять с таким видом. Если же под видом понимать именно форму как нематериальную сущность, благодаря которой индивиды и есть индивиды одного вида, ибо они тождественны по своей сущности, по своей «сути бытия», то тогда форму можно отождествить с видом и даже с видовым отличием: «...если видовое отличие разделить на его видовые отличия, то одно из них — последнее — будет формой и сущностью...» (там же, 213).

Сущность аристотелевского учения об общем, особенном и отдельном состоит в том, что у него не род (общее) и не индивид (отдельное), но вид (особенное) как нематериальная форма есть сущность, первичная и по отношению к индивиду, и по отношению к роду, а «определенное нечто», под которым у Аристотеля часто подразумевается конкретная единичная вещь, переосмысливается им как та же самая форма (или даже отсутствие должной формы): «...«определенное нечто» — это, с одной стороны, форма, с другой — лишенность ее...» (там же, 288).

В отличие от индивидов формы существуют вечно, они не возникают и не исчезают: «...форма или сущность... не возникает»; «некоторые вещи начинают и перестают существовать... не возникая и не уничтожаясь, например точки, если только они существуют, и вообще — формы, или образы»; «форму никто не создает и не порождает...» (там же, 201; 230; 227).

Материя и форма. Итак, видовое, приобретя самостоятельное существование, оказывается первопричиной, самостоятельным началом, которое, бу-

вещи вопрос, какие части принадлежат форме и какие не ей, а составному целому; ведь если это остается неясным, нельзя давать определения чему бы то ни было, ибо определение касается общего и формы; если поэтому неясно, какие части относятся к материи и какие нет, то не будет ясно и обозначение предмета» (там же, 208). Но он осознает, что в ряде случаев это разделение вещи на материю и форму сделать весьма трудно, а то и невозможно. Ведь сплошь и рядом отделимость материи от формы и формы от материи явно не видна. Она не видна в том случае, если форма всегда сочетается с одним и тем же материалом, как если бы все круги были медные или золотые. Но это предположение. Но бывают и реальные случаи, например человек: «...форма человека всегда представлена в плоти, костях и подобных частях; значит ли это, что они части формы и определения? Все же нет, они материя, только мы не в состоянии отделить их [от формы], потому что форма человека не появляется в чем-то другом» (там же). Аристотель становится в тупик — здесь сказывается вся искусственность противопоставления материи и формы как самостоятельных начал: ведь получается, что все органы человеческого тела не имеют прямого отношения к сущности человека. И Аристотель возражает сам себе: «...сравнение живого существа [с медным кругом]... неправильно: оно уводит от истины и заставляет считать возможным, чтобы человек был без частей тела, как круг без меди. Между тем сходства здесь нет: ведь живое существо — это нечто чувственно воспринимаемое и определить его, не принимая в соображение движения, нельзя, а потому этого нельзя также, не принимая в соображение частей, находящихся в определенном состоянии» (там же, 209).

Здесь применим другой вид определения — определение, отталкивающееся не от рода, а от составных частей: «...определение через видовые отличия указывает, по-видимому, на форму и осуществление вещи, а исходящее из составных частей указывает скорее на материю...» (там же, 226). Но этот тип определения у Аристотеля не развит (поэтому мы до сих пор его не учитывали), да он и не мог быть развит, ибо требует действительного знания предмета, в нашем примере — анатомического строения человеческого тела.

Иногда Аристотель тесно сближает материю и форму, почти что отождествляет их. Так, он говорит, что «последняя материя и форма — это одно и то же, но одна — в возможности, другая — в действительности...» (там же, 233). Но это не означает, что у Аристотеля форма превращается в материю, а материя в форму, как это иногда можно прочесть в некоторых ученых сочинениях. Это заблуждение. Утверждающие такую «диалектику» формы и материи исходят из того, что, например, кирпич для дома есть материя, а для того, из чего делают кирпич, — форма, но это неверно; для того, из чего делают кирпич, форма не кирпич, а «кирпичность», кирпич же есть единство материала — того, из чего делают кирпичи (если это как раз то, что нужно, не больше и не меньше, то это и будет «последней материей»), и формы «кирпичности», под которой надо понимать не только геометрическую форму кирпича, но и то, что происходит с материалом, с «последней материей», когда она, получив геометрическую форму кирпича, подвергается обжигу и внутренне, а не только внешне, оформляется.

Так что форма — это не только внешняя форма, это структура, строение вещи. Но у Аристотеля

все же в понимании формы превалировало внешнее над внутренним, вид — над структурой. Мы видели, что органы человека Аристотель относил к материи. Не случайно Аристотель ставит в один ряд форму и образ. Не случайно, объясняя отношение материи и формы, он прибегает к образу скульптуры. Конечно, внешнее говорит о внутреннем, внешнее и внутреннее диалектически связаны, но знать внутреннее гораздо труднее, чем внешнее. Не удивительно, что древним грекам последнее было ближе.

Тесное сближение материи и формы Аристотелем не следует понимать буквально: даже «последняя материя» всегда остается материалом для формы, хотя она «последняя» именно потому, что была не раз предварительно оформлена (так, то, из чего делают кирпичи, уже далеко не первая материя, а оформленный и чувственно данный материал — глина, песок и т. п.). И между «последней материей» и формой остается брешь именно потому, что первая существует в возможности, а вторая — в действительности.

Возможность и действительность. Это те же материя и форма, но взятые в динамическом аспекте, когда форма выступает уже не только как сущностно определенное в вещах, но и как активная сила, вносящая в материю эту определенность, оформляющая ее как подлинную действительность. Форма первична по отношению к вещам, и, кроме того, она оказывается также и целью.

Выше отмечалось, что Аристотель делил все сущее на две большие части — на то, что существует в действительности, и на то, что существует в возможности: «...о сущем говорится, с одной стороны, как о сути вещи, качестве или количестве, с другой — в смысле возможности и дейст-

вительности, или осуществлении...» (35, 1, 234).

Здесь опять-таки желательно терминологическое пояснение. Аристотель говорит *dynamis*, а основное значение этого слова — «сила», «мощь». Это слово означает также «свойство», «могущество», «власть» и «возможность». Но «возможность», стоявшая в одном ряду с такими значениями, как «сила», «мощь», «могущество», «власть», должна была бы быть такой возможностью, которая в себе содержит силу и мощь, необходимо превращающие эту возможность в действительность, это еще не реализовавшаяся сила (заметим, что латинским аналогом древнегреческого *dynamis* является слово «потенция», что также означает прежде всего силу, мощь и власть). Ничего подобного у Аристотеля нет. Его «материя» не содержит в себе никакой силы и мощи. Она пассивна и беспомощна. Она — предмет домогательства со стороны форм. Именно формы есть та сила и мощь, которые вносят в материю действительность.

Отождествляя материю с возможностью, Аристотель отождествляет форму с действительностью: «...одно есть материя, другое — форма, и первое — в возможности, второе — в действительности»; «сущность и форма — это действительность» (там же, 232; 247).

Для того, что мы называем действительностью, Аристотель применяет два близких по значению, но все же несколько различающихся слова. Это *energeia* и *entelecheia*. Первое употреблялось и в обыденном языке и обозначало действие, деяние, активность, живость, силу, мощь. Второе слово — философский термин, введенный, по-видимому, Аристотелем. Это слово выделяет в слове «энергия» одно из его значений (о нем еще не говорилось), а именно: сила в действии, осуществленная дейст-

вительность, результат действия (что заметно и в нашем слове «действительность»). Но энтелехия — это не просто сила в действии и не просто результат действия силы, а это сила в целенаправленном действии и результат осуществления цели. Энтелехия — полное раскрытие внутри заложенной цели, т. е. законченная и полная действительность. Хотя оба слова близки по значению, в слове *entelecheia* делается упор на осуществленность, а в слове *epegeia* — на осуществление, деятельность. Аристотель так сопоставляет эти слова: «...дело — цель, а деятельность — дело, почему и «деятельность» (энергия) производно от «дела»... и нацелена на «осуществленность» (энтелехия)» (там же, 246). Обозначая деятельность, слово *epegeia* обозначает эту деятельность со стороны ее законченности и осуществленности, чем отличается от слова *kinēsis* — движение: «...неверно, что человек в одно и то же время идет и уже сходил, строит дом и уже построил его, возникает и уже возник или двигает и уже подвинулся,— все это разное, и также разное «движет» и «подвинул»...». Так вот, такое действие («подвинул».— А. Ч.) я называю осуществлением (энергией.— А. Ч.), а то — движением (кинэсис.— А. Ч.)» (там же, 242). Таким образом, кинэсис — движение, энергия — законченное движение, энтелехия — результат законченного движения, но не всякого, а целенаправленного.

Аристотель отождествляет форму и энтелехию. «Материя есть возможность, форма же — энтелехия...— читаем в «О душе»,— о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых,— материя, в-третьих,— то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма — энтелехия» (35, 1, 394; 398).

Телеология. Аристотель отождествляет также «суть бытия» и форму с целью: «...форма — цель, а закончено то, что достигло цели» (там же, 173); в этом высказывании «форма» — «морфэ». В другой книге «Метафизики» сказано: «Что — как форма? Суть... бытия. А что — как конечная причина? Цель (и то и другое, пожалуй, одно и то же)» (там же, 229). Цель — по-древнегречески «телос». Отсюда «телеология» — «слово о цели», учение о том, что все происходящее в мире происходит не только на основании чего-то, но и для чего-то.

Аристотелевское мировоззрение глубоко телеологично. Целенаправленность и целесообразность деятельности человека как сознательного и целеполагающего существа распространяется Аристотелем на весь мир. По его мнению, естественный мир и мир искусственный, созданный человеком, в этом отношении подобны: «То, что возникает естественным путем или благодаря замыслу, возникает ради чего-то» (там же, 288).

Говоря о телеологии Аристотеля, необходимо отметить, что это телеология внутренняя, имманентная. Целью чего бы то ни было является в ней не стремление от себя к чему-то иному, а стремление к себе, к полной самореализации и достижению своего блага.

Если мы сравним телеологию Аристотеля с телеологией Платона, то увидим существенное различие между ними. У Платона цели лежат вне реального для нас, иллюзорного для Платона чувственного мира. Попав в мир вещей, упав в него, души стремятся вернуться в идеальный мир, откуда они выпали в силу своей отягощенности чувственностью, — в этом стремлении и состоит философский эрос, по Платону, «платоническая любовь».

Конечно, могут сказать, что души, стремясь освободиться от тела и от тел, с которыми каждая душа связана роковым кругом перевоплощения (метемпсихоз), и возвратиться в идеальный мир, дабы там снова созерцать своим умом идеи и наслаждаться чистым, незамутненным чувственностью познанием, тоже стремятся к себе, к своему истинному бытию и к своему благу. Это так, но это стремление от материи.

У Аристотеля форма стремится к материи, а материя — к форме, точнее говоря, к формам, потому что форм много: столько же, сколько видов. Единая первоматерия потенциально многообразна, ибо «материя есть каждая вещь, сущая в возможности...» (там же, 362). Материя есть возможность, ибо она способна принимать определенность и через форму и через лишенность формы. Находясь на краю бытия, сущего, она как бы стремится к оформлению, к форме и к формам (почти всякая чувственная материя — материя несколько раз оформленная), стремится стать осуществлением — в этом смысле Аристотель даже говорит, что «материя есть носитель энтелехии...» (там же, 213). Форма же со своей стороны стремится не от материи, а к материи, формы даже борются между собой за материю. Стремление всего к своей наиболее полной оформленности как своей реализации есть стремление к своему благу.

И это благо не потустороннее, а посюстороннее. Аристотель отождествляет благо и цель. Не всякая цель есть подлинная цель, благо. Аристотель возмущается поэтом, сказавшим о человеке: «Достиг кончины, ради которой родился». Философ возражает: «...цель означает [отнюдь] не всякий предел, но наилучший» (35, 3, 86). Человек рождается не для того, чтобы умереть, а для реализа-

ции своих возможностей как человека, для наиболее адекватного выражения сути бытия человека. Поэтому Аристотель говорит, что «начало всех вещей скорее всего благо» (35, 1, 317).

Первичность форм. У Аристотеля каждая отдельная вещь — составная сущность, а состоит она из своей материи и из той или иной «суть бытия», формы, сущности, или энтелехии (это одно и то же, но в разных аспектах). Материя же, как бы она ни была оформлена, остается материей, т. е. возможностью. Правда, по мере дальнейших оформлений материя все больше утрачивает свои возможности, круг более оформленной материи уже, чем круг менее оформленной (так, став кирпичом, «кирпичная» материя уже не может стать тортом), но даже и в самой последней материи сохраняется возможность стать разным (так, из полностью готового теста можно выпечь изделия самой разной величины и формы). Материя как возможность — относительное небытие, а поэтому все, что содержит в себе материю, может быть и не быть, т. е. быть иным: «...все, что возникает — естественным ли путем или через искусство, — имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя» (там же, 198). И каждая вещь не столь действительна, как ее суть бытия, форма сама по себе. Ведь помимо сути бытия отдельная вещь обладает привходящим, а это почти что не-сущее. Подлинно действительна лишь форма, а не отдельная вещь, а тем более не ее материя, как бы она, чтобы стать «последней материей», ни была предварительно оформлена.

У Аристотеля форма как энтелехия не только действительнее отдельных вещей, не говоря уже об их материи, но она и первее и вещей, и их ма-

тери. «Энтелехия» и «энергия» первее «дюнамис»: «...очевидно, что действительность, или деятельность, первее возможности, или способности» (там же, 244). Действительность первее возможности и по времени, и по сущности. По времени действительность первее возможности потому, что причиной превращения сущего в возможности в сущее в действительности есть сущее в действительности, а не сущее в возможности. Так, только действительный человек может из бревен сложить дом, а не возможный. По сути взрослый человек первее себя-ребенка, ибо он есть цель развития организма ребенка. Взрослый человек запроектирован в ребенке. Вообще «все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность» (там же, 246).

Итак, форма первее материи и отдельных вещей как составленных из материи и формы. Это учение о первенстве формы перед материей, о первичности формы и вторичности материи есть идеализм. Брешь между отдельной вещью и ее сущностью как формой и целью еще более возрастает, а тем самым возрастает брешь между отдельным, единичным и общим (хотя бы и как видовым, а не родовым и сверхродовым).

Цель как благо — одна из первопричин, искомых «первой философией»: «...одной такой причиной мы считаем... «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» (там же, 70).

Движущее. Следующая и последняя искомая «первой философией» первопричина всего сущего — «движущая причина», или «источник движения».

«А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем... то, откуда начало движения...» (там же). Аристотель настаивает на том, что в мире имеется самостоятельный и обособленный источник движения. Ответить на вопрос о причине движения означает для Аристотеля найти особую движущую первопричину. Он упрекает философов-материалистов в том, что они этого не понимают. Бросает он этот упрек и родоначальникам учения об атомистическом строении материи Левкиппу и Демокриту: «А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли» (там же, 75). На самом деле это не так. Левкипп и Демокрит рассматривали движение как то, что с необходимостью присуще материальным атомам: движение у них — атрибут, неотъемлемое свойство материи.

Аристотель же совершенно не допускает мысли о том, что материя может быть источником движения самой себя. Правда, у него не раз можно прочитать о том, что «природа, или естество, в первичном и собственном смысле есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в себе как таковом...» (там же, 150), но во всех подобных высказываниях философа природа просто противопоставляется искусству, где начало движения — человек. И действительно, одно дело лесной пожар, сама себя поддерживающая огненная стихия, а другое дело костер, поддерживаемый человеком. Одно дело рост гор, а другое — рост строимого человеком дома. Одно дело возникновение дерева, а другое — топора, который это дерево срубит, будучи приведен в движение человеком.

На самом деле природа у Аристотеля имеет начало движения вне себя. Он правильно замечает,

что в отношении материи как материала для человеческой деятельности, «не сам же субстрат (материал.— А. Ч.) вызывает собственную перемену; ...не дерево и не медь — причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь — изваяние, а нечто другое есть причина изменения» (там же, 72). Но он так же, как и в случае с целевой причиной, переносит характеристики деятельности людей на мир, проявляя свойственный идеализму антропоморфизм. Это, конечно, философский антропоморфизм. Выше мы видели, как природе была приписана целенаправленность разумной человеческой деятельности. Сейчас же на природу распространяется положение о том, что искусственные предметы не сами себя делают, а производятся человеком как движущей причиной. «А искать эту причину — значит искать некое иное начало, [а именно]... то, откуда начало движения» (там же); «каким же образом что-то придет в движение, если не будет никакой причины, действующей в действительности? Ведь не материя же будет двигать самое себя...» (там же, 308). Человек не может считать себя знающим, утверждает Аристотель, пока он не определит начало движения: «А оно, начало, отличное от цели и противоположное ей» (там же, 102). Целевая причина отличается от движущей тем, что, говоря о первой, мы говорим о том, для чего что-либо происходит, а говоря о второй, мы говорим о том, откуда исходит причина движения происходящего.

В самой общей форме Аристотель определяет движение (кинэсис) через понятия «дюнамис», «энергия», «энтелехия»: «...я под движением разумею осуществление сущего в возможности как такового», «движение происходит тогда, когда имеет место само осуществление, и не прежде и не после»

(там же, 289). Философ добавляет, что понять это осуществление трудно, но вполне возможно.

Движение бывает только там, где есть материя: «Все, что изменяется, имеет материю...» (там же, 301). Там, где нет материи, нет и движения. Поэтому формы сами по себе неподвижны и неизменны. Там же, где замешана материя, только движение является причиной единства материи и формы.

Более подробно учение Аристотеля о движении будет рассмотрено в главе о физике Аристотеля. Здесь же мы отметим, что принципиальное, «философское» содержание этого учения состоит в утверждении, что движущее должно быть неподвижным. Аристотель упрекает тех философов, которые думали, что душа, в которой они видели причину движения тела живого организма, сама должна быть подвижной: «...они не видели такого движущего, которое само бы не двигалось» (35, 1, 376). В самом деле, Демокрит думал, что душа состоит из особенно подвижных атомов, подобных атомам огня, тогда как «вовсе нет необходимости, чтобы движущее само двигалось» (там же, 379). Аристотель различает движущееся, которое само по себе не может быть движущим себя, движущее, которое само при этом движется, и движущее как таковое, которое неподвижно: «...имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность», так что «движущееся должно чем-то приводиться в движение, а первое движущее — быть неподвижным само по себе...» (там же, 309; 312).

Таким первым источником движения, первопричиной является неподвижный перводвигатель. Если бы он сам двигался, то, согласно Аристотелю, по которому все, что движется, должно приводиться в движение чем-то иным, его бы что-то двигало, а

потому он не был бы перводвигателем. В этом перводвигателе нет ни материи, ни возможности, он вечен и является источником вечного движения.

Четыре первопричины. Подытожим аристотелевское учение о первопричинах выдержками из его сочинений:

«А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи...; другой причиной мы считаем материю, или субстрат... третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противолежащую последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» («Метафизика». — 35, 1, 70);

«Причиной называется... то содержимое вещи, из чего она возникает, например, медь — причина изваяния (статуи. — *А. Ч.*) и серебро — причина чаши, а также их роды суть причины; ...форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы — отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; ...то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя, например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; ...цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье» (там же, 146);

«Звуки речи у слогов, материал изделий, огонь, земля и все такого рода элементы тел, части целого, предпосылки для вывода — все они причины этих вещей в значении того, из чего эти вещи состоят; причем одни из них суть причины как субстрат (например, части), другие... суть бытия вещи (таковы целое, связь и форма). С другой

стороны, семя, врачеватель, советчик и вообще то, что действует,— все это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя. А остальные суть причины в смысле цели и блага для другого, ибо «то, ради чего» должно быть наилучшим и целью для другого...» (там же, 147);

«...Одно и то же имеет несколько причин, и притом [отнюдь] не по случайному совпадению; например, причинами статуи [окажутся] искусство ваяния и медь — и это не по отношению к чему-нибудь разному, а поскольку она статуя; только [причины эти] разного рода: одна как материя, другая же «откуда движение». Иногда [две вещи] могут быть причинами друг друга... но только не одинаковым образом...» («Физика». — 35, 3, 88);

«Буквы слогов, материал [различного рода] изделий, огонь и подобные элементы тел, так же как части целого и посылки заключений,— примеры причины «из чего»... другие же... суть бытия — целое, соединение, форма. А семя, врач, советчик и вообще то, что действует,— все это «откуда начало изменения, или покоя, или движения». Остальные же [суть причины] как цель и благо для другого, ибо «ради чего» обычно бывает наилучшим благом и целью для других [вещей]...» (там же).

В последней выдержке следует обратить внимание на то, что материей оказываются и посылки заключения, т. е. те две посылки, которые вместе с заключением составляют аристотелевский силлогизм. Это доказательство того, что Аристотель понимает материю широко, настолько широко, что туда входит и бестелесное (ведь силлогизм, будучи деятельностью ума, умозаключения, бестелесен, однако в нем есть «из чего», а тем самым и «материя»).

Все эти четыре причины — материальная, формальная, движущая и целевая — существуют самостоятельно, друг к другу не сводятся, они вечны: вообще «все причины должны быть вечными, особенно же эти...» («Метафизика». — 35, 1, 181—182).

Правда, не все имеет все четыре причины: так, неподвижные вещи не имеют ни целевой, ни движущей причины. Таковы, например, математические предметы. Кроме того, несмотря на то что все четыре причины в принципе несводимы друг к другу (иначе не было бы надобности говорить именно о четырех причинах, достаточно было бы двух или даже одной), «часто, однако, три из них сходятся к одной, ибо «что именно есть» и «ради чего» — одно и то же, а «откуда первое движение» — по виду одинаково с ними...» («Физика». — 35, 3, 96).

Таково учение Аристотеля о четырех причинах. Но у Аристотеля есть и другой вариант первопричин; иногда двумя причинами оказываются форма и лишенность формы, а о целевой или движущей причинах не говорится: «...начал имеется три: форма, лишенность [формы] и материя» («Метафизика». — 35, 1, 304). «Лишенность» (стерэсис) — не просто отрицание, это отсутствие чего-то определенного, отсутствие той или иной формы у субстрата, так что «лишенность есть в некотором отношении вид» («Физика». — 35, 3, 85). К этим трем причинам Аристотель также добавляет позднее движущую причину: «И то, что приводит в движение или в состояние покоя, [также] есть некоторое начало и сущность; так что... причин и начал — четыре», «они (начала.— А. Ч.) все одинаково материя, форма, лишенность формы и движущее...» («Метафизика». — 35, 1, 304; 306).

Итоги. Отметим еще раз, что у Аристотеля есть три варианта учения о сущности: 1) сущность есть отдельная, единичная вещь («сущность, или единичный предмет».— 35, 1, 187); 2) сущность есть род («для указания сути вещи более подходит род, чем видовое отличие».— 35, 2, 429); 3) сущность есть суть бытия вещи («сущность, или суть бытия вещи», а «суть бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов». — 35, 1, 70; 192), т. е. сущность есть вид, обозначение которого есть определение как единство рода и видового отличия.

Третий вариант понимания сущего у Аристотеля преобладает, и такое понимание приводит его к понятию формы, без которого аристотелевская философия немыслима.

Подытоживая учение Аристотеля о бытии (сущем) и небытии (не-сущем), обратим внимание на то, что сущее у Аристотеля настолько многообразно, разнообразно и многопланово, что включает в себя даже и не-сущее, но только в относительном смысле: не-сущее подчинено у Аристотеля сущему, сущее из не-сущего возникнуть не может.

Подытоживая учение Аристотеля о противоположностях, отметим, что аристотелевский закон запрещения противоречия вовсе не означает, что он беспросветный метафизик. Аристотель допускает, что одно и то же может сочетать в себе противоположности, но только в сфере возможного: «...в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в действительности нет» (там же, 135). В действительности может существовать лишь одна из противоположностей, там царит «или-или», а не «и-и», но нереализовавшаяся противоположность продолжает существовать в возможности и ждет своего часа, ведь

«никакая сущность... в чувственно воспринимаемом не остается той же...» (там же, 283).

Как же Аристотель ответил на поставленные им вопросы, о которых мы писали в начале главы? Он спрашивал, существуют ли какие-либо сущности отдельно от чувственно воспринимаемых, и ответил, что существуют — это перводвигатель, или «первая сущность», а также формы — «первые сущности». Отвечая на вопрос, имеется ли кроме материи другая причина, Аристотель насчитывает еще три причины, которые противостоят материи, — в перводвигателе материи нет, как нет ее во всем вечном и неподвижном.

В доказательство необходимости вечных и неизменных сущностей Аристотель приводит доводы: 1) без таких сущностей не будет никакого порядка («...каков же будет порядок, если нет ничего вечного, отдельно существующего и неизменного?» — 35, 1, 275); 2) если таких неизменных сущностей нет, то все будет преходяще («...сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то все преходяще». — Там же, 307). Для Аристотеля сущность не устойчивые во времени законы развития, а неподвижные образцы. Он не ценит категорию отношения, а ведь она бы вывела его к пониманию сущности как закона, как того, что именно и есть устойчивое в явлениях.

С наличием вечных и неподвижных, существующих отдельно от материи сущностей Аристотель связывает право на существование самой философии, причем на существование не наряду с физикой и математикой, а выше и первее их. Если бы в мире не было вечных и неподвижных сущностей, то философия, думает Аристотель, растворилась бы в физике как теоретической науке о природе — совокупности материальных подвижных и изменчи-

вых, физических сущностей. Ведь «чувственно воспринимаемые сущности составляют предмет учения о природе (ибо им свойственно движение), а с неподвижными имеет дело другая наука...» (там же, 300—301). Аристотель так различает физику, математику и «первую философию» (метафизику) по их предметам: «...учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (там же, 181). Не понимая сущность как закон, Аристотель не мог понять и того, что философия имеет своим предметом наиболее общие (в отличие от физических наук) законы развития природы, общества, человеческого мышления и поведения.

Теология. У Аристотеля «первая философия» как теоретическая, умозерцательная, наука о неподвижных, нематериальных и вечных (метафизических) сущностях оборачивается теологией. В представлении Аристотеля именно бог — самая первая сущность, «сущность вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей...» (22, 211). Именно в боге сходятся формальная, целевая и движущая причины. Нет в нем только материи. Поскольку материя — это возможность, то лишенный материи бог — чистая действительность и осуществленность, энтелехия. Вместе с тем Аристотель говорит, что «бог есть живое существо», что «жизнь, без сомнения, присуща ему...» (там же). Но под жизнью бога Аристотель понимает деятельность разума бога. Собственно говоря, бог и есть чистый деятельный разум, самодовлеющее, само на себе замкнутое мышление. Это разум, ко-

торый «мыслит сам себя... и мысль [его] есть мышление о мышлении» (там же, 215). В боге, поскольку в нем нет материи, предмет мысли и мысль о предмете совпадают: «Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли» (там же). Это совпадение субъекта с объектом — решающий признак абсолюта. Бог Аристотеля отделен от чувственного мира, ибо это для него предмет недостойный: «...лучше... не видеть иные вещи, нежели видеть [их]...» (там же). Бог Аристотеля — идеальный философ. Он мыслит самое божественное и самое ценное. Бог мыслит и формы бытия, и формы мысли. Он и онтолог и логик. Бог не подвергается изменению, ибо всякое изменение для Бога — к худшему. Божественное самомышление является также перводвигателем, который сам неподвижен. Так движет человеком предмет его мысли, желания и любви: «...есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении» (там же, 210). Бог также и высшая цель: «А что цель имеет место [и] в области неподвижного — это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она находится в этой области, а в первом — нет. Так вот, движет она, как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении [само]» (там же). Таким образом, бог побуждает все к движению как цель стремления и предмет мысли.

В целом представления Стагирита о боге весьма неконкретны, и, как замечает В. И. Ленин, фило-

соф «жалко выводит бога *против* материалиста Левкиппа и идеалиста Платона» (3, 29, 255).

Итак, бог — вместилище вечных бестелесных сущностей. Однако не это главное в учении Аристотеля. Говоря об аристотелевской идее бога, В. И. Ленин отмечает, что, «конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму» (3, 29, 255). Действительно, бог в системе Аристотеля чужд мирозданию. Он не творит мир, как демиург Платона. Аристотель — ученик Платона — с недоумением спрашивает: «Что это за существо, которое действует, взирая на идеи?» (22, 225). От платоновского Эроса как стремления всего живого к идеальному и к богу у Аристотеля остается лишь слабый отзвук, ибо бог как цель у него не раскрыт. Для нашего философа характерна внутренняя телеология: стремление к богу превращается в стремление всего живого к собственному благу и осуществленность этого стремления — энтелехия — совершается не в пустостороннем, как у Платона, а в реальном мире, который вовсе не превращается у Стагирита в платоновский «театр теней». Природа, по Аристотелю, существует реально, объективно и вечно, и в боге она повторяется слабо.

ВТОРАЯ ФИЛОСОФИЯ,
ИЛИ ФИЗИКА

Первая философия не единственная наука, изучающая сущее. Этим занимаются и другие науки. Но они, будучи «частными», исследуют ту или иную «часть его», «то или другое бытие», «какую-нибудь отдельную область» и «не дают никакого обоснования для сути предмета» (22, 58; 107). Таковы математика и физика, или «вторая философия».

Математика. Если первая философия рассматривает прежде всего и главным образом неподвижные и обособленные от материи предметы, первые сущности, формы, то «у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи» (там же, 108). Аристотель различает «общую математику» и геометрию и астрономию. Последние занимаются отдельными областями сущего, тогда как «общая математика имеет отношение ко всем...» (22, 108). Мысль об универсальности математики не получила, однако, развития у Аристотеля.

В центре внимания мыслителя не отдельная специальная математическая проблема вроде задачи на удвоение куба, а основной вопрос философии математики — вопрос о природе числа, который он формулирует так: «...если существуют математические предметы, они должны либо находиться в

чувственных вещах, как утверждают некоторые, либо быть отдельно от чувственных вещей (и это тоже некоторые говорят); а если они не существуют ни тем ни другим путем, тогда они либо [вообще] не существуют, либо существуют в ином смысле: таким образом, [в этом последнем случае] спорным у нас будет [уже] не то, существуют ли они, но — каким образом [они существуют]» (там же, 218—219). По мнению Стагирита, математические предметы не существуют ни отдельно от чувственных вещей, ни в самих чувственных вещах. Что касается первой возможности, то Аристотель говорит, «что предметы математики нельзя отделять от чувственных вещей, как это утверждают некоторые, и что начала вещей — не в них» (там же, 252). Этими словами заканчивается «Метафизика». Но математические предметы не существуют и в вещах. Они всего лишь определенные свойства физических вещей, абстрагируемые умом: «...[свойства же], неотделимые от тела, но с другой стороны, поскольку они не являются состояниями определенного тела и [берутся] в абстракции, [изучает] математик» (28, 8). Как отмечал В. И. Ленин, читая третью главу тринадцатой книги «Метафизики», Аристотель решает трудности, связанные с определением предмета математики, «превосходно, отчетливо, ясно, материалистически (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни)» (3, 29, 330).

При этом точка зрения Аристотеля — своего рода отрицание отрицания. Пифагорейцы не отделяли числа от вещей, а вещи — от чисел, они наивно их отождествляли, для чего геометризировали числа (зародыш аналитической геометрии); например, число 21 — это треугольник с длиной сторон в шесть единиц, телесных монад, ибо из стольких

монад можно сложить эту фигуру (если единицы заполняют ее сплошь). Впервые отделили числа от вещей Платон и его последователи — «академики» Спевсипп, Ксенократ и другие. Они превратили числа в самостоятельные сущности, первичные по отношению к вещам. В последний период своей деятельности Платон, как мы говорили, превращал в числа и сами идеи, и даже материю: «Материя, которая получает определения через идеи при образовании чувственных вещей и [определения] через единое при образовании идей: эта материя есть двойца (пара), большое и малое» (22, 30). Аристотель же вернул числа в вещи, но не по пифагорейски, не путем наивного отождествления того и другого: в вещах находятся не сами числа, а такие их свойства, которые путем абстрагирующей работы мышления становятся в человеческом сознании числами.

Предмет физики. Если первая философия изучает неподвижное и обособленное от материи, а математика — неподвижное и необособленное, обособляемое только мыслью, то физика изучает подвижное и не обособленное от материи, она «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]» (там же, 107—108). Физические сущности не могут существовать без материи так же, как, скажем, курносость не может существовать без носа. С другой стороны, физические сущности в отличие от математических, подобно метафизическим, существуют самостоятельно. Поэтому Аристотель и ставил физику на второе место после метафизики («Что же касается физики, то она также есть некоторая мудрость, но не первая». — Там же, 62) и говорил о

говоря, что все же «скорее форма является природой, чем материя», «форма есть природа» (там же, 25). Идеалистическое истолкование природы Аристотелем еще более отчетливо выражено в его учении о физической целесообразности.

Телеология в природе. Форма связана, как известно, с целью. Цель и источник движения — внешние причины, а форма и материя — внутренние. Цель — это форма, которая еще должна стать внутренне присущей вещи, форма — это цель, которая уже стала внутренне присущей вещи. Аристотель рассматривает природу органицистски: это как бы единый живой организм, где «одно возникает ради другого». Он утверждает, что «трудно решить, что препятствует природе производить не «ради чего» и не потому, что «так лучше», что «имеется причина «ради чего» в том, что возникает и существует по природе», так что «природными существами являются все те, которые, двигаясь непрерывно под воздействием какого-то начала в них самих, доходят до известной цели» (там же, 35; 36; 37). Правда, приводимые Аристотелем примеры касаются в основном лишь живой природы (как флоры, так и фауны) и характеризуют скорее целесообразность строения и деятельности особи как таковой, чем целесообразность взаимоотношений между особями одного и того же, а тем более разных видов. Но в принципе Аристотель все это допускает, как допускает он и целесообразность в отношениях между живой и неживой природой. Дождь, например, по его мнению, идет для того, чтобы рос хлеб. И не прав тот, кто думает, что данная цепь явлений самопроизвольна и означает лишь совпадения. Испарения не случайно поднимаются вверх и, охладившись, падают дождем. Не отрицая случайности и самопроизволь-

ности, Аристотель подчиняет их целесообразности, целевой причине.

Случайность и самопроизвольность. Назвав четыре причины, Аристотель беспокоится, не упустил ли он что-нибудь, ведь другие философы называют в числе причин также случай и самопроизвольность. У этих философов «сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок вселенную» (там же, 30). По-видимому, имеются в виду Левкипп и Демокрит. Стагириту известны и мнения, отрицающие случайность. При этом он ссылается на какое-то «древнее изречение» и на высказывания некоторых философов о том, что для всего, возникновение чего мы приписываем самопроизвольности и случаю, имеется определенная причина (здесь, по-видимому, Аристотель опять имеет в виду Левкиппа и Демокрита, но их учение не о возникновении мира, а о происходящем в мире).

Аристотель подчеркивает объективность случайности. Он ссылается при этом на обыденное сознание: «...все говорят, что одно возникает случайно, другое не случайно» (там же). Философ согласен с тем, что все имеет свою причину. Но причина причине — рознь. Есть «причина сама по себе» и есть «причина по совпадению», и «причина по себе есть нечто определенное, по совпадению — нечто неопределенное, так как в одном предмете может совпадать бесконечно многое» (там же, 31). Поэтому далеко не все существует необходимым образом. Аристотель выступает против того, что позже получило название «фатализм». Философ определяет случайное как «то, что, правда, бывает, но не всегда и не необходимым образом, а также и не в большинстве случаев» (22, 193). Признавая объективность случая, Аристотель вместе с тем подчиня-

ет его целевой причине. Случайность оборачивается у него непреднамеренностью. «...Непреднамеренность — это случайная причина в... группе целесообразного...» (там же). Когда что-то происходит по совпадению «с явлениями, возникающими ради чего-нибудь, тогда и говорят «самопроизвольно» («само собой») и «случайно»...» (25, 31). Поэтому «и случай и самопроизвольное... суть причины по совпадении для событий, не могущих возникать прямо и по большей части, и притом таких, которые могут возникнуть ради чего-нибудь», короче говоря, «случай есть причина побочным образом...» (там же. 32—33). Например, человек, которому должны, пришел бы ради получения денег, если бы знал, что может взыскать долг, но он пришел не ради этого, однако для него приход и получение денег совпали.

Итак, Аристотель не считает, что случайное и самопроизвольное — некая самостоятельная причина, достойная включения в список четырех первоначал сущего, а тем более заменяющая и вытесняющая если не все эти причины, то некоторые из них. Он говорит, что «ничто случайное (привходящее) не стоит впереди того, что берется в своей собственной природе... это применимо и к причинам. Если поэтому непреднамеренность и самодвижение выдвигаются как причина вселенной, то впереди их в качестве [такой] причины стоят разум и природа» (22, 194), или «самопроизвольное и случай есть нечто более второстепенное, чем разум и природа; таким образом, если даже в очень большой степени причиной устройства мира была самопроизвольность, необходимо все-таки, чтобы прежде разум и природа были причинами как многого другого, так и этой вселенной» (25, 34) *.

* Здесь надо отметить, что переводчик «Физики» В. П. Карпов переводит «тюхе» как «случайность», а «ауто-

Непреднамеренность и самопроизвольность. До сих пор о непреднамеренности и самопроизвольности говорилось как о чем-то едином. Теперь вслед за Аристотелем различим их.

Самопроизвольное — род, а случайное (непреднамеренное) — вид: все случайное в то же время самопроизвольно, а последнее не всегда случайно. Аристотель поясняет: «...мы говорим: «самопроизвольно» или «само собой» относительно событий, происходящих прямо ради чего-нибудь, когда они происходят не ради случившегося и причина лежит вне...» (там же, 33). Самопроизвольность свойственна и неодушевленным предметам, и живым существам, например детям, т. е. тем, кто, совершая целенаправленные действия, не обладает способностью выбора. Поэтому случайность — это нечто большее, чем самопроизвольность: мы говорим «случайно» о событиях, которые происходят как бы сами собой с существами, обладающими способностью выбора. Таким образом, «случай есть причина по совпадению для событий, происходящих по предварительному выбору цели» (там же, 32).

Необходимость. В аристотелевском словаре философских терминов о необходимости говорится в трех значениях: это 1) условие, без которого невозможна жизнь или благо; 2) насильственное принуждение, идущее вразрез с естественным влечением; 3) то, что не может быть иначе. Последнее определение включает в себя два первых. Раз-

матон» — как «самопроизвольность», а переводчик «Метафизики» А. В. Кубицкий — соответственно «непреднамеренность» и «самодвижение». «Непреднамеренность» лучше, как нам кажется, передает связь случайности с целесообразностью, без этой связи трактовка случайности Аристотелем не может быть понята.

новидностью того, что не может быть иначе, Аристотель считал логическую необходимость — доказательство. В полном смысле необходимы только «вечные и неподвижные вещи». В «Физике» при истолковании необходимости философ колеблется между материализмом и идеализмом. Он говорит, что «в явлениях природы необходимость есть так называемая материя и ее движения» (там же, 39). Эту материальную необходимость он противопоставляет целесообразности, связывая последнюю с понятием: «...необходимость заключена в материи, а «ради чего» — в понятии», которому присуща также своя необходимость: «Может быть, и в самом понятии имеет место необходимость» (там же, 38; 39).

Дело физика. Казалось бы, для физика наибольшее значение должны иметь материальная и движущая причины, поскольку физическая сущность вещественна и подвижна. Однако Аристотель polemизирует с теми, кто, исходя из того, что говорили древние (например, Эмпедокл и Демокрит), думают, что «дело физика — материя». Стагирит считает, что физик, изучая природу, должен искать в ней все четыре причины: «...физику надлежит знать обо всех (причинах.— А. Ч.) и, сводя вопрос «почему» на каждую из них — материю, форму, движущее начало и цель,— он ответит как физик» (там же, 34). Более того, физик должен отдавать предпочтение целевой причине перед материальной, он говорит об обеих, но «больше же о причине «ради чего», ибо она является причиной определенной материи, а не материя причиной определенной цели» (там же, 39). Телеология лежит у Аристотеля и в основе определения движения как изменения вообще. Об определении движения как изменения вообще говорилось выше.

Виды изменения (движения). Аристотель говорит, что «все изменяющееся изменяется всегда или в отношении сущности, или количества, или качества, или места» (там же, 40—41). С другой стороны, «не существует движения ни сущности, ни отношения, ни действия и страдания, остается только движение в отношении качества, количества и места...» (там же, 92). Дело в том, что в случае качества, количества и места все имеет противоположность себе (хорошее — плохое, большое — малое, дальнее — близкое), в остальных же случаях его нет. Что касается сущности, то в III книге «Физики» движение в отношении ее признается, а в V — нет. При этом в III книге движение в отношении сущности понимается как переход от наличия у предмета формы к ее лишенности у него и наоборот, а в книге V сказано, что «для категории сущности нет движения, так как ничто существующее ей не противоположно...» (там же, 91). Так как проблема оформления и утраты формы, т. е. вопрос об отношении формы и материи, относится к первой философии, то мы его здесь оставим в стороне и займемся другими тремя бесспорными видами движения. «Движение в отношении качества, — пишет философ, — мы назовем качественным изменением; это наименование является общим для обеих противоположностей... Движение в отношении количества не имеет общего названия, в частности же рост и убыль... Движение в отношении места не имеет ни общего, ни частного названия; назовем его перемещением...» (там же, 92). Аристотель при этом подчеркивает, что качественное изменение — это изменение в пределах одной и той же формы.

Бесконечное. Большое внимание Аристотель уделяет проблеме бесконечного. Он указывает пять

оснований, исходя из которых люди приходят к идее бесконечного: «...из времени (ибо оно бесконечно), из разделения величин (ведь и математики пользуются бесконечным); далее, что только таким образом не иссякнут возникновение и уничтожение, если будет бесконечное, откуда берется возникающее. Далее, из того, что конечное всегда граничит с чем-нибудь, так что необходимо, чтобы не было никакого предела, раз необходимо, чтобы одно всегда граничило с другим. Но больше всего и главнее всего — что доставляет для всех затруднение — на том основании, что мышление не останавливается...» (там же, 46). Проблема бесконечного, таким образом, выходит за пределы физики, ибо бесконечное существует и в области математики, и в области мысли. Поэтому «может ли находиться бесконечное в вещах математических, и в мыслимых, и не имеющих величины — это относится к общему исследованию вопроса», — говорит Аристотель в «Физике» (там же, 48).

Такого общего исследования проблемы бесконечного мы в «Физике» не находим. Аристотель подчеркивает, что здесь ведется рассмотрение чувственных предметов, обладающих величиной, движением и существующих во времени. А «так как наука о природе имеет дело с величинами, движением и временем, каждое из которых необходимо должно быть или бесконечным, или конечным... то будет уместно, ведя исследование о природе, рассмотреть вопрос о бесконечном, существует оно или нет и, если существует, что оно такое» (там же, 45), поэтому теоретическое рассмотрение бесконечного является вполне подходящим для физики. Однако и в «Физике» Аристотель все-таки выходит за пределы собственно физического аспекта проблемы. Он говорит не только о величине, но

и о числе, а это уже математическая сторона бесконечного.

Аристотель подчеркивает трудность проблемы бесконечного, так как «много невозможного следует и за отрицанием его существования, и за признанием» (там же, 47). Говоря о бесконечном, нужно выяснить, является ли бесконечное началом (ведь так думали некоторые философы), или сущностью, или же свойством, акциденцией сущности. Ведь пифагорейцы и Платон видели в бесконечном сущность, а физики, полагая, что бесконечное имеет носителя (воду, воздух и т. п.), видели в нем свойство, акциденцию, т. е. вопрос состоит в том, существует ли бесконечность, или бесконечное. Далее, бесконечное — это то, что в принципе по своей природе «непроходимо», но под бесконечным можно понимать и то, что, «будучи проходимо по природе, в действительности не имеет конца прохождения или предела» (там же). Для физика же необходимо выяснить прежде всего вопрос: «Может или не может... существовать бесконечное чувственно воспринимаемое тело?» (там же, 49). Такое бесконечное Аристотель называет действительным, актуальным. Как видим, философ, говоря о бесконечном, применяет свой излюбленный методологический прием: рассматривает предмет в двух аспектах — в возможности и в действительности. Это означает, что нужно говорить и об актуально бесконечном, и о потенциально бесконечном.

Итак, существует ли актуально бесконечное, т. е. существует ли пространственно бесконечное чувственно воспринимаемое тело? На этот вопрос следует отрицательный ответ: «...бесконечное тело не существует актуально...» (там же, 51), а так как с телом связана величина, то отрицается и актуально бесконечная величина. То, что «немыслимо бес-

конечному существовать как актуальное», доказываемая многими аргументами. Отметим лишь один из них: если бы существовало бесконечное по величине физическое тело, то «любая часть, взятая от него, будет бесконечным» (там же, 47) (как часть воздуха — воздух, так и часть бесконечного — бесконечное). Но отрицание актуальной бесконечности не означает у Аристотеля отрицания бесконечности вообще, ибо «много невозможного получается, если не признать бесконечности вообще» (там же, 51): тогда и для времени будет какое-то начало и конец, и величины не будут делимы, и число не будет бесконечным. Так что, делает вывод Аристотель, «в известном отношении бесконечное существует, в другом нет» (там же). Бесконечность существует потенциально. Так существует прежде всего величина. «Что величина не может быть бесконечной актуально, об этом уже сказано, но путем деления она существовать может... остается, таким образом, бесконечное в потенции» (там же, 51—52). Но эта потенция не потенция статуи, которая может стать и действительностью. Потенциально бесконечное никогда не может стать актуально бесконечным, «бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, и взятое всегда будет конечным, но всегда разным и разным» (там же, 52). Бесконечное Аристотель принимает как процесс.

Стагирит различает бесконечное величины и числа. Величина чувственно воспринимаема, число мыслимо. Число — это множество. Мысль всегда можно обратить в направлении к большему множеству. Но по отношению к величине мысль бессильна, ибо величина — это то, что присуще чувственному телу, которое мыслью не создается. Число имеет предел в направлении к наименьшему (не

может быть числа меньше единицы), но не в направлении к наибольшему. Величина же имеет предел в направлении к наибольшему, но не в направлении к наименьшему. В направлении к большему число всегда превосходит любое множество единиц, величина же в направлении к меньшему превосходит все своей малостью. Итак, величина всегда есть нечто чувственно воспринимаемое, она неотделима от чувственных предметов, она непрерывна; непрерывное же делится до бесконечности, точнее, непрерывное бесконечно делится, а в направлении к большему бесконечной величины нет, ибо тогда было бы актуально бесконечное. Итак, «величина не может быть бесконечной актуально... но путем разделения она существовать может» (там же, 51—52).

Аристотель противопоставляет бесконечное целому и законченному. Поскольку бесконечное есть процесс, то оно всегда незаконченно. Не может быть бесконечного числа, а может быть число больше данного. Бесконечное число нельзя счислить. Если бы оно было счислимым, то можно было бы пройти до конца и бесконечность. Целое и законченное — это то, вне чего ничего нет. Аристотель дает диалектическое, процессуальное понимание бесконечности: «...то, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть бесконечное» (там же, 53). Таким образом, бесконечное — это лишенность целостности, это материя, оно не объемлет, а объемлемо формой — оно непознаваемо и неопределенно (см. там же, 54).

Выводы Аристотеля. Анализируя те пять оснований, исходя из которых люди приходят к идее бесконечности, философ делает следующие выводы: 1) время действительно бесконечно. Но лишь в смысле прибавления все нового при исчезновении старого, смене, т. е. время бесконечно, как

всегда иное. Как говорилось выше, взятое всегда будет конечным, но всегда разным и разным. То, что ушло в прошлое, исчезло, прибавляется все новое время и тут же исчезает в прошлом. 2) Что касается разделения величин, то в данном случае есть только потенциальная бесконечность, в этом смысле и время бесконечно, поскольку оно есть величина. Все величины бесконечны в смысле неисчерпаемости их деления, но это не делает их, как думал Зенон, бесконечно большими величинами (т. е. Аристотель подходит к мысли, что бесконечная сумма бесконечно малых величин есть конечная величина). 3) Источнику возникновения для того, чтобы не иссякнуть, не обязательно быть бесконечным. Он может быть неиссякаемым и в то же время конечным, для этого достаточно круговорота, когда возникшее, погибая, дает начало новому возникновению. 4) Не всякое ограничение тела предполагает наличие чего-либо за его пределами, и это, следовательно, не доказывает существования бесконечности, в данном случае — актуально бесконечного пространственного тела. 5) Наконец, не все то, что мыслимо, есть в действительности, и, хотя мы можем мыслить бесконечное число как не имеющее предела в направлении к наибольшему, это не значит, что бесконечное существует в действительности.

Место. Вспомним четвертый аргумент в пользу существования бесконечного: конечное всегда граничит с чем-либо, так что необходимо, чтобы не было никакого предела, раз необходимо, чтобы оно всегда граничило с другим. Но, возражает Аристотель, о границе можно говорить двояко: это и граница самого тела, и граница объемлющего тела. Что мы назовем местом? Местом нельзя назвать границу самого тела, его форму (внешнюю), ибо фор-

ма тела, его внешняя граница, от него неотделима, а место отделимо, ведь предмет, не изменяя своей формы, перемещается в пространстве, т. е. изменяет свое место. Место есть граница объемлющего тела: «...место есть первое, объемлющее каждое тело...» (25, 59). Применительно ко Вселенной это означает, что она не имеет места, она нигде не находится, ибо ее ничто не объемлет, у нее нет границы объемлющего тела. Поэтому мы можем мыслить ее границу, не мысля того, что находится за ее пределами. Бессмысленно говорить о том, что находится за пределами Вселенной, о ее месте в этом запредельном. Так что можно иметь границу и быть нигде и ни в чем. В свете этого Аристотель решает апорию Зенона, которая гласит, что если тело находится в пространстве, то и пространство должно быть в своем пространстве, и так до бесконечности. Аристотель возражает Зенону, говоря, что это верно лишь в том смысле, что тело, которое является местом для заключенного в нем тела, объемля его, само может быть в каком-то месте. Но это только в том случае, если и это объемлющее тело в свою очередь чем-то объемлемо (пример — наши «матрешки»). Но бесконечности здесь нет. В конце концов получается конечное тело, которое ничем не объемлется. Оно вне места. И оно не требует запредельного.

Пустота. Существует ли пустота, т. е. место, в котором ничего нет? Многие, отмечает Аристотель, считают необходимым допустить существование пустоты, раз есть движение (атомисты); те же, кто отрицает пустоту, приходят и к отрицанию движения (Мелисс). Те и другие не правы: движение есть, но пустоты нет. Для движения нет необходимости в пустоте; все движется в круговороте, уступая друг другу место. Не говорит о суще-

ствовании пустоты и уплотнение, ведь оно возможно и вследствие вытеснения того, что разделяло частицы в редком. Вообще говоря, плотное и редкое — одно и то же, ибо материя их едина. С другой стороны, признание пустоты, утверждает Аристотель, порождает массу трудностей. Ведь в пустоте нет ни верха, ни низа, нет оснований для движения тела в ту, а не в другую сторону, а следовательно, нет «движения по природе», т. е. движения тела в свое «естественное место». Но все эти трудности на самом деле мнимые, они связаны с ложными представлениями Аристотеля о природе. Стагирит, конечно, неправильно учил, что есть «естественные места» и движения «по природе» (все легкое и огонь стремятся вверх, потому что там их «естественные места», а тяжелое и земля — вниз, потому что их «естественные места» внизу; поэтому Земля находится в центре космоса), а также движения «против природы», т. е. насильственные движения, когда тела выводятся из своего «естественного места» (например, когда мы поднимаем тяжелое тело). Здесь, конечно, можно при желании увидеть предвосхищение идеи о потенциальной энергии и даже общей теории относительности Эйнштейна (как делают неотомисты, стремящиеся реабилитировать Фому Аквинского, а тем самым и Аристотеля). Но все это было бы модернизацией. В действительности же учение Аристотеля о естественных и насильственных движениях и естественных местах надолго затормозило развитие физической мысли.

Время. Движение связано не только с пространством, но и с временем. Аристотель много внимания уделяет философии времени. Он подчеркивает трудность проблемы. В каком смысле время существует? Да и существует ли оно? «Что время

или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, — говорится в «Физике», — можно предположить на основании следующего. Одна часть его была и уже не существует, другая — в будущем, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если она только существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы и ее части, или все, или некоторые, а у времени, которое делимо, одни части уже прошли, другие только будут, и ничто не существует» (там же, 76).

Аристотель рассматривает время через движение. Время не есть движение, но оно не существует без движения и изменения. Поэтому вечные сущности (бог, формы как таковые) — вне времени. Во времени находится «все гибнущее и возникающее, и вообще все вещи, которые иногда существуют, иногда нет, должны находиться во времени...» (там же, 83). Время не есть движение, потому что движения идут одни быстрее, другие медленнее, время же течет везде равномерно. «Время — мера движения». Но и само время измеряется движением. Но мерой времени является не всякое движение, а лишь равномерное круговое движение небесной сферы, «круг времени». Но там, где есть мера, есть и число. Поэтому время есть число непрерывного движения, «время не есть движение, а является им постольку, поскольку движение имеет число» (там же, 78—79). Следовательно, оно считаемо. Но считаемого нет без считающего. «Если же по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может

существовать время...» (там же, 86). Остается неясным, что это за душа? Ведь у Аристотеля нет души космоса, как у Платона. Стагирит далее правильно замечает, что время — причина возникновения и гибели лишь по совпадению, само же оно ничего не производит и не губит, но все возникает и погибает во времени.

Проблема настоящего времени. Диалектика времени достигает у Аристотеля своей кульминации в проблеме «теперь», т. е. настоящего времени. Здесь Аристотель поднимается до высот диалектики и чуть ли не уподобляется Гераклиту, изменяя своей логике. Является ли «теперь» частью времени? Всегда ли «теперь» одинаково, тождественно себе, или оно всякий раз разное? Связывает ли «теперь» прошлое и будущее или же разделяет их? Делимо ли «теперь»? Есть ли в «теперь» движение? А если нет движения, то есть ли в нем покой? Куда исчезает «теперь»? И вообще что такое «теперь»?

«Теперь», говорит Аристотель, это не часть времени, ибо частью измеряется целое, но «теперь» не измеряет время, и время не слагается из «теперь». «Теперь» — это «крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого...» (там же, 108). «Теперь» — это граница. Оно и связывает прошлое и будущее, и разделяет их, но разделяет потенциально. Поскольку «теперь» разделяет, оно иное, разное; поскольку связывает, оно всегда тождественно самому себе. «Время и непрерывно через «теперь», и разделяется «теперь»...» (там же, 79—80). «Теперь» неделимо. Если бы оно было делимо, рассуждает Аристотель, то в будущем была бы часть прошедшего, а в прошедшем — часть будущего, ибо там, где пройдет раздел, и будет гра-

ница прошедшего и будущего. Наконец, в «теперь» нет ни движения, ни покоя, ибо в нем нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело находится в одном и том же состоянии и теперь и прежде; по одному же моменту мы судить не можем, движется тело или покоится, ибо оно там ни движется, ни покоится. С этой точки зрения Аристотель опровергает апорию Зенона «Стрела».

Аристотель об апориях Зенона. Апории Зенона, касающиеся движения, нам как раз и известны только от Аристотеля из его «Физики», где он их формулирует и опровергает. Первую апорию Зенона — «Дихотомия» («Разрубание надвое») — Аристотель формулирует так: «...перемещающееся тело должно прежде дойти до половины, чем до конца...» (там же, 119), т. е. сначала до половины, потом до половины половины и т. д. Суть этой апории в утверждении, что движение невозможно, ибодвигающееся тело должно коснуться бесконечного множества точек в конечное время. Согласно же Аристотелю, время так же интенсивно бесконечно (через деление), как и пространство, поэтому, так же как траектория тела в пространстве распадается при бесконечном (в возможности, разумеется) делении на бесконечное число частей, так и время распадается на бесконечное число моментов, а потому «бесконечного в количественном отношении (т. е. актуально бесконечного.— А. Ч.) нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного, согласно делению (т. е. потенциально бесконечного.— А. Ч.),— возможно, так как само время в этом смысле бесконечно» (там же, 107).

Вторую апорию — «Ахиллес» — Аристотель излагает следующим образом: «...существо более медленное в беге никогда не будет настигнуто самым быстрым, ибо преследующему необходимо

раньше прийти в место, откуда уже двинулось убегающее, так что более медленное всегда имеет некоторое преимущество» (там же, 119—120). Аристотель считает, что это доказательство основывается на дихотомии, т. е. на делении, но не на равные половины, и опровергается, как и первое, ибо ограниченное расстояние может быть пройдено за конечное время, хотя оно и делится на все убывающие части (но ведь и время так же делится).

Третья апория — «Стрела» («Летящая стрела стоит неподвижно») — основывается на представлении о том, что время слагается из «теперь», а в «теперь» двигающееся тело неподвижно. Но время, возражает Аристотель, не слагается из «теперь», а в «теперь» нет ни движения, ни покоя. Наконец, четвертую апорию — «Стадион» — Аристотель опровергает, показывая, что мнение Зенона, будто тело тратит равное время на то, чтобы пройти мимо покоящегося и движущегося навстречу ему тела, так что получается, что часть времени равна его целому, нелепо, ибо Зенон не учитывает, что происходит сложение скоростей.

Вечность движения. В VIII книге «Физики» Аристотель доказывает вечность движения. Он полемизирует с Анаксагором и Эмпедоклом, первый из которых утверждал, что вначале все было неподвижно, потом ум привел первоначальную смесь частиц в движение, а второй учил, что в интервалах между господством то любви, то вражды царит покой. Аристотель полемизирует и с теми, кто отрицает движение вообще. Правда, что касается последних, он не удостаивает их особым вниманием. Утверждать, что все покоится, оставив в стороне свидетельства чувств, — это, по его мнению, «немощь мысли» (25, 142). Дело физика — исходить из природы. Поэтому более основательно

Аристотель спорит с теми, кто допускает движение, но утверждает, что оно не вечно. Аристотель доказывает, что это неверно, потому что противоречиво. Движение предполагает наличие движущихся предметов. Если движение возникло, то или предметы возникли, или они были, не двигаясь. То и другое невозможно, ибо для возникновения предметов нужно движение, и тогда получается, что движение было раньше движения; если же они покоились, то и покой должен иметь причину, ибо покой—отсутствие движения. Кроме того, если движение имело начало во времени, то не ясно, почему оно началось именно в это время, а не в другое.

Вечность времени. Если многие допускали, что движение возникло, то время все, кроме Платона, считали вечным. И оно действительно вечно, ибо время не существует и не мыслится без «теперь», а «теперь» есть середина, а потому нужно, чтобы время было с обеих сторон, значит, до любого настоящего всегда есть прошлое. Но если вечно время, то вечно и движение, ибо время есть известное свойство движения.

Физическая догма Аристотеля. Странники положения о том, что движение существовало не всегда, выдвигают три аргумента: 1) всякое изменение конечно; 2) покоящееся поздно или рано приходит в движение и наоборот; 3) живое существо то движется, то нет. Первое, считает он, верно. Второе не есть довод. Третье неверно, ибо в живом существе всегда что-то движется. Живое существо приводится в конечном счете в движение окружающей средой. Если бы это было не так, то по закону соответствия микрокосмоса и макрокосмоса космос обладал бы самодвижением. А этого нет. Следовательно, и макрокосмос приводится в

движение извне. «Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь» (там же, 124) — это догма Аристотеля. Все движущееся подвижно. Мир в целом приводится в движение неким перводвигателем, который сам неподвижен, ибо в противном случае был бы первоперводвигатель. Но перводвигатель единствен, ибо, по мнению Аристотеля, все по мере возможности следует объяснять исходя из наименьшего числа причин. Перводвигатель движет круговым движением, ибо только оно едино, бесконечно, непрерывно и совершенно. А перводвигатель не имеет ни частей, ни величины. Это бог.

Социальная природа физической догмы Аристотеля. Учение о неподвижном перводвигателе делает физику Аристотеля в большой мере догматичной. Так, чтобы сохранить эту идею, философ отрицает взаимодействие как источник движения: «Если каждая из двух частей будет двигать другую, тогда не будет первого двигателя» (там же, 152). Происхождение этой идеи ненаучное. Ее аналог — в современном Аристотелю рабовладельческом обществе. Неподвижный, но все приводящий в движение перводвигатель — господин, само существование которого заставляет раба трудиться.

Космология Аристотеля. Учение о вечности Вселенной оборачивается у Аристотеля учением о ее изменчивости. У Аристотеля почти нет космогонии. Космология Аристотеля была ненаучна даже для его времени: ведь до Аристотеля пифагореец Филолай учил о движении Земли в мировом пространстве, атомистические материалисты Левкипп и Демокрит — о пространственно-временной бесконечности Вселенной и о бесчисленности миров в ней. По Аристотелю же, Земля неподвижна и пребывает в центре пространственно-конечной Вселен-

ной. Земля и космос шарообразны. Аристотель делит Вселенную (космос) на две части: на подлунный и на лунно-надлунный миры. Они вещественно различны. Учение Аристотеля о строении вещества также было архаичным для его времени. Он не оценил и не принял теорию Левкиппа и Демокрита об атомарном строении вещества и увековечил закрывающую путь к более глубокому изучению строения вещества теорию четырех стихий. Однако из земли, воды, воздуха и огня состоит лишь подлунный мир. Лунно-надлунный мир состоит из пятого элемента.

В сочинении «О небе» Аристотель, как он сам говорит, отчасти доказывает (так ему кажется), отчасти постулирует (предполагает) бытие пятого элемента. Он исходит из своего представления о видах пространственного движения (перемещения). Все перемещения слагаются, по Аристотелю, из прямолинейных и круговых как из простейших. Прямолинейными движениями перемещаются «по природе»: вверх — огонь и вниз — земля. Но что же движется по природе круговым движением? Ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь так двигаться не могут. Остается предположить бытие особого элемента, незнакомого на Земле. Это эфир, о котором говорил еще Гомер. Эфир не имеет ни тяжести, ни легкости. Он вечен, неуничтожим, не подвержен ни росту, ни качественному изменению, это «некая телесная субстанция, отличная от здешних веществ, более божественная, чем они все, и первичная по отношению к ним всем» (35, 3, 268). Эфир не смешивается с остальными четырьмя элементами (стихиями).

В подлунном мире элементы переходят друг в друга. Там происходят изменения. На небе же никаких перемен нет! Аристотель ссылается на исто-

рию: «...согласно (историческим) преданиям, передававшимся из поколения в поколение, ни во всем высочайшем Небе, ни в какой-либо из его частей за все прошедшее время не наблюдалось никаких изменений» (35, 3, 271).

Согласно Аристотелю, эфирное Небо вращается вокруг Земли. Отсюда логично вытекает вывод о конечности Вселенной в пространстве. Пространственная конечность космоса следует и из предположения существования «естественных мест», куда тела двигаются «по природе». Но таких мест не может быть в бесконечном пространстве, там ведь «нет ни центра, ни края, ни верха, ни низа...» (35, 1, 285).

Вне конечного и замкнутого космоса нет ни места, ни пустоты, ни времени. Но это не значит, что за пределами космоса ничего нет. Там есть то, что существует не в пространстве, то, что не старится временем, то, что обладает «самой счастливой и предельно самодовлеющей жизнью» (35, 1, 293),— это бог, в понимании Аристотеля — неподвижный перводвигатель и само себя мыслящее мышление.

Ненаучность метода Аристотеля. Аристотель считал, что физика должна быть чисто умозрительной дисциплиной. Метод физики Аристотеля — аналитический. Философ расчленяет стихийно сложившиеся представления и понятия о природе, движении, времени, пространстве, случайности, необходимости и т. д. Анализ Аристотеля глубокомыслен. Он находит в этих понятиях и представлениях разные смыслы и противоречия. Он выявляет их рациональный смысл, формулирует проблемы, находит в них противоречия, иногда даже находит их решение. Но решения эти никогда не подкрепляются экспериментом. Физика Аристоте-

ля совершенно оторвана от деятельности. У него нет и намека на экспериментальный метод. Правда, иногда Аристотель признает, что «убедиться в этом можно путем индукции», но он нигде не пытается проверить свои гипотезы, поэтому его положения остаются все же на уровне антиномий, противоречивых гипотез. У Аристотеля нет того восхождения от частного к общему и обратного нисхождения, которые мы находим у родоначальника опытной науки Нового времени Фрэнсиса Бэкона, который самым названием главного своего труда «Новый Органон» подчеркивал отличие своего метода от аристотелевского.

Физика Аристотеля не всегда была на вершине физики его времени. Стагирит не принял ни догадки пифагорейца Филолая о том, что Земля — не центр мира, ни атомизма Левкиппа — Демокрита, он остался на позициях геоцентризма (на два тысячелетия утвердив его) и архаического представления о веществе как совокупности четырех стихий, состоящих в свою очередь из комбинаций сухого, холодного, влажного, горячего (вода — влажное и холодное, земля — сухое и холодное, воздух — влажное и горячее, огонь — сухое и горячее). Физика Аристотеля подчинена его метафизике, телеологии и теологии. Но все же в активе физики Аристотеля были и немаловажные моменты — учение о вечности и несотворенности материи, движения и мира.

БИОЛОГИЯ
И ПСИХОЛОГИЯ

Аристотель был основателем биологии как науки. Он организовал в своей школе изучение живой природы. В результате появилась, по-видимому, коллективная «История животных», а также «О частях животных», «Движение животных» и «О происхождении животных» — сочинения, связываемые с именем самого Аристотеля.

Биология. В первой книге* «О частях животных» Аристотель утверждает, что живая природа представляет не менее ценный для научного исследования предмет, чем небесные тела, несмотря на то, что первая преходяща, а вторые (как, конечно, совершенно неправильно представлялось Аристотелю) не подвержены возникновению и гибели. Сравнивая астрономию и биологию, Аристотель говорит, что «и то, и другое исследование имеет свою прелесть» (26, 49), но небесные тела даются нам в непосредственном ощущении в гораздо меньшей степени, чем окружающий растительно-животный мир. О животных и растениях «мы имеем большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними» (там же) и находимся в природном с ними родстве. Изучение живого, замечает фи-

* Эта книга, по-видимому, была методологическим введением в «Историю животных», а в «О частях животных» попала случайно.

лософ, не всегда приятно, порой «нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как-то: на кровь, кости, жилы и подобные части» (там же, 51). Тем не менее в самом Аристотеле побеждает ученый, для которого высшее наслаждение — в познании независимо от того, каков предмет познания: приятен он непосредственному чувству человека или, напротив, противен, «ибо наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувства, создавшая их природа доставляет все-таки невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе» (там же, 50). Поэтому изучение живой природы не является низким делом и надо подходить к нему «без всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное» (там же). Аристотель удивляется тому, что созерцание искусственных изображений произведений природы нам более по вкусу, чем созерцание самих этих произведений, тогда как в первом случае мы не можем познать причины этих произведений природы, а во втором можем, ибо мы имеем перед собой не мертвые их изображения, а их самих. Такое положение вещей Аристотель называет «странным и противоречащим рассудку». Мыслитель подчеркивает, что при изучении произведений природы надо по мере возможности стараться ничего не упускать: «...не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления...» (там же). Аристотель вспоминает слова, с которыми обратился Гераклит к прибывшим к нему чужеземцам, когда они замешкались на пороге, удивленные тем, что застали философа греющим у очага своей жалкой хижины. Видя их замешатель-

ство, Гераклит сказал, что «и здесь существуют боги» (там же, 50). По Аристотелю же, эти слова относятся ко всем, пусть самым незначительным, проявлениям живой природы, так что червяк не менее божествен, чем Сириус. Аристотель, конечно, прав: самые, казалось бы, незначительные, ничтожные живые организмы играют порой роль куда более важную, чем звезды.

Телеология. Однако Аристотель находит природное и прекрасное не в материи, из которой состоят живые существа (она-то как раз и вызывает отвращение), а в той целесообразности, которая присутствует во всех без исключения произведениях живой природы, причем в них ««ради чего» и прекрасное проявляется в еще большей мере, чем в произведениях искусства» (там же, 35). Целесообразно не только строение растений и животных, но и их деятельность. Они достигают зрелости, проходят через различные стадии роста и развития и воспроизводят себя в потомстве. В этом процессе осуществляются определенные намерения природы, например цель и намерение желудя состоят в том, чтобы стать хорошим дубом. В целом представления Аристотеля верны. Живые существа действительно устроены целесообразно, т. е. так, что все их части и функции подчинены одному: сохранению индивида путем его постоянного взаимодействия и обмена веществом с окружающей средой. Однако ссылки на целесообразность в подавляющем большинстве подменяют у Аристотеля научное исследование и служат идеализму, из факта целесообразности живой природы делается вывод о наличии в мироздании сверхъестественного творца, дающего «разумное основание» для всего сущего — его творения. Биология превращается в телеологию, а телеология — в теологию.

Определение жизни. Хотя принцип целесообразности Аристотель как будто бы распространяет на все мироздание, он не гилозоист. Как он пишет в произведении «О душе», «из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет»; жизнью он называет «всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом...» (35, 1, 394).

Происхождение жизни. В вопросе о происхождении жизни Аристотель придерживался теории самопроизвольного зарождения. Не только насекомые, но и такие животные, как рыбы, моллюски, черви и т. п., могут, по его мнению, возникать из морского ила и гниющего вещества. Остальные же животные возникают из семени животных одного с ними вида. Благодаря авторитету Аристотеля мысль о самопроизвольном зарождении простейших животных привилась и настолько укоренилась в науке, что биологам даже в прошлом веке приходилось доказывать на опытах, что жизнь всегда происходит из яйца.

Классификация животных. В биологии Аристотель является отцом зоологии, а не ботаники (отцом которой был Теофраст). В биологических (точнее — зоологических) работах Аристотеля упомянуто и описано более пятисот видов животных — цифра для того времени громадная. В центре внимания Аристотеля вид, а не особь и не род, ибо для мыслителя реально существует только вид, тогда как отдельные особи менее реальны либо наделены несущественными, привходящими отличиями, имеющими начало в материи и случае, а род и вовсе не существует реально. Это абстракция, содержащая в себе совокупность существенных признаков, присущих всем видам данного рода*.

* Это соответствует пониманию Аристотелем сущности как минимально общего.

стотелю принадлежит первая в истории науки классификация и систематизация животных. Он делит их на два больших класса: животные с кровью и животные без крови (первые приблизительно соответствуют позвоночным, вторые — безпозвоночным). Далее животные с кровью подразделяются на пять высших родов: живородящие четвероногие с волосами (млекопитающие); яйцеродящие четвероногие, иногда безногие, со щитками на коже (рептилии); яйцеродящие двуногие с перьями, летающие (птицы); живородящие безногие, живут в воде, дышат легкими (киты); яйцеродящие (иногда живородящие) безногие с чешуей или гладкой кожей, живут в воде, дышат жабрами (рыбы). Животные без крови делятся Аристотелем на четыре рода, которые приблизительно соответствуют головоногим, ракообразным, моллюскам, насекомым. Медуз, актиний, морских звезд и губок Аристотель поставил посередине — между животными и растениями. Позднее их называли зоофитами.

Лестница существ. В произведении «О частях животных» Аристотель пишет, что «природа переходит непрерывно от тел неодушевленных к животным через посредство тех, которые живут, но не являются животными...» (26, 137). Более развернутое изложение этого принципа, известного затем в биологии под названием «ступенеобразного расположения существ», или «лестницы существ»*, мы находим в «Истории животных», где сказано, что «природа постепенно переходит от предметов неодушевленных к животным, так что вследствие непрерывности скрывается граница их.

* Этот термин в XVIII в. ввел в употребление швейцарский натуралист Ш. Бонне.

Ибо за родом неодушевленных тел следует прежде всего род растений, и из них одно отличается от другого тем, что кажется более причастным жизни, род же в целом по сравнению с прочими телами кажется почти что одушевленным, а по сравнению с животными — неодушевленным. Переход от растений к животным непрерывен... ведь относительно некоторых живущих в море можно усомниться, животные это или растения... Всегда одни имеют больше жизни и движения по сравнению с другими на очень малую величину» (цит. по: 26, 205). Однако Аристотель вовсе не является эволюционистом. Напротив, идея эволюции — постепенного развития органических форм во времени — Аристотелю чужда. Вся его «лестница существ» существует одновременно, все формы живой природы вечны и неизменны. Они могут исчезать вследствие катастроф и появляться вновь в других местах. Тем не менее учение Аристотеля о «лестнице существ» сыграло решающую роль при возникновении самой идеи эволюции. Не удивительно, что Чарлз Дарвин сказал: «Линней и Кювье были моими богами, но все они только дети по сравнению со стариной Аристотелем» *.

Другие биологические открытия Аристотеля. С именем Аристотеля связывают открытие как конкретных биологических факторов, так и некоторых биологических законов. Например, жевательный аппарат морских ежей носит название Аристотелева фонаря, так как Аристотель впервые описал его. Биение сердца куриного зародыша на 3-й день насиживания впервые было замечено Аристотелем.

* Цит. по: *Farrington B. Aristotle founder of scientific philosophy. New York — Washington, 1970, p. 40.*

Он же различил орган и его функцию, связав первый с материальной причиной, а вторую — с причиной формальной и целевой. Он диалектически решал вопрос о целом и его частях: всякая часть живого организма имеет свое разумное основание в других частях и в целом, целое же неотделимо от окружающей среды. Принцип корреляции частей задолго до Кювье был с успехом использован Аристотелем, и классический пример такой корреляции — наличие рогов при отсутствии зубов в верхней челюсти — описал Стагирит. Этот принцип, по Аристотелю, является частным случаем более общего принципа экономии: природа ничего не делает напрасного и излишнего, что природа отнимает в одном месте, то она отдает другим частям. Чтобы производить сравнение между организациями животных, принадлежащих различным видам и родам, Аристотель вводит принцип аналогии — учение о частях организма, совершенно разнородных по форме, но соответствующих друг другу по назначению. Учение об аналогии было дополнено в XIX в. гомологией — учением о частях, однородных по происхождению, но различных по функции, назначению.

Психология. Психология Аристотеля (а ему принадлежит первый в истории науки психологический трактат «О душе», так что Аристотеля можно считать и родоначальником психологии) занимает в мировоззрении этого великого мыслителя в сущности центральное место, поскольку душа, по представлению Стагирита, связана, с одной стороны, с материей, а с другой — с богом. Поэтому психология — и часть физики, и часть теологии (первой философии, метафизики). О психологии как части физики сказано в «Метафизике» так: «...рассмотрение души также в некоторых случаях составляет предмет

физики, именно, [когда дело идет относительно] той души, которая не бывает без материи» (22, 108), ведь, согласно определению Аристотеля, физика «имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]» (там же, 107—108). Но не вся душа связана с материей, а только часть ее — если бы было не так, то «тогда, кроме науки о природе, не остается никакой философии...» (26, 39). Физика исследует душу как движущее начало, ведь предмет физики — такая сущность, которая имеет начало движения и покоя в себе самой. Однако это не означает, что все в природе одушевлено; одушевлено лишь живое. По своему предмету психология (в своей физической части) совпадает с биологией. Обе науки изучают живое, но биология изучает его в аспекте формальной и материальной причин, а психология — целевой и движущей, а это и есть душа. Философ отдает предпочтение психологии перед биологией, говоря, что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот» (там же).

Определение души. В трактате «О душе» Аристотель дает три определения души, близких друг другу, но не тождественных. Он говорит, что «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»; что «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью»; что «душа же есть суть бытия и форма (логос) не такого тела,

как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (35, 1, 394; 395).

Виды души. «Лестнице живых существ» соответствует у Аристотеля и «лестница душ». В «Истории животных» сказано, что «всегда одни имеют больше жизни и движения по сравнению с другими на очень малую величину. И то же самое в отношении жизненных действий, ибо у растений, кажется, нет иного дела, кроме как производить другие... равным образом и у некоторых животных, кроме порождения, нельзя найти другого дела, поэтому такого рода действия общи всем. Когда же привходит ощущение, жизнь их получает различие и в отношении совокупления вследствие наслаждения, и в отношении родов и вскармливания детей. Одни просто, как растения, в известные времена года производят свойственное им размножение, другие заботятся и о пище для детей; когда же вскармливание закончено, они отделяются и не имеют уже с ними никакого общения; некоторые же, более разумные и обладающие памятью, больше и более общественным образом занимаются потомками» (цит. по: 26, 205). Для нас в этом рассуждении нет ничего психологического, разве только упоминание об ощущениях. Но Аристотель понимает душу очень широко, и для него жизнь, движение (в смысле самодвижения), размножение, ощущение, не говоря уже о памяти и разумности,— все это — дело души. Там, где есть жизнь, там есть и душа. «...Отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем,— говорит Аристотель,— что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни» (35, 1, 396), а «нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение»

ние, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста» (там же). Поэтому наделены жизнью и одушевлены и растения, которые обладают лишь движением в смысле питания, упадка и роста, и бог, который обладает лишь умом. «И жизнь без сомнения присуща ему,— говорится в «Метафизике» о боге,— ибо деятельность разума есть жизнь...» (22, 211). Все, что между растениями и богом,— а это животные и человек — обладает многими способностями. По сравнению с растением животное обладает еще и способностью ощущения. Она отличает животное от растения. Но как без растительной способности не может быть способности к ощущению, так и без способности осязания не может быть никакого другого чувства, ибо осязание — основа всех других ощущений. «...Животное впервые появляется благодаря ощущению...» (35, 1, 397). При этом, чтобы быть животным, достаточно обладать по крайней мере чувством осязания. А кому присуще ощущение, тому присуща также способность испытывать удовольствие и печаль, приятное и тягостное, а кому это присуще, тому присуще желание: ведь желание есть стремление к приятному. Пример желаний — голод и жажда. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. При этом тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, т. е. питание и воспроизведение (растение), ощущение и способность перемещения (животное).

Таким образом, «лестница живых существ» в психологическом аспекте имеет три ступени: 1. Первая и самая общая ступень — растительная душа, чье дело — воспроизведение и питание (воспроизведение — это минимальная причастность к божест-

венному *). Растения не ощущают, их взаимодействие со средой материально. 2. У животной же души появляется способность воспринимать формы ощущаемого без его материи, и орган, в котором заключена такая способность, отсутствует у растения. 3. Человеческая душа кроме функций растительной и животной душ обладает также и разумом.

Душа и тело. Душа, как выше было сказано, — форма, энтелехия, суть бытия (потенциально, по крайней мере) живого тела. Одушевленное существо — «составная сущность». Оно состоит из материи и формы. Душа неотделима от тела, она не является телом, но представляет собой нечто принадлежащее ему, а поэтому пребывает в соответствующем ей теле, и не правы те, кто думает, что одна и та же душа может пребывать в разных телах: ведь каково тело, такова и душа. Со своей стороны все живые естественные тела — орудия души, существующие ради нее. Душа же — «причина и начало живого тела» в трех смыслах: «как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел» (там же, 402). Такова растительная и животная душа. Что же касается человеческой души, то там картина иная.

Человеческая душа самая сложная. Она состоит из трех частей, обладая всеми функциями растительной и животной души и, кроме того, специфически человеческой функцией — умом, мышлением, рассуждением. Что касается первых двух частей, то они, будучи энтелехией тела, от него неотделимы. «В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без

* Здесь мы слышим мотив «Пира» Платона: «...рождение — это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу» (54; 2, 137—138).

него, например: при гневе, отваге, желании, вообще при ощущениях... По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело» (там же, 373). Аристотель приводит примеры, доказывающие, что эмоции — в не меньшей степени функции тела, чем результат внешнего воздействия: если тело не придет в возбуждение, то большое несчастье не вызовет должной эмоции, а если тело придет в возбуждение, то маловажное и незначительное событие вызовет душевное волнение, так что, делает вывод Аристотель, «состояния души имеют свою основу в материи...» (там же, 373—374). Так же и «способность ощущения невозможна без тела» (там же, 434), не говоря уже о перемещении в пространстве, питании и воспроизведении себя в детях.

Все эти способности, или части, души — энтелехия тела. Но «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела» (там же, 396). Так, Аристотель предполагает, что ум и способность к умозрению суть «иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего» (там же, 398). Хотя Аристотель и замечает, что относительно этих способностей еще не ясно, существуют ли они отдельно и независимо от тела или нет, он не находит разумного основания для того, чтобы считать, что ум соединен с телом. Если бы ум был связан с телом, рассуждает Аристотель, то он обладал бы каким-нибудь определенным качеством (например, был бы холодным или теплым) и имел бы какой-нибудь свой орган, как

имеет свой орган способность ощущения, «но ничего такого нет». Здесь Аристотель оказывается не на уровне научных достижений даже предшествующего ему времени. Ведь еще пифагореец Алкмеон считал органом мышления мозг, даже Гомер определял орган мышления, правда неправильно, видя его в диафрагме. Аристотель же голословно отрицает наличие для мышления телесного органа. Мышление, утверждает он, не энтелехия тела, т. е. не осуществление, не функция какого-либо телесного органа. Оно автономно.

Четкую структуру человеческой души мы находим в «Этике». Там человеческая душа разделена на две главные части: разумную и неразумную, последняя же — на растительную и страстную (стремящуюся, аффективную; напомним, что у Аристотеля ощущения тесно связаны со способностью стремления). Разумная часть души распадается на рассудок и собственно разум, иначе говоря, на практический и теоретический разум. Практический разум должен властвовать над страстной частью души, которая разумна лишь в той степени, в какой она повинуетя разуму. Теоретический же, созерцательный разум (или «созерцающий ум» — в «О душе»), который «не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться...» (там же, 442), не имеет отношения к аффективной части души. Между тем именно эта последняя, полная стремлений, движет душой. Движет и практический ум, т. е. «ум, размышляющий о цели, т. е. направленный на деятельность...» От созерцающего ума он отличается «своей направленностью к цели» (там же). При этом ум всегда правилен, а стремления не всегда. Теоретический же разум — это чистый субъект познания. Он делится

Аристотелем на «ум, который становится всем», и на «ум, все производящий», что позднее было названо соответственно пассивным и активным интеллектом. Здесь мы уже переходим в область теории познания, гносеологии.

Гипотеза Нуйенса. Согласно Нуйенсу, Аристотель в вопросе о взаимоотношении тела, души и ума прошел три этапа, которые приходятся соответственно на три периода деятельности философа (см. выше). Сначала Аристотель учил, что ум присущ душе, а душа антагонистична телу, как бессмертное — смертному. Затем — что душа есть жизненная сила, которая находится в теле и связана с ним особым органом, и что она присуща всем живым существам (именно в этот период Аристотель создает свои биологические труды), однако ум он начинает отделять от души. Наконец, Аристотель истолковывает душу как энтелехию тела; такая душа не бессмертна, она возникает и погибает вместе с телом, зато ум (нус) совершенно отделяется от души, как нематериальный и бессмертный активный интеллект.

ГНОСЕОЛОГИЯ
И ЛОГИКА

пециальных работ по гносеологии у Аристотеля нет. Но о познании он говорит везде: и в метафизических, и в физических, и в психологических, и в логических своих сочинениях, и даже в трудах, посвященных этике и политике.

Гносеология. Вопрос о познаваемости мира не является для Аристотеля дискуссионным. Читая сочинения древнегреческого мыслителя, В. И. Ленин отмечает, что у Аристотеля «нет сомнения в объективности познания», что, напротив, для этого философа характерна «наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания» (3, 29, 326). В самом деле, «Метафизика» Аристотеля открывается словами: «Все люди от природы стремятся к знанию». Любознательность — прирожденное свойство людей, общее у них с животными. Уверенность Аристотеля в познаваемости мира зиждется на его убежденности в том, что мир человека и мироздание едины, что формы и законы бытия и мышления в своей сущности тождественны и имеют один и тот же источник.

Опровержение скептицизма. Хотя понятия «скептицизм» у Аристотеля нет, по существу, однако, он его опровергает. Скептика можно увидеть в том человеке, о котором Стагирит говорит, что тот «ничего не принимает за истинное...» (22, 68).

Интересно, что философ опровергает мнение такого человека с позиций обыденной, как мы бы сейчас сказали, практики. По мнению Аристотеля, «на самом деле подобных взглядов не держится никто», в том числе и тот, кто их высказывает. Действительно, спрашивает Аристотель, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда думает туда идти? И почему он прямо утром не направляется в колодезь или пропасть, но проявляет осторожность? Следовательно, ему не все равно, упадет ли он в колодезь или нет. Значит, такой человек понимает, что одно для него лучше, а другое хуже. Значит, не все в одинаковой мере истинно. Ведь не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает четыре за тысячу. А раз они заблуждаются неодинаково, то значит, один из них заблуждается в меньшей степени и, следовательно, более прав, чем другой. Значит, и не все одинаково неистинно, а одно более неистинно, чем другое. Значит, «другое» более истинно, чем первое. Эти «более» или «менее», говорит Аристотель, существуют в самой природе вещей. А если всегда какое-либо суждение более истинно, чем другое (например, более истинно сказать, что четыре — это пять, чем то, что четыре — это тысяча), то, даже если нет ничего истинного самого по себе, тезис о том, что нет ничего истинного в том смысле, что все одинаково ложно, опровергнут.

Оборотной стороной этого тезиса является положение «все истинно». Это положение у Аристотеля уже связывается с именем известного софиста Протагора. И тот и другой тезис, подчеркивает Аристотель, тесно связаны. Они оба одинаково верны или неверны. Если неверно, что все ложно, то неверно и то, что все истинно, и наоборот. Если допустить,

что все одинаково истинно, то получается, что истинно все то, что приходит человеку на ум и что ему представляется. Но разным людям об одном и том же предмете может прийти на ум и представиться нечто прямо противоположное. И это тоже, согласно Протагору, истинно, т. е. все должно быть вместе истинным и ложным.

Скептицизм вытекает из неприятия закона (или принципа) бытия и мышления, о котором говорилось выше, из допущения, что одно и то же может и существовать, и не существовать. Однако само доказательство этого допущения должно, коль скоро оно имеет какую-либо логическую силу, предполагать истинность не этого допущения, а противоположного, т. е. первоаксиомы самого Аристотеля. Да и обыденная практика говорит против такого допущения. На практике мы с необходимостью различаем, что это — человек, а это — не-человек, что это сладкое, а это не-сладкое. Следовательно, одно и то же не может быть человеком и не-человеком, сладким и не-сладким.

Опровержение субъективного идеализма. Аристотель выступает не только против скептицизма, но и против субъективного идеализма (хотя такого термина у него, разумеется, также нет). Субъективный идеализм берет, как известно, за основу существующего ощущение, представление, сознание отдельного индивидуума, субъекта. Он отрицает, что вне ощущений находятся реальные, независимые от человека предметы, которые действуют на наши органы чувств и вызывают в нас определенные ощущения. У Аристотеля мы находим следующее опровержение данного положения: «Вообще, если существует только чувственно воспринимаемое бытие, тогда, при отсутствии одушевленных существ, не существовало бы ничего [вообще], ибо

тогда не было бы чувственного восприятия. Что в таком случае не было бы ни чувственно воспринимаемых свойств [как таких], ни чувственных представлений, — это, пожалуй, верно (здесь мы имеем ведь [всякий раз то или другое] состояние воспринимающего [существа]); но, чтобы не существовали те лежащие в основе предметы... которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно. В самом деле, чувственное восприятие, само собою разумеется, не имеет своим предметом само себя, но есть и что-то другое помимо восприятия, что должно существовать раньше его...» (там же, 72—73). Аристотель согласен с тем, что если бы не было одушевленных существ, то не было бы и чувственных представлений. Но с тем, что при этом не было бы предметов, вызывающих эти представления, т. е. таких, которые, как сказали бы мы теперь, существуют объективно, независимо от нашего сознания и являются источником представлений, — с этим Аристотель согласиться не может. Он выдвигает следующий аргумент: чувственное восприятие не может иметь своим предметом само себя. Само по себе чувственное восприятие пассивно, активен его предмет, первое — движимое, а второе — движущее. Поэтому предмет чувственного восприятия существует раньше самого восприятия в такой же мере, в какой движущее по своей природе предшествует движимому. Таким образом, согласно философу, мир познаваем и существует объективно, независимо от акта познания, он первичен, а познание его вторично (по крайней мере на ступени чувственного познания).

Трудности познания. Однако познать мироздание трудно. Главную трудность Аристотель видит в том, что сущность вещей не лежит на их поверх-

ности. Стагирит различает «более явное и известное для нас» и «более явное и известное с точки зрения природы вещей». Более известен нам и более явен для нас тот мир, который дается нам в чувственном восприятии. В его объективности и реальности Аристотель не сомневается. Но он считает, что само по себе чувственное восприятие не дает истины. Недооценка гносеологической ценности опыта — принципиальная ошибка Аристотеля. Она объясняется тем, что философ слишком резко противопоставляет чувственный мир тому, что он называет более известным и явным с точки зрения природы вещей: это суть бытия и причины (формы) отдельных вещей и явлений, вообще первоначала и первопричины. Они являются, однако, наиболее трудными предметами познания: «...наиболее трудны для человеческого познания... начала наиболее общие: они дальше всего от чувственного восприятия» (там же, 21). Итак, что ближе к чувственному восприятию, то легче познаваемо, что дальше — труднее. Об этом говорится и в одной из логических работ Аристотеля — в его «Второй аналитике»: ««Предшествующее» и «более известное» надо понимать двояко, ибо не одно и то же предшествующее по своей природе и предшествующее для нас, как не одно и то же более известное [по природе] и более известное нам. Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе к чувственному восприятию; предшествующим и более известным безусловно — более отдаленное от него. Всего же дальше [от него] — наиболее общее, всего ближе [к нему] — единичное, и оба они противоположат друг другу» (35, 2, 259—260). Аристотель здесь прав с точки зрения обыденного созерцания. Но он не прав, если под чувственным восприятием понимать научное, т. е. мето-

дическое и вооруженное инструментарием восприятие, расширяющее возможности простого чувственного восприятия в миллионы раз и делающее воспринимаемым то, что обычно не воспринимается. Выше мы говорили, что Аристотель описал 500 видов животных и сделал ряд удивительных биологических открытий, как частных, так и общих. Как видим, Аристотель-биолог противоречит Аристотелю-гносеологу.

Связывая основную трудность познания с познанием первоначал (ибо они наиболее удалены от чувственного восприятия), Аристотель тем не менее считал эти первоначала наиболее познаваемыми. Первая философия Аристотеля как наука, занимающаяся рассмотрением первых начал и причин, — наука о «максимально познаваемом предмете» (22, 21). Этот предмет постигается только мыслью, но, коль скоро мы его познали, мы познали его целиком и полностью, тогда как то, что ближе к чувственному восприятию, труднее для мысли. Первые начала наиболее трудны для познания, идущего от чувственного восприятия, но они лучше всего воспринимаются мыслью.

Основная проблема гносеологии. Мы уже выяснили, что для Аристотеля одного уровня бытия — бытия единичных вещей — недостаточно. Обоснование этого выше было гносеологическим: знание возможно только об общем, и такое знание существует, следовательно, оно должно иметь свой предмет; следовательно, помимо единичного есть другой уровень бытия — уровень сущностей. Но как возможно познание, если наука касается только общего, а существует в полном смысле слова только отдельное, единичное? С одной стороны, «ведь только при посредстве всеобщего можно достигнуть знания, а с другой стороны, отделение

(всеобщего от единичного, отдельного.— А. Ч.) приводит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей» (там же, 237). Значит, пропасть между наукой и реальностью? Значит, бытие и мышление несоизмеримы? Такова основная проблема гносеологии Аристотеля. Философ уверен в познаваемости мира, и в то же время для него характерна «наивная запутанность, беспомощно-жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления» (3, 29, 326). Действительно, в гносеологии Аристотель колеблется между сенсуализмом и рационализмом (априоризмом). Он не может решить вопрос об отношении чувственной и рациональной ступеней познания. Аристотель не противопоставляет чувственное и разумное, как это делали Парменид и Платон. Он стремится к единству того и другого, но не достигает его.

Сенсуализм Аристотеля. Сенсуалистическая тенденция выражена у Аристотеля довольно сильно. В самом начале «Метафизики» (в первой главе первой книги) Аристотель описывает постепенное восхождение познающего субъекта к познанию общего. Оно начинается с чувственных восприятий. Значение их в том, что они «составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах» (22, 20). Далее познание восходит на ступень опыта, которая обща человеку и некоторым животным. Опыт возможен вследствие повторяемости чувственных восприятий и накоплению их в сознании благодаря памяти. Аристотель так определяет опыт: «...ряд воспоминаний об одном и том же предмете имеет в итоге значение одного опыта» (там же, 19). Как и чувственные восприятия, опыт дает знание индивидуальных вещей. Тот, «кто...

владеет понятием, а опыта не имеет и общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибается...» (там же, 20). Именно с опытом Аристотель связывает практическую действенность знания: «...при всяком действии... дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не человека... а Каллия, или Сократа, или кого-либо другого...» (там же). Следующая ступень восхождения — «искусство» (технэ). Она возникает на основе опыта («опыт создал искусство...» — Там же, 19). Если опыт — знание индивидуальных вещей, то искусство — знание общего и причин, и владеющие им «люди оказываются более мудрыми... потому что они владеют понятием и знают причины» (там же, 20). Далее следует ступень наук, высшая из которых — философия познает принципы. Но наука отличается у Аристотеля от искусства не по гносеологическому, а по социальному признаку.

Сенсуалистическая тенденция имеется и в других работах философа, в том числе и в его «Аналитиках». В «Первой аналитике» Аристотель говорит, что «дело опыта — доставлять начала каждого [явления]. Я имею в виду, например, что опыт в знании о небесных светилах должен доставлять начала для учения о небесных светилах...» (35, 2, 182). Во «Второй аналитике» Аристотель указывает, что «созерцать общее нельзя без посредства наведения, ибо и так называемое отвлеченное познается через наведение», что «первые [начала] нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (там же, 289; 346). Эти примеры можно продолжить. При чем Аристотель не только говорит о роли чувственного восприятия и опыта в познании, но и пытается постигнуть их механизм.

Механизм чувственной ступени познания. Об этом говорится главным образом в сочинении «О душе». Все животные обладают чувствами, по крайней мере чувством осязания. Аристотель подробно анализирует, что такое осязание, обоняние, вкус, слух, зрение и какова их роль в познании, а также вопрос о том, как происходит чувственное восприятие. По мнению мыслителя, «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» (35, 1, 421). В. И. Ленин высоко ценил это замечание Аристотеля. Он видел в этой мысли древнегреческого философа проявление материалистической тенденции в гносеологии. В своих «Философских тетрадах» Ленин отмечает, что это сравнение души с воском заставляет «Гегеля вертеться как черт перед заутреней и кричать о "недоразумении..."» (3, 29, 260). Действительно, у Аристотеля «каждый орган чувства воспринимает свой предмет без материи» (35, 1, 425). Это означает, что чувственное восприятие дает нам копию предметов, существующих вне сознания. «Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо... его иное: ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной» (там же, 421—422). Чувственное знание адекватно и объективно. Благодаря ему мы воспринимаем различные свойства тел. Общие свойства — величина, число, единство, движение, покой — воспринимаются всеми органами чувств, особого органа для них нет.

Проблема чувственных качеств. Данная проблема была поставлена еще Демокритом, который, как известно, пришел к выводу, что чувственные качества субъективны в том смысле, что им в объек-

тивном мире соответствуют не качества самих тел и атомов, а те или иные формы атомов, например атом угловатой формы, воздействуя на язык, вызывает ощущение кислого. Аристотель решает эту проблему по-своему, прибегая к своему обычному приему: он различает действительное (акт) и возможное (потенцию). Так, черное существует независимо от зрения, но потенциально. Акт зрения переводит потенциально черное в актуально черное. Это относится ко всем чувственным качествам. Мед потенциально сладок, актуально сладким он становится тогда, когда мы его едим, и т. п. (см. там же, 426—427).

Принижение чувственного знания. Однако, хотя чувства дают нам адекватное знание единичного, чувственное знание принижается Аристотелем. Он, как было уже сказано, не понимает его значения. То, что без этого знания невозможно действие, для Аристотеля ничего не значит. Он говорит, что «чувственное восприятие общо всем, а потому это вещь легкая, и мудрости [в нем] нет никакой...» (22, 21). Единичное преходяще, случайно, хаотично, и наука его познать не может. Ведь «всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев» (там же, 193), «предмет науки — необходимое» (17, 109). Наука познает общее.

Рационализм. Откуда же берется знание общего? Конечно, если абсолютизировать сенсуалистическую тенденцию Аристотеля, то можно сказать, что знание общего — это обобщение знания единичного, что знание общего возникает из опыта в результате абстрагирующей работы мышления. Выше мы приводили соответствующие мысли Аристотеля. И в «Метафизике» сказано, что искусство (знание общего и причин) появляется тогда, когда «в ре-

зультате ряда усмотрений опыта установится один общий взгляд относительно сходных предметов» (22, 19). В целом Аристотель пытается диалектически решить вопрос о предмете науки, стремится примирить сенсуализм и рационализм. Мы находим у него удивительное место, где он отказывается от своего тезиса о том, что наука изучает только общее: «...наука в смысле возможности является как материя всеобщей и неопределенной и направлена на всеобщее и неопределенное, между тем в смысле действительности она определена и направлена на то, что определено, она есть данная реальность и имеет своим предметом данную реальность... в известном смысле наука имеет общий характер, а в известном — нет» (там же, 238). В. И. Ленин пишет: «Аристотель отвечает: потенциально знание направлено на общее, актуально на особое» (3, 29, 331). Таким образом, Аристотель пытается ответить на вопрос о соотношении общего и особенного, единичного в знании и в науке диалектически при помощи своего метода, различающего актуальное и потенциальное. Но все-таки для Аристотеля более характерен рационализм, согласно которому знание общего не появляется из знания единичного, а лишь выявляется благодаря единичному. Само же по себе оно заложено в разумной душе.

Разумная душа. Третья часть души — разумная душа — присуща только человеку. Она существует независимо от тела. Мышление вечно: «Что касается ума, то он... не разрушается... Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное» (35, 1, 386). Это теоретический, созерцательный ум. По аналогии с делением бытия на материю и формы Аристотель различает в созерцательном уме пассивный, воспринимающий ум

(он соответствует материи) и активный, созидающий ум (он соответствует форме). Активный ум «существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно» (там же, 435—436). Однако этот ум присущ, по-видимому, только богу. Человеку же присущ не только и не столько этот активный, все производящий, созидающий ум, сколько ум воспринимающий. Он преходящ и без активного ума ничего не может мыслить. Он пассивен, потому что может становиться всем, претерпевая воздействие извне. А становиться всем воспринимающий ум может потому, что в нем потенциально заложены все формы бытия. Когда Аристотель говорит, что мыслящая часть души — это местонахождение форм и что «ум — форма форм...» (см. там же, 433—434; 440), он имеет в виду, по-видимому, не столько активный, сколько пассивный ум, или интеллект. Знание общего в нем заложено в возможности. Оно предшествует знанию в действительности (но только у отдельного человека, вообще же знание существует до познания — по-видимому, в боге). Для того чтобы возможность знания стала действительностью, т. е. для того чтобы заложенные в душе формы актуализировались, необходима как активность сознания (активный интеллект), так и воздействие на душу объективного мира, т. е. чувственная ступень познания: «...существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях...» (там же, 440). Таким образом, реальное познание невозможно без чувственной ступени. Человек по-

знает общее лишь через соответствующие представления. Однако представления не превращаются в понятия; они только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода от представления к понятию у Аристотеля нет.

Троякое существование форм. Итак, формы существуют трояко: в боге — актуально и без материи, в природе — актуально и в материи, в душе — потенциально и без материи.

Торжество рационализма. Чтобы перевести заданное знание общего из состояния потенции в состояние энтелехии, осуществленности, нужны как активность, так и пассивность ума. Но предпочтение отдается все же активности. Поэтому-то знание у Аристотеля существует раньше познания, ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. У отдельного человека знание в возможности по времени предшествует знанию в действии. В боге же активный ум раньше пассивного. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия.

Логика. Логическое учение Аристотеля ныне рассматривается с точки зрения современной логики. Однако важно показать, как логика Аристотеля связана с его метафизикой, ибо это многое проясняет как в метафизике, так и в логике Стагирита. Выше мы уже видели, что основной закон бытия, согласно которому одно и то же не может одновременно в одном и том же смысле существовать и не существовать, обладать и не обладать одним и тем же свойством, есть также и закон мышления. Вместе с тем в логике Аристотеля кое-что останется непонятным, если не выйти за ее пределы и не обратиться к гносеологии философа и связанной с ней метафизике. В конце «Второй аналитики»

сказано, что якобы «ясно, что первые [начала] нам необходимо познать через наведение (т. е. через индукцию, через движение мысли от частного к общему, от чувственного восприятия к понятию и суждению,— это линия эмпиризма.— А. Ч.), ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (35, 2, 346), и тут же говорится, что «началом науки будет нус», т. е. разум. Здесь возникает проблема неполной индукции. Обычно считается, что Аристотель признавал лишь полную индукцию, между тем именно проблема неполной индукции у Аристотеля дает ключ к его гносеологии, да и сама она получает объяснение лишь в системе гносеологии и даже всей метафизики мыслителя. Активность разума состоит прежде всего в том, что он совершает акт неполной индукции: на основе отнюдь не всех, а только нескольких случаев — и даже одного! — происходит скачок от частного к общему. Случаи — это представления души, скачок — деятельность активного разума, актуализирующего в пассивном интеллекте те формы бытия, на которые указывают единичные представления. Прочитируем еще раз замечательное место из сочинения «О душе»: «...существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях...» (35, 1, 440). Это объяснимо лишь в связи с логическим учением Аристотеля о неполной индукции, а сама неполная индукция, обычно третируемая при рассмотрении логики Аристотеля, приобретает в свете его метафизики и гносеологии важнейшее, принципиальное значение.

Логика Стагирита — органическая часть его системно-рационализованного, философского мировоззрения. Она помогает понять даже его теоло-

гию. Бог Аристотеля — идеальный логик, это мышление о мышлении.

Роль Аристотеля в логике. Аристотель — отец логики как систематизированной науки о мышлении и его законах. Он опирался на Демокрита, Платона и других древнегреческих философов, но никто из них не создал науки о мыслительной деятельности рассуждающего человека. Правда, слово «логика» (как существительное) было еще неизвестно философу, он знал лишь прилагательное «логикос» (относящееся к слову). Он называл также нелогичные высказывания «алога». Слово «логика» (как существительное) появилось лишь в эллинистическо-римские времена. Сам же Аристотель называл свою науку о мышлении аналитикой, и его главные логические работы называются «Первая аналитика» и «Вторая аналитика». В «Метафизике» аналитикой названо рассуждение (см. 22, 62). Мыслитель также употреблял слово «анализ», понимая под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых первоначал, или аксиом. В «Риторике» философ говорит об «аналитической науке».

Но необходимо подчеркнуть, что логика для Аристотеля — не самостоятельная наука, а инструмент наук. Это и дало основание поздним комментаторам Аристотеля назвать совокупность его логических работ «органом», т. е. орудием — орудием всякого знания. Напомним, что «Органон» включает в себя шесть работ — «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях». Главными составными частями «Органа» являются «Первая аналитика», где открывается и исследуется силлогистическая форма рассуждения и вывода, и «Вторая аналитика», где говорится о

доказательстве и его началах. Особое и весьма важное место занимает также «Топика». В качестве логика Аристотель формулирует основные законы мышления, указывает, что́ есть истина и что́ есть ложь, дает определение суждения и устанавливает виды суждений, определяет силлогизм, умозаключение, а также три фигуры силлогизма и шестнадцать их модусов, исследует три вида доказательства, описывает типичные ошибки при доказательствах, как невольные (паралогизмы), так и намеренные (софизмы). Он исследует также индукцию и аналогию.

Законы мышления. Из четырех законов мышления традиционной логики Аристотель установил по крайней мере два — закон запрещения противоречия и закон исключенного третьего. Законы же тождества и достаточного основания у Аристотеля намечены — в учении о научном знании как знании доказательном (закон достаточного основания) и в тезисе, согласно которому «невозможно ничего мыслить, если не мыслишь [каждый раз] что-нибудь одно» ((22, 64) закон тождества).

Об онтологическом аспекте закона запрещения противоречия говорилось выше. Напомним, что в краткой, экзистенциальной, форме этот закон звучит как «вместе существовать и не существовать нельзя» или: «не может одно и то же в то же самое время быть и не быть», а в полной — как утверждение: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе (совместно, одновременно. — А. Ч.) было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле...» (там же, 63; 187). В «Метафизике» сформулирован и логический аспект закона запрещения противоречия: «...противолежащие друг другу утверждения и отрицания не могут быть правильными об одной и той же вещи» (там же,

187). Этот закон анализируется в логических работах Аристотеля. Его, по мнению философа, прямо обосновать нельзя, однако можно опровергнуть противоположный взгляд, показав его нелепость. В сущности всякий, кто оспаривает закон запрещения противоречия, им пользуется. Кроме того, если не признавать этого закона, все станет неразличимым единством. Обоснованию закона запрещения противоречия служат и вышеотмеченные соображения Аристотеля против скептика, который, утверждая, что все истинно или что все ложно (что оказывается нелепо практически), может это делать, лишь отвергая закон запрещения противоречия (что нелепо логически).

Говоря об этом основном законе мышления, Аристотель учитывает крайности, в которые впадали те, кто подходил к его открытию. Например, киник Антисфен считал, что надо говорить «человек есть человек», но нельзя сказать, что «человек есть живое существо», или «белый», или «образованный», потому что это означало бы некое «нарушение». Утверждая, что «человек есть образованный», мы утверждаем, что « a есть не- a », ибо «образованный» — это не то, что «человек». Кажется бы, закон запрещения противоречия подтверждает это. Получается, что утверждение «человек есть образованный» означает, что человек есть одновременно и a (человек), и не- a (образованный). Но «образованный» не противостоит «человеку», т. е. не есть «не- a ». Запрещается утверждать, что a одновременно есть b и не- b , т. е. с самого начала предполагается, что речь идет о принадлежности субъекту отличного от него предиката, что речь идет о противоположных предикатах, а не о различии субъекта и предиката, которое можно софистически выдать за противоположность

(как это получается у киника). Мнение Антисфена справедливо лишь в том случае, когда в предикате утверждается или отрицается именно то, что отрицается или утверждается в субъекте: например, небытие (несущее) существует (есть сущее).

Сформулированный Стагиритом закон запрещения противоречия вызвал споры. Гегель критиковал Аристотеля, утверждая, что этот закон запрещает в действительности становление, изменение, развитие, что он метафизичен. Но возражение свидетельствует о непонимании Гегелем сути данного закона. У Аристотеля закон запрещения противоречия абсолютен, но он действует только в сфере актуального бытия, но не в сфере возможного. Поэтому и становление, по Аристотелю, существует как реализация одной из возможностей, которая, будучи реализованной, актуализированной, исключает другие возможности, но только в действительности, а не в возможности. Если актуализированная возможность снова станет просто возможностью, ее сменит другая актуализированная возможность. У Аристотеля можно найти и другие принципиальные ограничения сферы действия закона противоречия. Так, его действие не распространяется на будущее, ибо последнее связано все с той же сферой возможности (поскольку чревато многими возможностями). Настоящее же бедно (поскольку актуализируется нечто одно), но оно потенциально богато. Прошлое же бедно в своей актуальности, исключаяющей потенциальность, ибо в прошлом нет уже никаких возможностей, кроме реализованной, происшедшей, не поддающейся изменению. Отсюда понятно замечание Энгельса, что «Аристотель... уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления» (1, 20, 19).

Логический закон исключенного третьего идет

дальше закона запрещения противоречия, утверждая, что в отношении одного и того же истинность b означает ложность $не-b$ и наоборот: «...не может быть ничего посредине между двумя противоречащими [друг другу] суждениями, но об одном [субъекте] всякий отдельный предикат... необходимо либо утверждать, либо отрицать» (22, 75). Во «Второй аналитике» сказано, что «о чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание...» (35, 2, 257). Действие этих законов таково, что закон запрещения противоречия необязательно влечет за собой закон исключенного третьего, но закон исключенного третьего предполагает действие закона запрещения противоречия.

Это означает, что есть разные виды противоречия. Выше были различены собственно противоречие и его смягченная форма — противоположность. То и другое — два вида противоположащего. Позднее это стали называть контрадикторным и контрарным противоречиями.

Силлогизм. Силлогизм — открытие Аристотеля. Он дал определение силлогизму и различил его виды (модусы), определил работающие и неработающие модусы, установил три фигуры силлогизма. В «Первой аналитике», где как раз и излагается аристотелевская теория силлогизма, сказано, что «силлогизм... есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (там же, 120). Аристотелевский силлогизм состоит из трех суждений, два из них — посылки, а третье — заключение (в индийском силлогизме пять суждений). Посылки выражены у Аристотеля в непривычной для нас («В есть А») форме: «А присуще В», т. е. Аристотель ставит предикат суждения (сказуемое) на первое место.

Посылки связаны общим для них (средним) термином. В роли такового могут выступать предикат одной посылки и субъект другой, предикаты обеих посылок, субъекты обеих посылок. В зависимости от этого различаются фигуры силлогизма. Самая ценная из них в познавательном отношении и самая совершенная — первая. Там с логической необходимостью из посылок следует заключение: «Если A сказывается о всяком B и B сказывается о всяком C , то A с необходимостью сказывается о всяком C ». Силлогизмы третьей и второй фигур несовершенны, ибо необходимы дополнительные операции — сведение к первой фигуре, — дабы достичь логической необходимости следования. В первой фигуре (при утвердительных посылках) средний термин выражает причину: все млекопитающие — теплокровны, лошади — млекопитающие, лошади — теплокровны (потому что они млекопитающие). В других фигурах силлогизма такой ясной онтологической картины нет. В этом понятии о совершенном и несовершенном силлогизме сказался онтологический характер аристотелевской логики, ее недостаточный формализм.

Итак, фигура силлогизма определяется местом среднего термина. Модусы же определяются характером посылок, которые могут быть общеутвердительными, общеотрицательными, частноутвердительными и частноотрицательными. Перебрав все варианты, философ установил, что вывод получается только в четырех случаях: когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная с общеутвердительной, общеутвердительная с частноутвердительной и общеотрицательная с частноутвердительной, т. е. одна из посылок обязательно должна быть общей, а другая — утвердительной. Из двух частных посылок

ничего не следует (например, ничего не следует из суждений «некоторые люди — блондины» и «некоторые люди — спортсмены»). Также ничего не следует из двух отрицательных посылок («некоторые люди — не блондины» и «некоторые люди — не спортсмены»). Перебрав все варианты, Аристотель открыл в трех фигурах силлогизма 16 работающих модусов.

Доказательство. Доказать что-либо — значит связать необходимой логической связью то, что связано в самой действительности. Для этого надо, чтобы и посылки были истинны, и связь через средний термин логически правильной. Но кроме того, связь субъекта и предиката должна быть необходимой, т. е. выражать не случайные, а существенные и постоянные объективные связи. Аристотель, как мы видели, не считал, что все либо истинно, либо, напротив, ложно. Одно истинно, а другое ложно. При этом истина и ложность не заключены в самой действительности, «истинное и ложное есть сочетание мыслей» (35, 1, 440), однако это сочетание в одном случае истинно, а в другом ложно, в первом случае оно соответствует отношению вещей, а во втором нет. Таким образом, Аристотель выдвинул материалистическое определение истинности и ложности суждений: «...прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам» (22, 162). Если говорят, что Иванов — студент, тогда как этот именно Иванов еще ходит в детский сад, то говорят ложно, высказывают ложное суждение. Это не значит, что лгут, ибо ложность состоит в несоответствии мыслей вещам, а ложь — в несоответствии слов мыслям. В ложных суждениях проявляется относительное небытие,

ибо они связывают то, что объективно не связано, и мы как бы попадаем в другой мир — мир, противоположный действительному, в мир небытия. Таков третий смысл относительного существования небытия у Аристотеля. Небытие в логическом смысле — логическое и смысловое заблуждение. Оно возможно потому, что небытие существует, но не в прямом, а в косвенном смысле, как мир ошибочных суждений и умозаключений.

Аристотель различает три вида доказательств и соответственно три вида учения о доказательствах: аподейктику, диалектику и эристику (софистику). Эристические умозаключения (доказательства) мнимы, это софизмы, которыми обмениваются спорящие стороны, каждая из которых стремится не к истине, а к выгоде. До Аристотеля этот вид «доказательств» использовали платные учителя риторики и эристики (красноречия и искусства спора) — софисты, многие из которых были и философами, пытающимися обосновать свой логический и моральный релятивизм (истина относительна, и, как кому кажется или как кому выгодно, так оно и есть) в трактовке мира, в котором, по их мнению, все относительно, неустойчиво и субъективно; одному ветер тепел, другому холоден, а поэтому мы не можем знать, каков ветер сам по себе.

Термин же «диалектика» Аристотель употреблял не в нашем смысле слова. Диалектика у него не учение о единстве и борьбе противоположностей, не учение о противоречии как движущей силе. У Аристотеля диалектика частично совпадает с логикой, ибо это — доказательство, но лишь такое, которое исходит из вероятностных, правдоподобных посылок, в которых субъект и предикат связаны не необходимыми, а возможными связями. Называние такого доказательства диалектикой объясня-

ется исторически: диалектикой называл свою философию Платон, но, по мнению Аристотеля, философия Платона лишь правдоподобна. Поэтому Стагирит отказывал диалектике в научности. Диалектике противоположна аподейктика, которая дает строгое знание, вытекающее с необходимостью из общих посылок (дедукция). Но Аристотель так и не смог научно объяснить происхождение этих общих посылок.

Индукция. У самого Аристотеля это «эпагогэ». Но подобно тому как мы аристотелевскую «морфэ» называем формой, так как пользуемся по традиции латинской терминологией (но не всегда, ибо в философском языке много и древнегреческих по своему происхождению слов), так и в данном случае мы заменяем греческое слово латинским. По-русски же это значит «наведение». Аристотель определяет наведение как «восхождение от единичного к общему» (35, 2, 362). Философ не считал индукцию научным методом. Она тоже только вероятна. Восходя от частного к общему, мы, превращая частное знание в общее и необходимое, делаем скачок от частных случаев к закону. Из того что этот блондин — спортсмен, и этот, и еще этот, и еще этот, вовсе не следует ни того, что все блондины — спортсмены, ни того, что все спортсмены — блондины. Научный индуктивный вывод возможен лишь в том случае, если все случаи исчерпаны, тогда это особый вид индукции — полная индукция. Если каждый член команды — блондин, тогда можно с необходимостью сделать обобщающий вывод, что все члены команды — блондины. Однако из этого не следует, что все спортсмены — блондины. Но полная индукция редка, обычно же мы делаем выводы на основании неполных сведений. Они часто бывают ошибочными, во всяком слу-

чае они всегда лишь правдоподобны. Аристотель не смог разработать теории неполной индукции, дающей научное знание. Это будет сделано лишь в XVII столетии основателем эмпирической науки Нового времени английским философом Фрэнсисом Бэконом, который назовет свою работу «Новым Органоном», подчеркивая тем самым свое новаторство по сравнению с Аристотелем. Так же далек был Аристотель и от теории вероятностей, а ведь это и есть то, что он презрительно называл «диалектикой» (впрочем, в «Топике» философ исследует вероятные выводы, не считая, что они имеют научное значение). В том, что Аристотель отдавал предпочтение дедукции перед индукцией, сказывался его рационализм. Однако без индукции нельзя научно объяснить происхождение общих посылок, которые являются источником дедуктивных выводов и доказательств. В конечном счете неполная индукция, третируемая Аристотелем-логиком, превозносится Аристотелем-метафизиком; именно через нее он пытается объяснить механизм актуализации потенциально заложенных в душе форм бытия. Он допускает даже вывод общего характера из одного примера, случая, т. е. логический скачок: он возможен в том случае, если единичный пример как представление способствует тому, что заложенное в пассивном разуме знание актуализируется, для чего нужна еще и активность сознания — активный разум, интеллект. В этом было нечто от Платона с его учением о знании как припоминании того, что душа некогда созерцала в идеальном мире, но затем, упав в чувственный мир, забыла. У Аристотеля отсутствует платоновская мифология, но влияние платонизма есть: оно сказывается в признании потенциальности форм сознания.

ЭТИКА

еперь перейдем к практическим наукам Аристотеля — к его этике и тесно с ней связанной политике. Они, по Аристотелю, являются науками о деятельности, но не всякой, а предполагающей свободный выбор, осуществляемый человеком. Этика и политика — это «философия, касающаяся человека» (17, 206). Этика Стагирита доскональна. Он рассматривает частные (например, почему матери любят своих детей больше, чем отцы) и общие вопросы (что такое благо и др.).

Произвольное и непроизвольное. Нравственность, как уже было сказано, имеет дело со свободным выбором. В связи с этим Аристотель разбирает понятия «произвольное» и «непроизвольное». Непроизвольно то, что совершается по насилью или незнанию. Но все же существует такое, чего никакая сила никогда никого не может заставить сделать, и в таком случае смешно пенять на внешние условия, а не на самого себя за то, что поддался им. Произвольные действия — это «те, принцип коих находится в самом действующем лице, и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны действующему лицу» (там же, 41). В нашей власти прекрасная и постыдная деятельность, «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (там же, 47).

Нравственность — приобретенное качество души. Нельзя быть хорошим человеком произвольно, от природы. Аристотель утверждает, что от природы нам дается лишь возможность приобрести добродетель. И это не является свойством одной только нравственности, ибо «вообще все, что мы имеем от природы, то мы первоначально получаем лишь в виде возможностей и впоследствии преобразуем их в действительности» (там же, 23). Поэтому добродетелями вообще называют похвальные приобретенные качества души.

Два вида добродетели. Душа, как мы видели в главе о психологии, имеет сложную структуру. Поэтому и добродетели как похвальные приобретенные свойства души различны. Что касается растительной души, то там нет ни добродетелей, ни пороков. Но разумная и страстная части души имеют каждая свои пороки и свои добродетели. У разумной части души это дианоэтические, или интеллектуальные, добродетели: мудрость, разумность и благоразумие. У аффективной части души это этические, или волевые, добродетели, добродетели характера. Все они даны от природы только в возможности и приобретаются. При этом дианоэтические добродетели приобретаются путем обучения, а этические — путем воспитания, вырабатывающего в человеке хорошие привычки. Таким образом, приобретение нравственного характера — долгий и трудный путь, требующий опыта и времени. Аристотель подчеркивает, что «всякий в известном отношении виновник собственного характера...» (там же, 49). Человек становится справедливым, совершая справедливые дела, умеренным — поступая умеренно, мужественным — действуя в опасных положениях и привыкая не испытывать страх. Трусами же делаются, привыкнув трусить. Любого че-

ловека можно сделать храбрым, если с молодости приучить его не трусить в опасной ситуации. Это дело воспитателя, а таким воспитателем у Аристотеля является государство и его законодатели. Как они приучают граждан быть хорошими, так могут сделать их и храбрыми. Аристотель недооценивает природное психофизическое неравенство людей, он смешивает разное: привыкнуть повиноваться закону и привыкнуть не бояться опасности — это не одно и то же, ибо повиноваться закону — это значит бояться закона, но приучить бояться гораздо легче, чем не бояться. Однако верно, что человек может становиться лучше путем упражнения своих душевных способностей.

Этические добродетели. Аристотель подробнейшим образом разбирает добродетели характера, этоса. Он определяет этическую добродетель как «средину двух пороков» (там же, 36), т. е. избытка и недостатка чего-либо. Например, недостаток мужества — это трусость, а избыток мужества — это безумная отважность, которая также считается пороком, но так как такая отважность встречается редко, то люди и привыкли противопоставлять мужество трусости как две крайности, тогда как мужество не крайность, а именно середина. В крайностях середины нет: ошибочно было бы искать середины в трусости, также ошибочно искать середины в избытке или недостатке. Эту свою мысль Аристотель стремится провести во всех случаях. Но часто он для той или иной крайности не находит в обыденном языке соответствующего термина, ибо та или иная крайность встречается редко. Поэтому, признает он, для обозначения людей слишком бесстрашных язык не имеет названия. Если взять область наслаждения и страдания, то там есть термин для одной крайности, для избытка,—

не воровством, нет хорошего воровства, все это само по себе дурно.

Знание как условие добродетели. Какова роль знания в формировании добродетели? В связи с этим важным вопросом Аристотель разбирает тезис Сократа, что «никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру...» (17, 123). Стагирит отмечает, что данный тезис противоречит очевидным фактам: иметь знание о добре и зле и пользоваться им — не одно и то же. Люди порочные, имея это знание, не пользуются им намеренно; люди невоздержанные — ненамеренно, забывая обо всем в состоянии аффекта, например «никто не способен думать о чем-либо в припадке любви» (там же, 139). Аристотель специально разбирает вопрос: кто хуже — человек порочный (его философ называет также необузданным) или же человек невоздержанный? Всякому, говорит он, покажется худшим тот, кто, не теряя разума, ему не следует, кто без страсти или же под влиянием незначительной страсти делает дурное; человек же невоздержанный, действующий под влиянием большой страсти, лучше, потому что в нем спасено высшее — уважение к добру, тогда как человек необузданный действует плохо из принципа и намеренно. Необузданный не хочет быть хорошим, невоздержанный не может, поэтому сама по себе невоздержанность не есть порочность. Невоздержанный не порочен, а неумен, если под умом понимать не только знание, но и умение применять свое знание на деле. Итак, Сократ не прав. «...Сократ полагал, что добродетели суть качества разума (ибо все они знания), мы же полагаем, что они сопряжены с разумом» (там же, 121). Разум — необходимое, но не достаточное условие для добродетели, ибо нужно еще уметь применять его на деле, внося в аффекты меру

и применяя общее знание к частным случаям своей жизни, к конкретной ситуации. Так, знание того, что мужество — это середина между двумя пороками, — это общее знание; нужно еще на практике всякий раз находить эту середину, нужно выработать в себе умение, ставшее привычкой, быть мужественным в любой ситуации. Легко стать безрассудно отважным, но нелегко стать храбрым. Человек должен не только знать, что хорошо и что плохо, но и хотеть следовать благу и уметь ему следовать.

Это решение вопроса следует уже из учения Аристотеля о душе. Те, кто отождествляют знание и добродетель, фактически видят в душе лишь разумную ее часть, не понимая, что есть еще и аффектная. Добродетель не в самой разумной и не в самой аффектной части души, а в должном отношении между ними, в том, чтобы стремящаяся, имеющая дело именно с деятельностью человека часть души повиновалась разуму, чтобы разум господствовал над страстями. Здесь не может быть никаких общих рецептов, поэтому очень трудно быть нравственным человеком, таким, кто «в каждом отдельном случае находит истину, будучи как бы мерилom и законом ее» (там же, 46). Он всякий раз делает выбор, находя верный путь между крайностями, но иногда ему приходится искать дорогу, выбирая меньшее из зол. Поэтому «добродетель трудна... найти середину в чем бы то ни было трудно... всякий в состоянии гневаться, и это легко... но не всякий умеет и не легко делать это по отношению к тому, к кому следует, и насколько и когда следует, и ради чего и как следует. Поэтому-то нравственное совершенство — нечто редкое, похвальное и прекрасное» (там же, 36). Нравственный человек — мера для других людей, он все-

гда находится в гармонии с самим собой и «не знает укоров совести». Порочных людей одна часть души влечет в одну сторону, другая — в другую, их душа в постоянном возбуждении, их гнетет раскаяние. Нравственный же человек испытывает блаженство.

Определение этической добродетели. Вследствие всего сказанного Аристотель определяет добродетель характера как «преднамеренное [сознательное] приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол — избытка и недостатка» (там же, 31).

Благо. Аристотель резко отрицательно относится к обыденному представлению о благе как к мнению неразумной толпы. Философский аристократизм Аристотеля здесь сказывается с полной силой. Толпа, т. е. народ, видит благо лишь в чувственном наслаждении, являя тем самым свою рабскую и даже животную природу. Но так же думали и многие философы, например Евдокс, который учил, что наслаждение есть высшее благо. По Аристотелю же, наслаждение не есть благо, во всяком случае наслаждение не есть высшее благо. Не является высшим благом и богатство: образ жизни человека, посвятившего себя наживе, Аристотель определяет как «неестественный и насильственный», ибо «богатство только полезно и служит средством для других целей» (там же, 7). Аристотель признает, что человек нуждается в некоторых внешних благах, ибо невозможно человеку неимущему делать прекрасные дела, но богатство лишь внешнее условие счастья, а не само счастье. Некоторые считают высшим благом почести, но такие люди стремятся к почестям, чтобы убедить самих

себя в своих хороших качествах, ища похвалы благомыслящих людей, т. е. они ставят добродетель ниже чести.

Аристотель критикует также Платона, полагающего высшее благо в общем (в идее). Такое благо для человека недостижимо, следует же искать достижимое. Благо как таковое относится у Платона к категории бытия — это бог и разум. Но благо, возражает Аристотель, есть и в категории качества — это добродетели, в категории количества — это мера, в категории отношения — полезное, в категории времени — удобный случай, в категории пространства (места) — приятное местопребывание и т. д. Итак, благо не есть нечто общее, подходящее под одну идею, благо различно, категориально различно. Аристотель определяет высшее благо как сообразную с добродетелью деятельность, а блаженство — как то, что само по себе делает жизнь желанной и ни в чем не нуждающейся, самоудовлетворенной, счастливой. Стагирит видит назначение человека в разумной деятельности (или по крайней мере не в неразумной).

Дианоэтические добродетели, т. е. мудрость, разумность, благоразумие и другие похвальные свойства души, приобретаемые путем обучения, особо рассматриваются Аристотелем в VI книге «Никомаховой этики». Эта книга представляет большие трудности и для перевода, и для истолкования. В ней говорится о науке, искусстве, практичности, разуме, мудрости, добром совете, рассудительности, осмысленности, изобретательности. Выше указывалось, что Аристотель делит душу на три части: растительную, животную и разумную. В «Этике» место «животной души» занимает «страстная, или стремящаяся, душа», которая разумна в той мере, в какой она повинуетя разуму,

и в той же мере она добродетельна, ибо властвующий разум вносит в страсти меру и заставляет придерживаться середины между крайностями — пороками. Что касается растительной души, то она «не имеет добродетели, ибо от нее вовсе не зависит наша деятельность или бездействие» (там же, 119). Аристотель делит саму разумную душу на две части, каждая из которых имеет свою дианоэтическую добродетель и неодинаково относится к страстной, или стремящейся, душе и к ее этическим добродетелям.

Рассудочная часть разумной души. Рассудочная часть разумной души имеет предметом те принципы сущего, которые могут изменяться, быть всякий раз иными, ибо она имеет дело с человеком и его деятельностью, с жизнью, которая изменчива и непостоянна. Рассудочная часть разумной души — это практический разум и практическая истина, относящиеся к людским делам и тем самым к частному, а потому тесно связанные с опытом. Именно ей приходится и осуществлять выбор, и применять общее знание к частному. Справедливо было бы сказать, что разум и стремление здесь совпадают. Разумная часть души и неразумная часть совпадают, так сказать, частью своих объемов. Ведь разум не имеет вовсе никакого отношения к растительной душе, действующей по своим законам (это, так сказать, вегетативная нервная система), а неразумная часть души — к разумной, созерцательной. Но страстная, стремящаяся душа, с одной стороны, и рассудочная, практическая — с другой, существуют только в тесном единстве. Поэтому Аристотель говорит, что так как «этическая добродетель состоит в привычке, сопряженной с намерением, а намерение — в стремлении с делиберацией (взвешиванием мотива.— А. Ч.), то разум

в таком случае есть истинный, а стремление правильное, когда намерение хорошо и когда стремление и намерение человека тождественны» (17, 108). Рассудочная часть разумной души имеет свою дианоэтическую добродетель, т. е. свое наилучшее свойство.

Практичность. Добродетель рассудочной части души — это практичность. Аристотель определяет практичность как «разумно приобретенное свойство души, осуществляющее людское благо» (там же, 112). Практичен тот, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства и верно рассчитывать средства для достижения целей, ведущих к благополучию. Практичность требует такой этической добродетели, как умеренность, ибо практический ум утрачивается при избытке как наслаждения, так и страдания. Для практичности необходим опыт, а потому молодые люди не могут быть практичными. Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой.

Аристотель связывает с практичностью добрый совет, пронизательность, рассудительность и изобретательность. Рассудительность — это как бы негативная практичность, ибо практичность приказывает, а рассудительность только критикует. Практичность, говорит он, не есть изобретательность, но она невозможна без последней. Изобретательность состоит в добывании подходящих средств для известной цели. Изобретательность похвальна, только если хороша цель. Но если цель дурна, то изобретательность опасна. Поэтому изобретательность должна так же служить практичности, как практичность должна служить добродетели. Добродетели не виды практичности, но они невозможны без последней. Нельзя быть

вполне добродетельным без практичности, но нельзя быть и практичным без этической добродетели, которая есть стремление к середине в аффектах и действиях. Практичность Аристотель делит на виды. Прежде всего это практический ум, направленный на достижение личного блага. Другие виды практичности — экономическая, законодательная, политическая.

Общее в нравственно-политической деятельности и творчестве и их отличие. Для нравственно-политической деятельности и творчества (здесь так и хочется сказать — «творческая деятельность», но Аристотель термин «деятельность» употребляет лишь в связи с нравственно-политической, или практической, деятельностью) общим является то, что они относятся к рассудочной части разумной души, а также то, что и там и тут преследуются цели. Разница же состоит в том, что в искусстве цель творчества внешняя, тогда как нравственная деятельность — сама себе цель. Кроме того, нравственная деятельность связана с выбором, а тем самым со свободной волей человека. В нравственной деятельности человек творит самого себя, в творчестве же — нечто иное себе.

Ограниченность практичности. Аристотель подчеркивает, что практичность — это низший вид человеческой деятельности, она присуща худшей части разумной души. Практичность касается людских дел, но человек не лучшее создание в мире. «Нелепо считать политику и практичность высшим...» (там же, 113). Они не могут принести блаженства, ибо практическая деятельность, даже если это добродетельная политическая и военная деятельность, которая превосходит обычную, обыденную практичность по красоте и величию, «лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна

не ради ее самой» (там же, 198). Практичность связана с делами человеческими, а ведь «этическая добродетель во многом подобна аффектам» (там же, 199). Осуществление этических добродетелей требует многого: «...щедрый нуждается в деньгах, чтобы творить дела щедрости, справедливый — чтобы воздавать (ибо одних добрых намерений недостаточно...), мужественный нуждается в силе, если он желает совершить что-либо сообразное своей добродетели, и благоразумный нуждается в достатке; каким образом иначе он или остальные проявят себя?» (там же, 200). Итак, «действие нуждается во многом» (там же), так что этические добродетели, практическое мышление (ум), рас-судок, практичность с ее изобретательностью — все это и трудно, и низменно, ибо ограничено человеком и человеческим. Выше практичности — мудрость как добродетель собственно разумной части разумной души.

Собственно разумная часть разумной души человека созерцает лишь неизменные принципы бытия. Здесь нет места для выбора и решения, здесь можно только знать или не знать. В теоретическом мышлении благо и зло выступают как истина и ложь (заблуждение). Теоретическое мышление как деятельность разумной части разумной души Аристотель отождествляет с наукой. Предмет науки — необходимое, он вечен, ибо все то, что существует по необходимости, вечно, а вечное не создано и нерушимо (не то что человеческая нравственно-политическая деятельность). «...Наука состоит в схватывании общего и того, что существует по необходимости», или «наука есть приобретенная способность души к доказательствам» (там же, 112; 110). При этом теоретическое мышление (наука) руководит в конечном счете и нравственно-политиче-

ской, практической деятельностью. Само теоретическое мышление не в состоянии привести что-либо в движение; здесь требуется практическое мышление и стремление, присущее аффективной душе. Но это не беда, потому что созерцательная деятельность выше практической.

Высшее блаженство. Уже само определение блаженства как того, что само по себе делает жизнь желанной и ни в чем не нуждающейся, данное в I книге «Этики», предполагало, что блаженство не может быть достигнуто на пути практической деятельности, ибо, как мы видели выше, человек, преследующий этические, а тем более политические добродетели, нуждается во многом. «Если блаженство есть деятельность, сообразная с добродетелью, то, конечно... с важнейшею добродетелью, а эта присуща лучшей [части души]» (там же, 197). Таковой добродетелью является мудрость — «знание и разумное понимание наиболее важного в природе» (там же, 113). Аристотель говорит, что «Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрецами, а не практичными, ибо видят, что они не понимают собственной выгоды; про их знание говорят, что оно «чрезвычайно» и «удивительно», «тяжело» и «демонично», но бесполезно, так как они не доискиваются того, что составляет благо людей» (там же).

«Этика» Аристотеля заканчивается апофеозом «истинному» блаженству, которое Аристотель находит в чисто созерцательной деятельности. Он еще раз подчеркивает, что блаженство не в наслаждении, не в развлечении и не в отдыхе, а в работе. «Отдых существует ради деятельности», но это деятельность созерцательная. Она более независима, чем деятельность нравственно-политическая; она самая приятная, ибо, «по общему признанию, созерцание истины есть самая приятная из всех

деятельностей, сообразных с добродетелью» (там же, 198). Житейские нужды в одинаковой степени тяготят как мудреца, так и праведника, человека, ведущего нравственную жизнь. Праведник сверх того нуждается в людях, относительно которых и вместе с которыми он станет поступать справедливо, а мудрец может предаться созерцанию и сам с собою, и тем лучше, чем он мудрее. Кроме того, созерцательная деятельность самая спокойная, она лишена тревожений. Наконец, она самая богоподобная. «Мы считаем богов наиболее счастливыми и блаженными; но в какого рода действиях они нуждаются? Неужели же в справедливых? Не покажутся ли они смешными, заключая союзы, выдавая вклады и делая тому подобное? Или же в мужественных, причем они станут переносить страшное и опасное, ибо это прекрасно? Или же в щедрых? Но кого же они станут дарить? К тому же нелепо думать, что у них есть долги или нечто подобное. Или же, может быть, в делах благоразумия? Но не будет ли обидной похвалою сказать, что они не имеют дурных страстей? Если мы пройдем всю область действия, то она окажется мелкою и недостойною богов. Однако все приписывают им жизнь, а следовательно, и деятельность... Но если отнять у живого существа не только деятельность, но в еще большей мере и производительность, то что же останется, за исключением созерцания. Итак, деятельность Божества, будучи самою блаженною, есть созерцательная деятельность, а следовательно, и из людских деятельностей наиболее блаженна та, которая родственнее всего божественной... Блаженство простирается так же далеко, как и созерцание; и чем в каком-либо существе более созерцания, тем в нем и более блаженства...» (там же, 200—201).

Сказанное уточняется следующей схемой:



Переход к политике. Вопросы политики Аристотель затрагивает в своей этике неоднократно. И это не удивительно, так как политика, в понимании Аристотеля, должна играть прежде всего нравственно-воспитательную роль: «...законодатели должны привлекать к добродетели и побуждать граждан к прекрасному...» (там же, 203) при помощи закона, имеющего принудительную силу. Аристотель подчеркивает, что «для общественного воспитания необходимы законы, а для хорошего — необходимы хорошие законы» (там же, 204), а законодательство есть часть политики.

ПОЛИТИКА
И ЭКОНОМИКА

Политические взгляды Аристотеля изложены в «Политике», примыкающей к его «Этике». Обе работы составляют единое целое. О политике и политических устройствах Аристотель говорит уже в «Этике». В «Политике» же он опять возвращается к вопросу о добродетелях и рассматривает нравственные задачи политики и государства. Политику Аристотеля нельзя понять без учета того, что она подчинена этике.

Этика в «Политике». Правда, круг этических проблем в «Политике» узок. Там упоминаются лишь этические добродетели, а сама добродетель определяется как «умеренность двух крайностей» (12, 239). Из этических же добродетелей Аристотель называет только мужество, благоразумие, справедливость и рассудительность (впрочем, последняя трактовалась в «Этике» как дианоэтическая добродетель). Мужество — это мужество духа, проявляющееся в упорном достижении трудных целей; благоразумие — умеренность желаний и умение согласовывать средства с целями; справедливость — правильное решение дел, согласное с понятием правды; рассудительность — сметливость, состоящая в понимании сходства и различия данных явлений и действий. Эти добродетели — усло-

вие счастья, ибо «никто не назовет счастливым того, в ком нет ни мужества, ни благоразумия, ни справедливости, ни рассудительности, кто, напротив, страшится всякой мимолетной мухи, кто, томимый голодом или жаждою, не останавливается ни перед каким из самых крайних средств, кто из-за четверти обола губит самых близких друзей, кто, наконец, так не рассудителен и так способен на ошибки, как будто ребенок или безумный» (там же, 145—146). Аристотель отмечает, что «добродетель... не вредит тому, в ком она пребывает», что, напротив, «без добродетели человек становится самым нечестивым и самым диким существом, а в отношении к половому наслаждению и пище он хуже тогда всякого животного», ведь «от прочих животных человек отличается тем, что имеет сознание о добре и зле, о справедливом и несправедливом и о другом подобном» (там же, 118; 8; 7).

Политик всегда должен иметь в виду, что человек подвержен страстям и что человеческая природа вообще испорчена, а также то, что этические добродетели хотя и принадлежат всем, но не в равной степени. Одна добродетель у мужчин, другая у женщин, одна у свободного, а другая у подчиненного. Аристотель различает добродетель человека и добродетель гражданина: добродетель хорошего гражданина и добродетель хорошего человека не одна и та же, ибо гражданская добродетель ниже этической (а тем более дианоэтической) и невозможно, чтобы все граждане были добродетельными людьми: «Качество хорошего гражданина должно принадлежать всем (потому, что только при этом условии государство может быть наилучшим); но нельзя требовать, чтобы качества хороших людей были принадлежностью

всех граждан; так как для хорошего государства нет необходимости в том, чтобы его составляли люди непременно нравственно совершенные» (там же, 102). Добродетель гражданина состоит в способности повиноваться властям и законам, тогда как для умения властвовать необходима не только добродетель гражданина, но и добродетель человека, так что властвующий над людьми должен быть нравственно совершенным.

Цель политики. Сущность политики Аристотель раскрывает через ее цель, а она, по мнению философа, самая высокая — воспитательная и состоит в том, чтобы придать гражданам хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно. Иначе говоря, цель политики — благо, а «благо, как цель политики, есть справедливое, то есть общее благо» (там же, 123). Поэтому политик должен искать наилучшего, т. е. наиболее отвечающего указанной цели, политического устройства.

Метод политики как науки — это метод анализа: «...каждое дело должно исследовать в его основных, самонаименованных частях...» (там же, 8). В данном случае это разложение государства на части: «Как во всех других случаях сложное необходимо делить на простые элементы, так и теперь рассмотрим,— говорит Аристотель,— из каких элементов состоит государство...» (там же, 2). Необходимо также исследование реально существующих форм политического устройства, особенно тех, которые известны своими хорошими учреждениями, а также изучение социальных проектов, созданных философами, чтобы «мы сами не казались людьми, желающими только мудрствовать» (там же, 37). Иными словами, политик не должен отрывать от реальности, ему следует интересоваться не только наилучшими формами государственного устрой-

ства, но и лучшими при тех или других реальных обстоятельствах, лучшими по возможности.

Оправдание исследования. Чтобы отвести подозрение, что он занимается пустым делом и изобретает, говоря современным языком, велосипед, Аристотель подчеркивает, что «исследование наше о лучшей форме политического быта предпринято нами соответственно потому, что формы, существующие в настоящее время, оказываются несовершенными» (там же).

Определение государства. Аристотель подчеркивает, что понятие государства определяется разнообразно и что существует много форм государства с различными политическими устройствами. «Политика» Аристотеля начинается словами: «Всякое государство представляет собою некоторую форму общежития...» (там же, 1). Но общежитие — это род, государство — лишь один, хотя и главный, вид общежития; «государство есть форма общежития граждан, пользующихся известным политическим устройством» (там же, 100).

Политическое устройство. Законы. «Политическое устройство в государстве есть тот порядок, который лежит в основании распределения государственных властей и определяет собою как верховную власть в государстве, так и норму всякого в нем общежития» (там же, 217). Политическое устройство предполагает власть закона; ибо где не властвуют законы, там нет политического устройства. Аристотель определяет закон как порядок и «бесстрастный разум»: «Закону страсть не причастна...» (там же, 139; 136). Более развернутое определение закона таково: «Законы... суть те основания, по которым властвующие должны властвовать и защищать данную форму государственного быта против тех, которые ее нарушают» (там

же, 217). При этом законы управляют всем вообще, каждое же дело в отдельности обслуживается в соответствии с законом государственной властью. Аристотель подчеркивает, что следует стремиться к тому, чтобы законы не менялись, ибо «закон не имеет никакой другой силы, принуждающей к подчинению ему, кроме обычая, а обычай образуется не иначе как в продолжение известного времени» (там же, 68). Аристотель различает в политическом устройстве три части: законодательную власть, административную и, наконец, судебную.

Состав государства. Аристотель подчеркивает, что «государство по природе своей — множество», «нечто сложное», «состоит из многих частей», причем друг другу неподобных (там же, 38; 93). Прежде всего это люди, ибо из людей одинаковых государство образоваться не может. Каждый должен быть знатоком своего дела, ибо «один человек наилучшим образом может исполнить только одно дело» (там же, 87), не следует требовать от одного и того же человека игры на флейте и шитья сапог. Государство, далее, состоит из семей, которые также отличаются друг от друга. Аристотель выделяет также в государстве благородных и неблагородных, богатых и бедных, воспитанных и невоспитанных, свободных и рабов (но рабы не часть государства, о чем ниже). Он подробно описывает элементы, необходимые для существования государства, различая элементы качества и элементы количества: под элементами качества он разумет свободу, воспитание и благородство рождения, а под элементами количества — численное превосходство массы.

Гражданин. Государство состоит из граждан, оно есть не что иное, как масса граждан. На гражд-

данина, как и на государство, «есть разные воззрения, так как одного и того же человека не все признают гражданином» (там же, 94). Понятие гражданина в каждом политическом устройстве свое. Аристотель определяет гражданина как того, кто участвует в суде и в управлении. Это абсолютное понятие гражданина. Называя это понятие гражданина абсолютным, Аристотель, по-видимому, хочет сказать, что это истинно для всех форм политического устройства, разница между ними не столько в понятии гражданина, сколько в том, на какие слои населения распространяется там право участвовать в управлении государством и в суде, так что когда он говорит, что есть столько же видов граждан, сколько форм политического устройства, то это не следует понимать буквально, ибо все дело в том, кого сочтут за гражданина: «Кто гражданин в демократическом государстве, тот часто не считается за гражданина в олигархическом», ибо «в демократиях... все граждане безразлично участвуют во всех делах государства, а в олигархиях напротив» (там же, 94; 165). Кроме того, граждане несут военную службу и служат богам. Итак, граждане — это те, кому доступны четыре функции: воинская, административная, судебская и жреческая. Под «управлением» Аристотель имеет в виду, по-видимому, и законодательную и исполнительную власть. Заметим, что, по мнению Аристотеля, «не всех тех должно считать гражданами, без которых не может существовать государство» (там же, 106). Гражданин пользуется гражданскими почестями.

Происхождение государства. Государство, как отмечалось, не единственная форма общежития. Другие формы — семья и «селение». Они предшествуют государству, которое по отношению

к ним выступает как их конечная цель, т. е. возможность и энтелехиальность государства была заложена в человеке с самого начала, ведь человек «по природе своей существо политическое»: дар речи обуславливает природное стремление к такого рода общежитию. Если у животных голос служит лишь для выражения радости и печали, то у человека «слово служит для того, чтобы высказывать, что полезно и что вредно и также что справедливо и что несправедливо...» (там же, 7). Поэтому и само государство есть «естественная форма общежития», «государство существует естественно» (там же, 6; 7). Первая форма общежития — семья.

Семья. Аристотель знает лишь семью развитого рабовладельческого общества и, разумеется, считает ее «первой естественной формой общежития, не изменяющейся во все время человеческого существования...» (там же, 4). В самом деле, семья в изображении Аристотеля непременно имеет три двойные части и соответствующие им три отношения: «...первые и самое малые части семьи суть: господин и раб, муж и жена, отец и дети», соответственно «в семье имеют место отношения троякого рода: господские, супружеские... и родительские» (там же, 8; 9). Аристотель различает власть господскую и власть домохозяина. Обе они принадлежат главе семьи, первая из них — это власть над рабами, вторая — над женой и детьми; первая власть простирается на предметы, необходимые в жизни, прежде всего на рабов, и служит благу властвующего и его семьи, вторая имеет в виду пользу жены и детей. Власть домохозяина — монархическая власть. Власть жены в семье противоестественна: «Где природные отношения не извращены, там преимущество власти, естественно,

принадлежит мужчине, а не женщине» (там же, 31—32). Аристотель цитирует Софокла: «Молчание придает женщине красоту» (Аякс 293).

Селение. Несколько семей образуют селение. Это фактически разросшаяся семья, но ее интересы уже не ограничиваются обыденным, ибо становятся возможны и другие, более возвышенные интересы.

Государство. Государство возникает из нескольких селений как энтелехия семьи и селения. Власть в государстве — это продолжение и развитие власти главы семьи. Так как власть главы семьи монархическая, царская, то и первая форма политического устройства — патриархальная монархия (царство): «Подобно тому как всякою семьею управляет старейший в роде в качестве царя, так и дальнейшее расселение семьи вследствие родства ее членов между собою находится также под управлением царя» (12, 5). Однако существуют и другие формы политического устройства.

Многообразие форм политического устройства объясняется тем, что государство есть сложное целое, множество, состоящее из многих и разных, неподобных частей. У каждой части свои представления о счастье и средствах его достижения; каждая часть стремится взять власть в свои руки, установить свою форму правления. Кроме того, одни народы поддаются только деспотической власти, другие могут жить и при царской, «а для иных нужна свободная политическая жизнь» (там же, 14). Но главная причина в том, что во всяком государстве происходит «столкновение прав», ибо на власть претендуют и благородные, и свободные, и богатые, и «достойные», а также вообще большинство, которое всегда имеет преимущество перед меньшинством. Поэтому и возникают, сменяют

друг друга разные политические устройства. При изменении государства люди остаются теми же самыми, меняется лишь форма управления.

Классификация видов политического устройства. Аристотель делит политические устройства по количественному, качественному и имущественному признакам. Государства различаются прежде всего тем, в чьих руках власть — у одного лица, меньшинства или большинства. Для Аристотеля это формальная (как мы бы сейчас сказали) сторона: и одно лицо, и меньшинство, и большинство могут править правильно и неправильно. Кроме того, меньшинство или большинство может быть богатым или бедным. Но так как обычно бедные в государстве составляют большинство населения, а богатые — меньшинство, то деление по имущественному признаку совпадает с делением по признаку количественному. В результате получается шесть форм политического устройства: три правильные (монархия, аристократия и полиция) и три неправильные (тирания, олигархия и демократия).

Монархия — древнейшая, «первая и самая божественная», форма политического устройства. Аристотель перечисляет виды царской власти, говорит о патриархальной и абсолютной монархии. Последняя допустима, если в государстве есть человек, который превосходит абсолютно всех других. Такие люди бывают, и для них нет закона; такой человек «как бы бог между людьми», «попытка подчинить их... закону... смешна», «они сами закон» (там же, 128). Обычно против таких людей употребляли остракизм. Аристотель против остракизма, ибо «такие люди в государствах суть вечные цари их», и «остается только повиноваться такому человеку» (там же, 131; 143).

Аристократия, однако, предпочтительнее царства. При аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личными достоинствами, и она возможна там, где личное достоинство ценится народом. Так как личное достоинство обычно присуще благородным, то при аристократии правят благородные, евпатриды.

Полития (республика) — власть большинства. Но у большинства единственная общая им всем добродетель — воинская, поэтому «республика состоит из людей, носящих оружие», «республиканское общество состоит из таких людей, которые по природе своей воинственны, способны к подчинению и власти, основанной на законе, по силе которого правительственные должности достаются и бедным, лишь бы они были достойны» (там же, 55; 142). Обладает ли большинство преимуществом перед меньшинством? Аристотель отвечает на этот вопрос положительно. Каждый член большинства хуже каждого члена аристократического меньшинства, но в целом большинство лучше меньшинства: «...многие... лучше не порознь, а все вместе», ибо «каждый обращает внимание на одну какую-нибудь часть, все вместе видят все» (там же, 119), но это при условии, что большинство достаточно развито. Кроме того, большинство имеет больше оснований претендовать на власть, ибо, если исходить из личного достоинства, богатства или происхождения, то всегда найдется самый достойный, самый богатый, самый благородный, поэтому господство достойных, богатых, благородных неустойчиво, власть же большинства более самодовлеющая.

Тирания. Аристотель резко отрицательно относится к тирании: «...тиранническая власть не согласна с природою человека», «чести больше не

тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тиранна» (там же, 141; 61).

Олигархия, как и аристократия,— власть меньшинства, но не достойных, а богатых (основной элемент олигархии — богатство, аристократии — достоинство). Говоря об олигархии, Аристотель подчиняет количественный критерий имущественному: здесь важнее, кто правит, чем сколько правят: «Где граждане пользуются властью в силу своего богатства, там — несмотря на то, будет ли таковых меньшинство или большинство,— политический быт необходимо представляет собою олигархию» (12, 113—114). Впрочем, Аристотель путается: то он подчеркивает различие олигархии и аристократии, то говорит, что «олигархия... там, где верховная власть принадлежит меньшинству богатых и благородных» (там же, 223), что естественно, ибо «олигос» — это «немногие», а не богатые. Аристотелю следовало бы называть власть богатых плутократией, тогда бы он не путал ее с аристократией. Аристотель разбирает и виды олигархии.

Демократия. Стагирит отмечает, что «есть несколько видов демократии», а именно пять, которые распадаются на два рода: на демократию, основанную на законе, и демократию, где верховная власть находится в руках толпы, а не закона, фактически же — в руках народных льстецов — демагогов: «...льстецы у тираннов, а демагоги у народа», здесь «все власти рушатся» (там же, 228). Это охлократия, она уже выходит за рамки политического устройства. Остается демократия, основанная на законе. Это «самая... сносная из всех худших форм политического устройства» (там же, 219). Говоря о демократии, Аристотель также подчиняет количественный принцип имущественно-

му; важно, что это власть большинства не только свободных, но и бедных: «Там только демократия, где представителем верховной власти является большинство хотя свободных, но в то же время недостаточных» (там же, 223).

Связь между формами политического устройства. Олигархия — власть немногих, становясь властью одного, превращается в деспотию, а становясь властью большинства — в демократию. Царство вырождается в аристократию или политику, та — в олигархию, та — в тиранию, а тирания — в демократию.

Реальность и идеал. До сих пор мы старались рассказывать о политических взглядах Аристотеля без учета его собственного политического идеала. Но политика Аристотеля не только описание существующего, но и набросок должного. К чести мыслителя, нужно сказать, что он как ученый стремился прежде всего постичь социальную реальность, как она есть. Но его идеалы все-таки отразились на классификации государственных форм. Чтобы перейти к этому, нужно сказать о цели государства, по Аристотелю.

Назначение государства. Государство есть «масса... граждан... которая довлеет себе для удовлетворения всем потребностям своей жизни» (там же, 97). Многие люди эти потребности сводят к материальным, для чего они должны оказывать друг другу взаимные профессиональные услуги. Но цель государства не в этом. Она и не в том, чтобы защищать людей от взаимной несправедливости. Государство, конечно, выполняет эти экономические и юридические функции, создавая людям условия жизни; но «цель человеческого общежития состоит не просто в том, чтобы жить, а гораздо более в том, чтобы жить счастливо», а потому

«цель государства есть счастье жизни» (там же, 115; 117). Итак, «государство есть такая форма общежития, которая существует с целью вполне счастливой жизни как для семейств, так и для целых поколений — жизни совершенной и вполне себе довлеющей», «государство есть общество людей равных, соединившихся между собою с целью возможно наилучшей жизни» (там же, 117; 163).

Апология государства. Аристотель — государственный. Государство для него — совершеннейшая форма жизни, такая форма, в которой общественная жизнь достигает «высшей степени благосостояния», «среда счастливой жизни» (там же, 6).

Общее благо. Государство, далее, служит общему благу, т. е. справедливости. Аристотель признает, что справедливость есть понятие относительное, тем не менее он определяет ее как общее благо, которое возможно лишь в политической жизни (см. там же, 114; 123). Справедливость — цель политики. Будучи общим благом, справедливость для целого совпадает со справедливостью для частей: «...равно справедливое есть то, что полезно как для целого государства, так и вообще для всех его граждан» (там же, 128).

Правильные и неправильные формы политического устройства. Царство, аристократия и полиция — правильные формы потому, что там одно лицо, меньшинство или большинство, имея власть, пользуются ею для «общего блага», «в интересах общей пользы...» (там же, 111; 112). Тирания, олигархия и демократия — неправильные формы политического устройства, потому что там власть — будь то одно лицо, меньшинство или большинство — служит лишь своим интересам; поэтому «монархическое управление государством, если оно направлено на общее благо, мы называем царством»,

«тирания есть та же монархия, но имеющая в виду только выгоду одного монарха...» (там же). Конечно, это деление надуманное. История Древней Греции — это история борьбы рабов и свободных, а внутри самих свободных — история борьбы за власть различных классов свободных: сначала благородных и неблагородных, затем богатых и бедных; при этом монарх отличалась от тирании тем, что монарх опирался на свое происхождение и служил интересам благородных, тиранн же узурпировал власть и служил неблагородным; вопрос же о том, насколько он при этом служил себе, второстепенный, но никто не служил общему благу.

Критика идеального государства Платона. В отличие от Платона Аристотель выдвигает на первое место не «абсолютно наилучшую» форму государства — он предпочитает говорить о «такой жизни, которая доступна большинству людей, о таком политическом устройстве, которое могут иметь у себя большинство государств» (там же, 216; 239). Аристотелева критика социально-этического идеала Платона касается как частных, так и принципиальных вопросов. Так, мыслитель справедливо отмечает, что у Платона о третьем сословии сказано недостаточно, так что неясно, каков образ жизни земледельцев, есть ли у них «общие владения и жены» или нет. Аристотель усматривает много затруднений в осуществлении замысла Платона о передаче способных детей земледельцев и ремесленников в среду воинов, а тем более неспособных детей воинов — в среду третьего сословия и т. д. Принципиальные же возражения сводились к трем: 1) Платон переступил пределы должного единства, стремясь упразднить всякое многообразие. Но для государства требуется не единство как таковое, но единство в многообразии, причем «единство менее

сжатое предпочтительнее единства более сжатого», «государство, ушедшее в единство более чем сколько нужно, уже не государство...» (там же, 41; 38).

2) У Платона благо целого не предполагает блага частей, а напротив, в целях блага государства он отнимает у своих воинов счастье, но «если воины лишены счастья, то кто же будет счастлив? Это, конечно, не ремесленники и не вся эта масса рабочих» (там же, 51). Между тем отношение счастливого целого к частям своим не то же, что отношение четного к своим частям. Четное может принадлежать целому, не заключаясь ни в одной его части, а счастливое не может быть в таком отношении к своим частям.

3) В отличие от Платона, который был в данном случае прозорливее, ибо видел в частной собственности источник общественного зла, Аристотель — апологет частной собственности, он критикует Платона за то, что тот думал достичь совершенного государства посредством отмены последней. Аристотель подчеркивает, что «одна мысль о собственности доставляет несказанное удовольствие», отмена же ее ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга» и «об общем для всех каждый заботится очень мало» (там же, 47; 41; 42). Согласно Аристотелю, источник общественного зла — не столько собственность, сколько беспредельность желаний человека и его алчность, причем последняя направлена также и на почести, поэтому «нужно более заботиться о том, чтобы уравнивать желания граждан, нежели их имущества» (там же, 60). Итак, делает вывод Аристотель, все мысли Платона «хотя чрезвычайно изысканны, остроумны, оригинальны и глубоки, но при всем том трудно сказать, чтобы были верны» (там же, 53). Платоновский идеал невозможен: «Хорошо, конечно, строить планы по своему желанию, но не долж-

но мыслить ни о чем невозможном» (там же).

Социальный идеал Аристотеля. Философ говорит, что «счастливо только наилучшее государство» (там же, 147), а наилучшим будет то, где наилучшее политическое устройство. Наилучшая форма правления должна служить наилучшей жизни, а «наилучшая жизнь есть жизнь счастливая, то есть жизнь, полная добродетелей, энергии и самого верного применения добродетели ко всем случаям жизни...» (там же, 163). Счастливая жизнь — это жизнь совершенная и вполне себе довлеющая, она «состоит в беспрепятственном прохождении по пути добродетели, а добродетель есть не что иное, как умеренность двух крайностей; посему жизнь умеренная... необходимо и наилучшая жизнь» (там же, 239). Но для счастливой жизни помимо этого нравственного благосостояния нужно благосостояние физическое (телесное) — здоровье и внешние блага, однако умеренные. Самое же главное состоит в том, что «граждане должны быть свободны от забот о делах первой необходимости», а «законодатель прежде всего должен обращать внимание на то, чтобы лучшие люди не только правительственные, но и частные в состоянии были вести жизнь досужую, и чтобы ничто не нарушало их досуга» (там же, 69; 87).

Аристотель против большого имущественного неравенства. Он подчеркивает, что «внешние блага достойны приобретения только в интересах души» (там же, 147), а поэтому наилучшая форма собственности — «собственность средней величины», ибо вообще «умеренное и среднее есть самое лучшее», «редчайшее счастье государства состоит в том, чтобы граждане его владели умеренною собственностью» (там же, 239; 241). Владельцы такой собственности рассудительны. Это «среднее сосло-

вие» и устанавливает «лучшую форму политического общежития» (там же, 241). Можно подумать, что социальные идеалы Аристотеля близки демократическим. Но это не так, ибо Аристотель различает существенные и несущественные части государства и, исходя из этого, исключает из средних слоев большинство граждан государства, лишая их гражданства.

Существенные и несущественные части государства. Это деление совсем не совпадает с делением на необходимые и не необходимые части, ибо необходимое может быть несущественным: «...не все то, что необходимо входит в состав государства, следует считать за существенные его части», а потому и «не всех тех должно считать гражданами, без которых не может существовать государство...» (там же, 162; 106). К необходимым, но несущественным частям государства Аристотель относит всех трудящихся, а к существенным — воинов и правителей: «...земледельцы, ремесленники и все торговое сословие необходимо входят в состав каждого государства; но существенные его части суть: воины и члены совета...» (там же, 167). Аристотель прямо говорит, что «государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина», потому что земледелие, ремесла, промыслы необходимы для жизни, но противны добродетели, ибо, «ведя жизнь ремесленника или фета (наемника.— А. Ч.), нельзя преуспеть в добродетели», «в государстве с наилучшим политическим устройством... граждане не должны заниматься ни ремеслами, ни промыслами, потому что такая жизнь неблагоприятна и противна интересам добродетели. Граждане такого государства равным образом не должны быть и земледельцами; напротив, как для развития в се-

бе начала добродетели, так и для политической деятельности им необходим философский досуг» (там же, 106; 165).

Главное условие добродетельной жизни. Чтобы преуспеть в добродетели, нужно в себе ее развивать, но «для развития в себе начала добродетели... необходим философский досуг» (там же, 165).

Главная задача правителей. Поэтому правители, заботясь о добродетели граждан, должны обращать внимание на то, чтобы лучшие люди, не только стоящие у власти, но и частные, были бы в состоянии вести досужую жизнь, ибо «для хорошего политического устройства граждане должны быть свободны от забот о делах первой необходимости...» (там же, 69). Всех же трудящихся философ лишает гражданства. В то же время он намеревается всех эллинов превратить в господ. Поэтому в производительной сфере место эллинов должны занять варвары-рабы: «Что же касается до земледельцев, то особенно желательно, чтобы они были рабы... кроме того, земледельцами могут быть варвары, перизки, которые по натуре своей близко подходят к рабам» (там же, 170).

Рабство. Проблема рабства занимает большое место в «Политике» Аристотеля. До него она уже трактовалась многими эллинами. Так, некоторые софисты высказывали убеждение, что все люди от природы равны. Эта же мысль однажды проскальзывает и в «Политике». Но у Аристотеля это случайная обмолвка. Для нашего философа главный вопрос состоит в том, является ли рабство продуктом природы или же общества: «...действительно ли кто-нибудь раб по своей природе или нет; действительно ли для кого-нибудь лучше и справедливее быть рабом, или должно думать, что всякое рабство есть явление, несогласное с природою,—

вот вопросы...» (там же, 12). Он допускает, что «сомнение о свободе и рабстве имеет некоторые основания», которые состоят в том, что «понятия о рабстве и о рабе имеют двоякий смысл. Так, есть некоторые рабы по закону...» (там же, 17; 15), т. е. у эллинов существовал обычай превращать пленных эллинов же в рабов, который ко времени Аристотеля уже многими осуждался.

Непоследовательность философа. По своей натуре Аристотель был человеком уклончивым, он стремился примирять крайности и сглаживать противоречия. Это особенно ярко проявилось в следующем щекотливом вопросе: можно ли считать естественным, что эллин является рабом эллина? Данный вопрос Стагирит подменяет другим: допустимо ли, чтобы физическая сила брала верх над нравственными достоинствами? Хорошего человека, рассуждает мыслитель, делать рабом, конечно, несправедливо, но ведь внешняя сила всегда связана с внутренним достоинством (личной храбростью), а потому победитель всегда превосходит побежденного не только физически, но и нравственно. Это рассуждение — явная натяжка, оно недостойно Аристотеля. Оно подводит философа к заключению, что рабство — явление, согласное с природой: «Итак, хотя очевидно, что всякое сомнение о свободе и рабстве имеет некоторое основание, тем не менее очевидно также и то, что одни по природе рабы, а другие по природе свободны» (там же, 17). Так, все не-эллины, варвары, — потенциальные рабы всех эллинов: «...варвар и раб по природе своей одно и то же», ведь «общество их состоит из рабов и рабынь» (там же, 3), ибо они живут при деспотии. Таким образом, Аристотель косвенно высказывает (как и Платон) мнение, что эллины не должны превращать эллинов же в рабов.

Раб в изображении Аристотеля. Итак, согласно Аристотелю, люди от природы не равны. Поэтому не правы те, кто думают, что раб и свободный таковы только по закону, а по природе ничем друг от друга не отличаются, а потому власть господина над рабом, как власть, основанная на силе, несправедлива. По Аристотелю, одни разнятся от других, как тело от души, как животное от человека. Первые — это все те, кто занят физическим трудом и для кого это занятие наилучшее. Эти люди в состоянии лишь осуществлять чужой замысел. Они понимают разумное, но сами разумом не обладают, они — одушевленное имущество и орудие господина.

Раб и господин. Господин тот, «кто может мыслить и предусматривать» и кто нуждается в орудиях для реализации своих замыслов. По отношению к господину раб — его одушевленное орудие, более того, это как бы часть тела господина: «...раб... есть часть господина, как бы некоторая, отдельно от него существующая, одушевленная часть его тела...» (там же). Раб без господина существовать не может, во всяком случае он не может существовать полноценно. Аристотель доходит до того, что утверждает, будто рабу от природы рабом быть полезно, что люди так устроены, что «одному полезно быть рабом, а другому — господином» (там же), что институт господской власти одинаково полезен и для раба, и для господина, что стремление раба к господину и господина к рабу так же естественно, как стремление мужчины к женщине и женщины к мужчине, что в отношениях между рабом и господином имеет место не только взаимная польза, но также и взаимная дружба. Аристотель определяет раба так: раб — это тот, «кто, будучи человеком, по природе своей

принадлежит не себе, а другому» (там же, 11—12). Это определение ненаучно. Оно лишь констатирует, что раб есть раб.

Апория рабства. Хотя Аристотель часто ставит рабов в один ряд с животными («ни рабы, ни животные не знают счастья и не живут по предначертанному плану». — Там же, 115), он все же не может пройти мимо очевидного факта, что рабы — это люди. Поэтому он ставит вопрос: «...может ли раб иметь какое-нибудь иное, более почтенное качество, кроме качества орудий и служебной силы; может ли он иметь рассудительность, мужество, справедливость или другое какое-нибудь подобное качество, или кроме телесных услуг для него недоступна никакая иная деятельность?» (там же, 33). Аристотель отмечает, что и в том и в другом случае есть затруднение: если рабам доступна иная, высшая деятельность, то чем же они будут отличаться от свободных? Если же недоступна, то это было бы несообразно с тем, что они люди и пользуются разумом. Аристотель не способен решить эту апорию, отражающую трагедию рабовладельческого общества — пребывание части людей в силу неразвитости производительных сил и во имя прогресса в своем инобытии в качестве животных.

Небезусловность рабства. Рабство для Аристотеля все же безусловно. Оно имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации; но, «если бы каждое орудие или по приказанию человека, или по собственному предумысливанию само могло исполнять свое дело... тогда мастерам не было бы никакой нужды в слугах, а господам в рабах» (там же, 11). Но так как автоматизация для Аристотеля вещь нереальная, то и условность рабства оборачивается у него безусловностью. Аристотель не мыслит общество без рабства.

Приобретение рабов. Приобретение рабов отнесено Аристотелем к «науке о войне и охоте». С варварами не воюют, на них охотятся. Таким образом, охота, как часть воинского дела, «имеет целью приобретение диких животных и тех людей, которые, по природе своей будучи назначены к подчинению, противятся своему назначению»; «такая война, как дело естественное, конечно, справедлива» (там же, 21).

Заключение. Итак, в наилучшем государстве его граждане не должны заниматься ни ремеслом, ни промыслом, ни земледелием, вообще физическим трудом. Будучи землевладельцами и рабовладельцами, живущими за счет труда рабов-варваров, они имеют философский досуг, развивают свои добродетели, а также исполняют гражданские обязанности: служат в армии, заседают в советах, судят в судах, служат богам в храмах: «...господин должен только уметь приказывать то, что раб должен уметь исполнить. Поэтому у тех господ, богатство которых позволяет им не входить во все мелочи домашнего управления, эта обязанность лежит на управителе, а сами они занимаются государственными делами или философией» (там же, 18). Собственность граждан, хотя и неодинаковая, такова, что среди них нет ни слишком богатых, ни слишком бедных. Будучи распространенным на всех эллинов, наилучшее политическое устройство позволит им объединиться в одно политическое целое и стать властелинами Вселенной. Все остальные народы, которые, будучи варварами, созданы самой природой для рабской жизни и уже сами собой живут в рабстве, станут обрабатывать земли эллинов, как общественные, так и частные. И они будут это делать для общего блага, в том числе и для своего собственного.

Схема. В основу социальных представлений Аристотеля положен им его мировоззренческий дуализм души и тела. Он может быть выражен схемой:



Экономические взгляды. Экономические представления Аристотеля примыкают к его этическим и политическим учениям и даются в их контексте. Поэтому главным источником наших сведений об экономических взглядах Аристотеля остаются его «*Этика*» и «*Политика*». Приписываемая Аристотелю «*Экономика*» в трех книгах, из которых третья сохранилась лишь в латинском переводе, по-видимому, подложна. Политическая экономия,

т. е. наука об общественных отношениях, складывающихся в процессе производства, распределения, обмена и потребления материальных благ, возникает с мануфактурного периода, однако ее предистория начинается в работах Стагирита, этого, по выражению К. Маркса, «исполина мысли», «величайшего мыслителя древности» (1, 23, 92; 419). Высокую оценку Аристотелю К. Маркс дает, исследуя как раз экономические взгляды мыслителя. Аристотель квалифицируется Марксом как «великий исследователь, впервые анализировавший форму стоимости наряду со столь многими формами мышления, общественными формами и естественными формами» (там же, 68). Аристотель действительно впервые исследовал такие явления общественной жизни, как разделение труда, товарное хозяйство, обмен, деньги, два вида стоимости, распределение и т. д.

Обмен. Стагирит замечает, что обмен материальными благами возник благодаря разделению труда, а также вследствие того, что у одних людей образовались излишки одних, а у других — других материальных благ. Первоначальное развитие меновой торговли обусловлено было естественными причинами, так как люди обладают необходимыми им для жизни предметами, одними в большем, другими в меньшем количестве. Конечно, если бы люди не имели никаких потребностей или имели бы одинаковые, то или вовсе не было бы обмена, или не было бы в нем постоянства, но в действительности «нужда связывает людей в одно» и делает необходимым обмен, «который имеет место в том случае, когда кто-либо нуждается в том, что другой имеет» (17, 92—93). Без такого обмена государство существовать не может, оно «держится подобными взаимными услугами» (там же, 91). Аристотель под-

ходит к проблеме исторически. Вначале, по его мнению, обмена не было, хозяйство было, как мы бы сейчас сказали, натуральным. В первоначальной семье все было общим, когда же эта первоначальная семья разбилась на много отдельных семей, то члены этих последних стали нуждаться во многом из того, что им недоставало, и сообразно с их потребностями приходилось прибегать тогда к взаимному обмену.

Две формы стоимости. В связи с размышлениями об обмене Аристотель подходит вплотную к пониманию того, что существует не одна, а две формы стоимости: он различает естественную и неестественную полезность вещи. В «Политике» сказано, что пользование каждым объектом владения бывает двояким; в обоих случаях пользуются объектом как таковым, но не в равной степени как таковым; в одном случае объектом пользуются для присущей ему цели назначения, в другом случае — для не присущей ему цели назначения: например, обувью пользуются и для того, чтобы надевать ее на ногу, и для того, чтобы менять ее на что-либо другое. И в том и в другом случае обувь является объектом пользования: ведь и тот, кто обменивается обувью с имеющим в ней надобность на деньги или на пищевые продукты, пользуется обувью, но не в присущем ей назначении, так как оно не заключается в том, чтобы служить предметом обмена. Так же обстоит дело и с остальными объектами владения: все они могут быть предметами для обмена. Таким образом, использование благ может быть естественным и противоестественным (см. 12, 22—24). Эту мысль Аристотеля К. Маркс неоднократно подчеркивает в своих произведениях. Но сам Стагирит не развил ее, ибо не совсем понял значение товарного производства, которое и создает

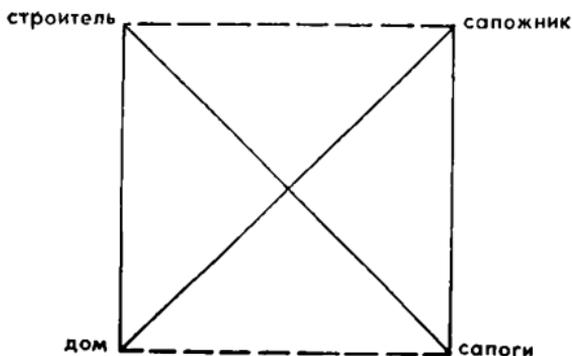
обувь и тому подобные материальные блага как раз для торговли, для обмена.

Деньги. Аристотель говорит о естественном возникновении денег в силу необходимости, обусловливаемой меновой торговлей. Как отмечает Маркс, Аристотель догадывается о том, что «денежная форма товара есть лишь дальнейшее развитие простой формы стоимости...» (1, 23, 69), иначе Аристотель не говорил бы, что «нет разницы — дать ли пять лож взамен дома или ценность пяти лож» (17, 93). Причем Аристотель обращает внимание на развитие денег. Вначале была «слитковая форма денег», затем — «монетная форма». Философ смутно догадывается о том, что деньги функционируют и как мера стоимости, эквивалент товара (именно в этом своем качестве деньги возникают в силу необходимости), и как средство обращения. Аристотель говорит о деньгах как символе и знаке стоимости, что отмечает и К. Маркс (см. 1, 13, 100). Действительно, Стагирит пишет, что монета — результат соглашения между людьми: «...монета же явилась как бы представителем нужды по всеобщему соглашению. Отсюда-то и ее название — «номисма» (от «номос» — закон), ибо она не по природе таковая, а по человеческому соглашению, и в нашей власти изменить монету и сделать ее неупотребительною» (17, 92). Таким образом, развитие денег проходит три этапа — от предметных денег через слиток к монете сначала как мере стоимости, а затем средству обращения, когда монета вообще утрачивает свою потребительную стоимость и сохраняет лишь меновую, превращаясь в символ, или знак, стоимости. Для доказательства того, что монета лишь знак, Аристотель приводит такие факты, как порча монет (в «Экономике» он говорит, что тиранн Гиппий первый стал портить монету. —

См. 27, 150), государственная практика замены одного вида монеты другим (например, серебряных монет медными той же стоимости).

Стоимость. Спорным является вопрос, в какой мере Аристотель подошел к стоимости вообще и к трудовой теории стоимости. Эти понятия смутно намечены в его «Этике», когда он говорит о двух видах справедливости: уравнивающей и распределяющей. «Что касается специальной справедливости и соответствующего справедливого, то один вид ее проявляется в *распределении почестей, или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, участвующими в известном обществе* (здесь-то и может быть равное или неравное наделение одного перед другим). Другой вид ее проявляется в *уравнивании того, что составляет предмет обмена; этот последний вид подразделяется на две части: одни общественные отношения произвольны, другие непроизвольны; к произвольным относятся купля и продажа, заем, ручательство, вклад, наемная плата; они называются произвольными, ибо принцип подобного обмена произволен. Что касается непроизвольных, то они частью скрытые, например воровство, прелюбодеяние, приготовление яда, сводничество, переманивание прислуги, убийство, лжесвидетельство, частью насильственные, например искалечение, удержание в тюрьме, умерщвление, грабеж, увечье, брань и ругательства» (17, 86—87). Итак, купля и продажа — вид произвольного обмена. Уравнивающая справедливость — «воздаяние другому равным», «средина выгоды и ущерба». Например, «архитектор должен пользоваться работой сапожника, а этому, в свою очередь, воздавать собственным трудом» (там же, 91). Их работу надо приравнять: «...воздаяние равным имеет место, когда*

найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику так же, как работа сапожника к работе земледельца» (там же, 92). Аристотель, вероятно, имел в виду, что само по себе сравнение строителя и сапожника ничего не дает, ничего не дает и сравнение дома и сапог. Больше дает сравнение сапожника с сапогами, а строителя с домом в том смысле, что устанавливается, сколько труда вложил сапожник в сапоги, а строитель — в дом. Но главное — это сравнить труд сапожника с трудом строителя, тот и другой труд надо приравнять. Отсюда знаменитый квадрат Аристотеля:



Аристотель говорит, что, «как невозможно общение без обмена, так невозможен обмен без уравнения ценностей, и точно так же невозможно уравнение без сравнимости предметов» (там же, 93). Итак, обмена не может быть без равенства, а равенства не может быть без соизмеримости. В чем же эта соизмеримость, в чем ее основа? Аристотель, казалось бы, на это уже ответил, но на самом деле ответ был случайным. Иначе бы он не сказал тут же, что «невозможно, чтобы столь различные предметы стали сравнимыми», что это сравнение

совершенно искусственно, что лишь «для удовлетворения нужды человека это в достаточной мере возможно» (там же). В конечном счете мерой стоимости у Аристотеля оказываются деньги. «Поэтому все, подлежащее обмену, должно быть известным образом сравнимо; для этого-то и введена монета, ставшая в известном смысле посредником. Она все измеряет и определяет...» (там же, 92). Таким образом, Аристотель не понял значения своей собственной догадки о том, что надо сравнивать различные труды, и остановился на сравнении через деньги, так что основой стоимости у него оказывается цена, тогда как цена — это лишь проявление труда. Иначе говоря, Аристотель не понял того, что конкретный труд — форма проявления абстрактного человеческого труда. Но он и не мог понять равенство и равнозначность всех видов труда, потому что «греческое общество покоилось на рабском труде и потому имело своим естественным базисом неравенство людей и их рабочих сил» (1, 23, 69). Итак, делает вывод К. Маркс, «гений Аристотеля обнаруживается именно в том, что в выражении стоимости товаров он открывает отношение равенства. Лишь исторические границы общества, в котором он жил, помешали ему раскрыть, в чем же состоит «в действительности» это отношение равенства» (там же, 70). Ведь «равенство и равнозначность всех видов труда, поскольку они являются человеческим трудом вообще, — эта тайна выражения стоимости может быть расшифрована лишь тогда, когда идея человеческого равенства уже приобрела прочность народного предрассудка» (там же, 69).

Распределение. Занимаясь проблемами распределения, Аристотель говорит об особой, «распределяющей» справедливости. Это, как уже отмеча-

лось, распределение почестей или денег и т. п. и связанных с этим материальных привилегий. Принцип этой справедливости — «неравное неравному». Это распределение материальных благ между общественными классами. Аристотель считает, что «абсолютно справедливым может быть только равенство по достоинству...» (18, 207). В связи с этим он утверждает, что справедливость — это равенство, но это равенство не для всех, а для равных. Здесь нельзя упускать из виду вопрос о том, для кого равенство; в противном случае разговоры о равенстве фальшивы. «Все люди согласны в том, что распределяющая справедливость должна руководствоваться достоинством, но мерило достоинства не все видят в одном и том же, а граждане демократии видят его в свободе, олигархии — в богатстве, а аристократии — в добродетели» (17, 87—88). Аристотель главное достоинство человека видит в благородстве происхождения, а «благородное происхождение и нравственная добродетель встречаются у меньшинства; лиц благородного происхождения и нравственно чистых нигде не наберешь и сотни, а бедняки имеются повсюду» (18, 207). Такова классовая позиция Аристотеля — идеолога рабовладельческой аристократии — в вопросе о распределении. Его принцип «неравное неравному» идеологически оправдывал социальное неравенство. Аристотель совершенно неправомерно отождествлял благородное происхождение с добродетелью.

Хрематистика и экономика. Аристотель замечает и тот факт, что деньги стали в его время капиталом, приносящим прибыль. Как идеолог аристократии, он отрицательно относится к деятельности торгово-ростовщического капитала. Он — сторонник натурального хозяйства, для которого денежное обращение не самоцель, а средство. Меновая тор-

говля неизбежно привела, отмечает Аристотель, к искусству наживать состояние. К. Маркс в «Капитале» рассматривает аристотелевское противопоставление хрематистики — искусства наживать состояние, делать деньги — тому, что мыслитель называл экономикой. С изобретением денег, говорит Стагирит, меновая торговля развилась в товарную, а эта последняя в противоречии с ее первоначальной тенденцией превратилась в хрематистику — искусство делать деньги. Аристотель считает, что истинное богатство состоит в совокупности средств, необходимых для жизни и полезных для государственного и семейного общения. Такое богатство — средство, а не цель, оно имеет предел. Истинное богатство состоит из потребительных стоимостей; количество собственности, необходимое для хорошей жизни, не безгранично. ««Существует, однако, искусство приобретения иного рода, которое обыкновенно и совершенно правильно называется хрематистикой; для последней не существует, по-видимому, границ богатства и собственности. Товарная торговля... по природе своей не принадлежит к хрематистике, так как здесь обмен распространяется лишь на предметы, необходимые для них самих» (покупателей и продавцов)» (1, 23, 163). Говоря современным языком, Аристотель принимает формулу $T - D - T$, но не $D - T - D'$. Только первый процесс осуществим, закончен, имеет предел, энтелехиален, второй же — это, как сказал бы Гегель, дурная бесконечность. Аристотель резко осуждает ростовщичество, в котором крайние пункты соединяются без всякого посредствующего звена, т. е. $D - D'$. Аристотель говорит, что ростовщичество — наиболее противная природе форма, или отрасль, приобретения.

ЭСТЕТИКА



ристотелю принадлежало немало работ и по эстетике: «О поэтах», «Гомеровский вопрос», «О прекрасном», «О музыке», «Вопросы поэтики». Все они пропали. Сохранилась лишь «Поэтика, или Об искусстве поэзии», да и та не полностью. Вопросов эстетики Аристотель касается в «Метафизике», «Физике», «Этике», «Политике», «Риторике».

Искусство. Аристотель говорит об искусстве в широком смысле слова, понимая под ним все то, что создано человеком, а не природой, точнее говоря, даже не продукт человеческой деятельности, а саму эту деятельность. Искусство есть человеческая деятельность, этим оно отличается от природы: «Через искусство возникает то, формы чего находятся в душе» (35, 1, 158). Творения человека целиком зависят от его воли и разума. «Принцип создаваемого заключается в творящем лице,— сказано в «Этике»,— а не в творимом предмете...» (17, 110). Остается пока неясным, откуда в душе берутся эти формы? Заложены ли они в пассивном разуме наряду с формами природы, реализуемыми, как мы видели, благодаря воздействию, с одной стороны, представлений, а с другой — активного разума? Или же они — создания души, результат ее активности? Согласно Аристотелю, «искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей» (25, 36). Обычные ремесла, обычное производство дополняют приро-

ду. Они переводят потенциально существующие в душе формы того, чего нет от природы, в реальность. И вопрос о происхождении таких форм, как уже отмечалось, неясен. Аристотель этот вопрос не развивает. Но общий ответ все же можно предположить: формы искусственных вещей — это средства осуществления целей и удовлетворения потребностей, которые возникают в реальной практической жизни людей. Что же касается искусства в нашем смысле слова, то здесь все гораздо проще. Формы искусства, произведения искусства не есть совершенно новые, невиданные формы, это подражание формам бытия, как естественным, так и искусственным, это подражание тому, что происходит в реальной жизни. Поэтому для Аристотеля, отказавшего искусству в абсолютном творчестве, в творении того, чего нет ни в природе, ни в человеческой жизни, искусство есть подражание, мимесис.

Мимесис. В отличие от ремесел, которые творят то, чего никогда не было, искусства в нашем смысле слова подражательны. Аристотель говорит в «Поэтике»: «Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, равно как и большая часть авлетики с кифаристикой — все это в целом не что иное, как подражания...» (36, 112). Подражательными искусствами Стагирит называет живопись, скульптуру, поэзию и часть музыки. О мимесисе Аристотеля написана масса литературы. Но авторы не всегда учитывают, что это учение философа надо рассматривать в общем контексте его представлений о форме и материи, об актуальном и потенциальном, об энтелехии. Не понимая решающего значения производственной практики людей, мыслитель не понял происхождения форм искусственных вещей (ведь все формы вечны, формы же ис-

кусственных вещей творятся человеком) и потому «отыгрался» на изящных искусствах, истолковывая их не как творчество, а как подражание. Правда, это вовсе не копирование. Аристотель на этот счет сделал множество уточнений, оставив большой простор для художественной деятельности. Художник волен выбирать предметы, средства и способы подражания. При этом надо оговориться, что в перечне искусств, с которого начинается «Поэтика» Аристотеля, не названы ни скульптура, ни живопись; то, что Аристотель отнес изобразительные искусства к подражательным, видно из других текстов, в которых, однако, этот вопрос не раскрыт. В «Поэтике» говорится о поэзии и о музыке, но музыка там не анализируется. Поэтому проблема подражания и будет нами рассмотрена на примере поэзии.

Поэзия понимается Аристотелем широко — это искусство слова вообще. Поэтика же — наука о поэзии. Средствами выражения поэзии являются ритм, напев (слово) и метр (гармония). Есть искусство, которое пользуется только словами, без ритма и гармонии. Это то, что мы называем прозой. Но есть искусства, которые пользуются всеми названными средствами, «таковы сочинения дифирамбов и номов, трагедия и комедия, а различаются они тем, что одни [пользуются] всем этим сразу, а другие в [отдельных] частях» (там же, 113—114). В сохранившейся части «Поэтики» рассматривается в основном трагедия. И в ней Аристотель признает некоторую свободу подражания. Так, показывая людей, поэт может представлять их или лучше, или хуже, чем они есть на самом деле, или такими, как они есть: «...так как все подражающие подражают лицам действующим, а действующие необходимо бывают или хорошими [людьми], или дурными (так

как нравы почти всегда определяются именно этим, ибо различаются между собой [именно] добродетелью и порочностью), или лучше нас, или хуже, или как мы... то очевидно, что и каждое из названных подражаний будет иметь те же различия и, таким образом, подражая различным предметам, и само будет различно» (там же, 114). Заметим, что предметом искусства для Аристотеля являются исключительно люди. Подражание природе, изображение природы, красота природы для него не существуют. В трагедии стремятся подражать лучшим, в комедии — худшим людям. Подражание же обыкновенным, т. е. драма, у Аристотеля не рассматривается. Возможны и различные способы подражания: «...можно подражать одному и тому же одними и теми же средствами, но так, что или [автор] то ведет повествование [со стороны], то становится в нем кем-то иным, как Гомер, или все время остается самим собой и не меняется, или [выводит] всех подражаемых [в виде лиц], действующих и деятельных» (36, 115). Таким образом, подражание свободно в выборе способов подражания, предметов подражания и средств подражания.

Кроме того, «задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости...» (там же, 126). Этим поэзия отличается от истории: «...историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть» (там же). При этом историк должен рассказать и о невероятном, но, однако, случившемся, ведь такое бывает; но поэт не должен говорить об

этом, такие курьезы и невероятные случаи лежат за пределами искусства. «Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном...» (там же). В этом суждении Аристотеля искусство, по крайней мере поэзия, соприкасается с наукой, с «технэ», в той мере, в какой оно имеет дело с общим. Однако это общее в искусстве и в науке не одно и то же, в первом случае оно типически образное, а во втором — понятийное. История же как сфера единичного третируется потому, что древние знали лишь одну историю — эмпирическую, законы истории им были неведомы.

Итак, мимесис — это подражание, но подражание довольно-таки свободное в силу многообразия средств, предметов и способов подражания, а также обобщающего характера искусства, изображающего не единичное, а общее, не то, что было, а то, что могло бы быть. Аристотель рассматривает подражание и в гносеологическом плане: ведь и само познание есть подражание в широком смысле слова. Уже простое изображение чего-либо причастно познанию, конечно, на уровне его чувственной ступени. Но и такое простое изображение доставляет людям удовольствие, ведь «познание — приятнейшее [дело] не только для философов, но равным образом и для прочих людей, только последние причастны ему в меньшей степени. Глядя на изображения, они радуются...» (там же, 116). Но мимесис не копия, это обработка изображаемого всеми художественными средствами. Искусство подражает уровню не единичного, а сущностного бытия и не столько действительного, сколько возможного. Это возможно-сущностное бытие изображается в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в этом единичном оставляется

только то, что служит сущностному. В этом также проявляется свобода подражания, его активность. Данную мысль Аристотель развивает на примере трагедии.

Трагедия. В «Поэтике» Аристотель дает знаменитое определение: «...трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей...» (там же, 120). При этом поясняется, что «услащенная речь» — это речь, имеющая ритм, гармонию и напев, что «по-разному в разных частях» означает, что в одних частях это услащение совершается только метрами (частными случаями ритмов), а в других еще и напевом. Речь и музыкальная часть — средства подражания, зрелище — способ; сказание, характеры, мысль — предмет подражания. При этом сказание — подражание действию, сочетание событий; характер — то, что нас заставляет называть действующие лица каковыми-нибудь, это склонности людей; мысль — то, в чем говорящие указывают на что-то конкретное или выражают суждение более или менее общее. При этом главное в трагедии, утверждает Аристотель, не характеры людей, а сказание, действие, связь событий; возможна трагедия без характеров, но невозможна трагедия без действия. Аристотель говорит, что «начало и как бы душа трагедии — именно сказание и [только] во вторую очередь — характеры» (там же, 122). Активность мимесиса в трагедии выражается в том, что поэт проводит тщательный отбор изображаемых действий с той целью, чтобы трагедия была целостна, а для этого

он определяет объем трагедии, единство и динамику развития трагического действия, различая в нем завязку и развязку, которые разделяются тем, что Аристотель называет «перипетейя» — перемена совершаемого, перелом, связанный с «узнаванием», переходом от незнания к знанию, меняющим всю жизнь трагического героя и приводящим его к гибели.

Катарсис. Посредством сострадания и страха трагедия очищает страсти. О сострадании и страхе как главных переживаниях зрителей трагедии Аристотель говорит неоднократно. Эти эмоции, по его мнению, вызываются неожиданностью, переломом. Например, в «Эдипе» Софокла вестник приходит к Эдипу объявить, кто тот есть на самом деле, и тем самым избавить героя от страха, но в действительности достигает противоположного. При этом страх может быть вызван при условии, что трагический герой не слишком сильно отличается от зрителя, ибо страх — это переживание за подобного себе. Сострадание же может быть вызвано лишь к герою, страдающему незаслуженно, поэтому в трагедии перемена, перелом в судьбе героя должны вести не от несчастья к счастью, а от счастья к несчастью и причиной этого должна быть не порочность человека, а «большая ошибка». Только такое действие, думает Аристотель, может вызвать в душах зрителя и страх (трепет) — путем отождествления себя с трагическим героем, и сострадание. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие — «удовольствие от сострадания и страха через подражание им...» (там же, 133). Это действие трагедии на зрителей характеризуется также как очищение — катарсис. Аристотель, однако, не раскрывает, что он понимает под этим ощущением, хотя и обещает пояснить (см. 35, 4, 642).

Можно лишь сожалеть, что это аристотелевское обещание — по крайней мере для нас — осталось невыполненным: как не без основания говорит А. Ф. Лосев, «для окончательного решения вопроса о сущности аристотелевского катарсиса в науке нет еще никаких твердых данных...»*. Гипотез же здесь немало — это нравственное (Г. Лессинг), медицинское (Я. Бернайс), эстетическое (Э. Целлер), религиозное (К. Целль, Вяч. Иванов) и другие истолкования катарсиса у Аристотеля.

Если, по А. Ф. Лосеву, «неясно, понимается ли у Аристотеля очищение как удаление всех аффектов целиком или же некоторая гармонизация аффектов»**, то А. В. Лебедев склоняется к первой версии: у Аристотеля катарсис — не «очищение (просветление самих) аффектов», как думал Г. Лессинг, а «очищение от аффектов»***. Согласно М. Ф. Овсянникову, «сущность катарсиса состоит в том, что при помощи страха и сострадания происходит очищение души от аффектов и страстей, вследствие чего человек, с одной стороны, начинает относиться к превратностям рока со спокойной резиньяцией, с другой — становится способным принять участие в судьбе тех, кто впал в несчастье» (53, 37).

Мы же склонны думать, что очистительное действие трагедии состоит в том, что сильные и явные страсти трагических героев, сопереживаемые зрителями, освобождают последних от аналогичных, но слабых и неявных, таящихся в их подсознании эмоций, усиливая и выявляя их в акте сопереживания.

* Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 469.

** Там же.

*** Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 519.

После Аристотеля — этого «Александра Македонского греческой философии» (2, 27) — античная философия утратила свой творческий характер. Древнегреческая культура начинает расти вширь. Она проникает во все уголки завоеванной македонянами и греками территории, включающей в себя всю западную часть «полосы древней цивилизации», которая протянулась через Старый Свет между 40-м и 20—15-м градусами северной широты и внутри которой возникли раннеклассовые общества, в то время как к северу и к югу от этой «полосы» сохранялся неолит. Третий период в истории античной философии — это и есть эпоха распространения греческой культуры как на Восток, так и на Запад — на Рим. Этот период охватывает III—I вв. до н. э. В эти столетия продолжают функционировать с переменным успехом как старые философские школы Платона и Аристотеля, так и новые, опирающиеся, однако, на уже не новые идеи. Это школы Эпикура («Сад Эпикура»), Пиррона (скептики), Зенона-стоика (Стоя). Их учения проникают в Римскую республику, порождая римский, латиноязычный эпикуреизм («О природе вещей» Лукреция Кара), скептицизм и особенно характерный для Римской республики и еще более для ранней империи римский стоицизм (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий и др.); влияние же Аристотеля невелико. Однако оно возрастает с конца I в. до н. э. благодаря изданию сочинений Аристотеля.

Последний, четвертый период в истории антич-

ной философии — философии Римской империи — проходит под влиянием сначала стоицизма (ранняя Римская империя), а затем неоплатонизма (поздняя Римская империя) и опирающейся на неоплатонизм христианской патристики. Став, как известно, в начале IV в. из жестоко преследуемой государственной религией Римской империи, христианство к началу VI в. упраздняет античную философию. Это было легко сделать, так как на всем протяжении своей истории античная философия оставалась достоянием небольшой группы образованных греков и римлян, мировоззрение же подавляющего большинства населения Римской империи оставалось религиозно-мифологическим, поэтому в государственном масштабе переход к христианству означал лишь смену мифологии и культа. Да и сама античная философия в этот период переживала упадок, склоняясь к мистике и мифологии (разумеется, языческой). Со своей стороны и христианство для борьбы с античной философией стало создавать религиозное учение (оно было философским лишь по форме, по содержанию же оставалось мифологией). В условиях внутреннего и внешнего наступления христианского религиозно-мифологического мировоззрения аристотелизму довелось сыграть положительную роль: Александр Афродисийский — знаменитый комментатор Аристотеля — пропагандирует учение Стагирита, подчеркивая его материалистические стороны.

Разгон императором Юстинианом в 529 г. философских школ в Афинах и казнь Боэция (переводившего, кстати, Аристотеля на латинский язык) в 525 г. знаменуют конец античной философии. Труды Аристотеля, однако, чудесным образом уцелевают. Изгнанные философы уносят их на

Восток, там они переводятся на сирийский язык, а позднее, при арабском завоевании, — на арабский. Так Аристотель получает вторую жизнь: его учение становится основой мировоззрения выдающихся арабских мыслителей — Ибн-Сины, Ибн-Рушда и др. Третью жизнь Аристотель обретает в эпоху позднего средневековья: в период крестовых походов в Европу сначала от восточных, а позднее и от западных арабов испанского Кордовского халифата попадают арабизированные сочинения Аристотеля. Теперь их переводят с арабского языка на латинский. Вскоре из Византии получают и оригинальные тексты, которые также переводят на латинский. Западнохристианская католическая церковь не сразу приняла Аристотеля. Она опиралась на Платона и на неоплатоников. Однако в XIII в. трудами Александра Гэльского, Альберта Великого и особенно Фомы Аквинского аристотелизм стал основой христианской теологии в ее рационализированном варианте.

Фома Аквинский (1225—1274) принял учение Аристотеля о четырех первопричинах: формальной, материальной, движущей и целевой. Он в еще большей степени, чем Аристотель, свел материю к восприемнице форм, подчеркивая потенциальность первой и актуальность вторых. Благодаря формам в материю влагаются сущности, благодаря материи эти сущности индивидуализируются. При этом у Фомы скрадывается то, что мы старались выявить, когда анализировали аристотелевское учение о сущности: то, что для Аристотеля формы — не роды, а виды. В самом деле, как может материал быть оформлен таким, например, родом, как «мебельность»? Слишком различны между собой виды мебели. Оформление же «стольностью» или «стульностью» вполне себе можно представить.

Исчезает также у Фомы и аристотелевское различение сущностей и того, что подпадает под другие категории, прежде всего под категорию качества. Кроме аристотелевских форм Фома ввел акцидентальные (от лат. *accidens* — «случай») формы, разрушив таким образом стройное учение Аристотеля о сущностях как формах и о привходящем, или случайном. Но главное в том, что, хотя, по Фоме, материя и формы существуют независимо от сознания человека и человечества, они вторичны по отношению к богу, сотворены им. Про Фому нельзя сказать, что он колебался между материализмом и идеализмом. Его мировоззрение — пример воинствующего теологического объективного идеализма. Бог Фомы — не самодовлеющее и замкнутое на себе само-себя-мыслящее мышление, как это было у Аристотеля. Фома ввел в схоластицизм им аристотелизм религиозно-христианское учение о свободном сотворении личным богом из ничего мира и о постоянном присутствии бога в мире.

У Фомы на первое место выходит не дуализм формы и материи, а дуализм потенциального и актуального, который более не совпадает с дуализмом материи и формы, как это было у Аристотеля. Фома учит, что «чистая актуальность» (*actus purus*) — это только бог. Бог — первичная сущность, а первичная сущность необходимо должна быть всецело актуальной и не допускать в себя ничего потенциального. Во всем остальном есть примесь потенциальности вплоть до полного отсутствия актуального в материи как «чистой потенциальности» (*potentia pura*). Все то, что находится между богом и сотворенной им из ничего материи, содержит в себе и потенциальное, и актуальное, причем потенциальное может быть и без материи. Фома как

верующий человек и теолог убежден в существовании не только бестелесного личного бога, но и ангелов, которые уступают богу в реальности и в совершенстве, в полноте бытия, но не по причине материальности (ангелы бестелесны), а по причине того, что они содержат в себе примесь потенциальности, отсутствующей у бога как абсолютной актуальности. Конечно, никакого учения о личном боге, о бестелесных существах у Аристотеля не было.

Гносеологию Аристотеля Фома подчинил религиозному учению об откровении как главном источнике знания важнейших истин. Как и всякий средневековый теолог, Фома — фидеист, он ставит выше разума веру. Фома различает три уровня истин. Низшие истины — знание лишь чувственного, третируемого Фомой, мира, здесь допустима наука. Однако она не может покушаться на главные, мировоззренческие истины. Средний уровень истин — истины, которые даны в откровении, но якобы доступны и рациональному доказательству (существование бога, бессмертие души и т. п.). Высший уровень истин — истины сверхразумные, откровенные, в которые надо слепо верить (сотворение мира богом из ничего, троичность бога и его воплощение в Иисусе Христе, первородная греховность человека, его телесное воскрешение и т. п.).

Психологическое учение Аристотеля Фома подчинил обоснованию бессмертия души. Для этого Фома использовал аристотелевское учение о вечности форм и о душах как формах живого тела. Но при этом Аристотель если и допускал бессмертие, то лишь бессмертие безличного активного интеллекта. Фома же пытается доказывать бессмертие именно личной души, которая ведь в своей личности невозможна без аффективно-чувственной души, немислимой Аристотелем без тела. Пытаясь

выйти из тупика, Фома говорит о некоем личностном интеллекте, т. е. не о том, что в том или ином человеке мыслит активный интеллект, как полагал Аверроэс в духе Аристотеля, а о том, что при помощи интеллекта мыслит человек как личность, а потому интеллект личностен и душа, хотя она и сохраняет после смерти тела и до телесного воскрешения лишь мышление и самое общее воление, личностна. Ясно, что перед Аристотелем не стояло подобных надуманных проблем и он не был вынужден прибегать к таким софизмам, дабы выпутаться из неизбежных противоречий, в которые впадает разум, скованный религиозным догматизмом.

Фома сохранил космологическую картину мира Аристотеля, дополнив ее адом (в центре Земли) и раем (за сферой неподвижных звезд). В области этики Фома подчинил этические и дианоэтические добродетели сверхъестественным добродетелям веры (в бога), надежды (на спасение) и любви (к богу).

Схоластика, таким образом, убила в Аристотеле все живое и увековечила все мертвое. С этим схоластическим Аристотелем и пришлось прежде всего столкнуться науке и философии Нового времени. Реакция противопоставила гелиоцентризму Коперника геоцентризм Аристотеля, учению Джордано Бруно о бесконечности Вселенной и бесконечности миров, о материальной однородности Вселенной — учение Аристотеля о единственном конечном и материально разнородном мире, состоящем из надлунной, эфирной и подлунной, четырехстихийной частей. Теологизированный аристотелизм стал громадным препятствием на пути прогрессивной философии и науки в XV—XVII вв. Но постепенно влияние его падало. Философия

Нового времени опиралась на новое знание, которое показало несостоятельность большинства представлений Аристотеля на природу. Особенно поразило людей то, что они увидели в телескопы на небе и в микроскопы на Земле. Новый путь науке указали учения Коперника и Галилея, а также Великие географические открытия. Люди в XV—XVI вв. словно оказались на другой земле и под другим небом. Поэтому, несмотря на то, что некоторые философы принимают отдельные идеи Стагирита (например, Лейбниц), аристотелизм становится достоянием истории.

Однако католическая церковь никогда не отказывалась от аристотелизма в том виде, который придал ему Фома Аквинский. В конце XIX в. римская католическая церковь объявила подновленный аристотелеобразный томизм единственно истинным философским учением. Этот аристотелизм под именем неотомизма широко распространен в современном буржуазном мире. Католическая церковь пытается противопоставить неотомизм учению марксизма-ленинизма. Так Аристотель оказывается в центре идеологической борьбы современности.

Задача советской историко-философской науки — показать подлинное учение Стагирита во всей его противоречивости, позволяющей использовать аристотелизм различным философским течениям. К Аристотелю следует подходить исторически и, отдавая ему дань как великому мыслителю, основателю многих наук (логики, биологии, психологии и т. д.), видеть и его непоследовательность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
4. О поэзии, сочинение Аристотеля (первые 18 книг). Перевел, изложил и объяснил Б. Ордынский. М., 1854.
5. Аристотель. Категории. На греч. и рус. яз. Перевел и объяснил М. И. Касторский. СПб., 1859.
6. Аристотель. Политика. Пер. Н. Скворцова. М., 1865.
7. Психологические сочинения Аристотеля. Вып. I. Исследование о душе. Пер. В. Снегирева. Казань, 1885.
8. Аристотель. Поэтика. Пер. Захарова. М., 1885.
9. Аристотель. Афинское государственное устройство. Пер. Н. Я. Шубина. СПб., 1891.
10. Аристотель. Об истолковании. Пер. Э. Л. Радлова. СПб., 1891.
11. Аристотель. Первая аналитика. Пер. Н. Н. Ланге. СПб., 1891—1894.
12. Аристотель. Политика. Пер. Н. Скворцова. М., 1893.
13. Аристотель. Риторика. Пер. Н. Платоновой. СПб., 1894.
14. Аристотель. Метафизика. Кн. I—V. Пер. П. Первова и В. Розанова. СПб., 1895. Вып. I.
15. Аристотель. История и обзор афинского государственного устройства. На греч. и рус. яз. Пер. и изд. А. Ловягина. СПб., 1895.
16. Аристотель. Гимн добродетели.— Алексеев В. А. Древнегреческие поэты в биографиях и образцах. СПб., 1895.
17. Аристотель. Этика. Пер. Э. Радлова. СПб., 1908.
18. Аристотель. Политика. Пер., предисл., примеч. и прилож. С. А. Жебелева. СПб., 1911.
19. Аристотель. Метафизика (кн. XII). Пер. А. М. Водена.— Книга для чтения по истории философии. Т. 1. М., 1924.
20. Аристотель. Поэтика. Пер., введ. и примеч. Н. И. Новосадского. Л., 1927.
21. Аристотель. Метафизика (кн. XIII и XIV).— Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.

22. *Аристотель. Метафизика. Пер. и примеч. А. В. Кубицкого. М.—Л., 1934.*
23. *Аристотель. Об истолковании (отд. главы). Пер. Э. Л. Радлова.— Античные теории языка и стиля. М.—Л., 1936.*
24. *Аристотель. Афинская полиция. Государственное устройство афинян. Пер. и коммент. С. И. Радцига, ред. В. С. Сергеева, предисл. В. К. Серешникова. Л., 1936. (Изд. 2—1937.)*
25. *Аристотель. Физика. Пер. В. П. Карпова. М., 1936. (Изд. 2—1937.)*
26. *Аристотель. О частях животных. Пер., вступ. статья и примеч. В. П. Карпова. М., 1937.*
27. *Аристотель. Афинская полиция. Государственное устройство афинян. Пер. и примеч. С. И. Радцига. М., 1936. (Изд. 2—1937.)*
28. *Аристотель. О душе. Пер., примеч. П. С. Попова. Предисл. В. К. Серешникова. М., 1937.*
29. *Аристотель. Категории. Пер. А. В. Кубицкого. Введ., вступ. статья, примеч. Г. Ф. Александрова. М., 1939.*
30. *Аристотель. О возникновении животных. Пер., вступ. статья и примеч. В. П. Карпова. М.—Л., 1940.*
31. *Аристотель. Афинская полиция. Пер. С. И. Радцига; Политика. Пер. С. А. Жебелева; Никомахова этика. Поэтика. Пер. Н. И. Новосадского; Метафизика. О частях животных. Пер. В. П. Карпова (отрывки из сочинений).— Архитектура античного мира. М., 1940.*
32. *Аристотель. Об искусстве поэзии (отрывки из сочинений). М., 1951.*
33. *Аристотель. Аналитики первая и вторая. Пер. Б. А. Фохта. М., 1952.*
34. *Аристотель. Отрывки из произведений.— Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.*
35. *Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975—1983. Т. 1. Метафизика. Пер. А. В. Кубицкого. О душе. Пер. П. С. Попова. Т. 2. Органон. Пер. А. В. Кубицкого. Т. 3. Физика. Пер. В. П. Карпова. О небе. Пер. А. В. Лебедева. О возникновении и уничтожении. Пер. Т. А. Миллер. Метеорологика. Пер. Н. В. Брагинской. Т. 4. Никомахова этика. Пер. Н. В. Брагинской. Большая этика. Пер. Т. А. Миллер. Политика. Пер. С. А. Жебелева.*
36. *Аристотель. Поэтика. Пер. М. Л. Гаспарова.— Аристотель и античная литература. М., 1978.*
37. *Аристотель. Риторика (кн. III). Пер. С. С. Аверинцева.— Аристотель и античная литература.*

38. *Аристотель*. Риторика.— Античные риторики. М., 1978.

39. *Aristotelis. Opera*. Berlin, 1831—1870. Vol. 1, 2. Text, ed. I. Bekker; Fragments, ed. V. Rose. Vol. 3 Latin translations. Vol. 4 Scholia, ed. C. A. Brandis and H. Usener. Vol. 5. Index Aristotelicus, ed. H. Bonitz.

40. *Aristotelis. Opera omnia*. Graece et lat. Parisiis, 1848—1878.

41. *Aristotelis*. Oxford Translation of all works, ed. J. H. Smith and W. D. Ross, 1908—1952. 12 vols.

42. *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*. Berlin, 1956—1970. 20 Bd.

43. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.

44. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976.

45. *Гесиод*. Работы и дни.— *Вересаев В.* Полн. собр. соч. М., 1929. Т. X. Эллинские поэты.

46. *Гесиод*. Теогония.— Эллинские поэты. Пер. В. Вересаева. М., 1963.

47. *Гомер*. Илиада. Пер. В. Вересаева. М.—Л., 1949.

48. *Гомер*. Одиссея. Пер. В. Вересаева. М., 1953.

49. *Гораций*. Полн. собр. соч. М.—Л., 1936.

50. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

51. *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая литература эпохи независимости. Образцы. Пг., 1920. Ч. 2.

52. *Михайлова Э. Н., Чанышев А. Н.* Ионийская философия. М., 1966.

53. *Овсянников М. Ф.* История эстетической мысли. М., 1978.

54. *Платон*. Соч.: В 3 т. М., 1968—1972.

55. *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М., 1961—1965.

56. *Страбон*. География. Л., 1964.

57. *Цицерон*. О природе богов. Ревель, 1892.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аврелий Марк 208
Александр Афродисийский 14, 209
Александр Гэльский 210
Александр Македонский 7, 9--12
Алкмеон 128
Альберт Великий (Альберт фон Больштедт) 210
Анаксагор 6, 110
Анаксимандр 6
Анаксимен 6
Андроник Родосский 15, 18
Антипатр 11, 12
Антисфен 146, 147
Апелликон 14, 15
Асмус В. Ф. 55
Бернайс Я. 207
Бонне Ш. 120
Бозций Аниций Манлий Северин 209
Бруно Дж. 213
Бэкон Ф. 25, 115, 153
Галилей Г. 214
Гегель Г. В. Ф. 147, 199
Гераклит Эфесский 5, 6, 37, 48, 108, 117, 118
Гермий 9, 12
Гесиод 4, 5
Гиппий 194
Гомер 4, 5, 10, 113, 128
Дарвин Ч. Р. 121
Дарси-Томпсон (D'Arcy W. Thompson) 17
Демокрит 6, 19, 79, 81, 95, 98, 112, 113, 115, 138, 144
Диоген Лаэртский 12, 13
Дион (тиранн Сиракуз) 16
Евдем Кипрский 15, 16
Евдем Родосский 14
Евдокс 160
Зенон-стоик Китийский (Финикийский) 208
Зенон Элейский 105, 109, 110
Ибн-Рушд (латинизир. Аверроэс) 210, 213
Ибн-Сина (латинизир. Авиценна) 210
Иванов Вяч. И. 207
Йегер В. 17, 18
Каллисфен Олинфский 12
Карпов В. П. 96
Коперник Н. 211, 213, 214
Кориск 9
Кратил 48, 49
Ксенократ 8, 47, 92

- Ксенофан Колофонский 6 161, 182, 183, 187, 210
 Кубицкий А. В. 97 Плутарх 14
 Кювье Ж. 122 Протагор из Абдеры 132
- Лебедев А. В. 207
 Левкипп 6, 79, 95, 112, 113, 115
 Лейбниц Г. В. 214
 Ленин В. И. 47, 60, 88, 89, 91, 130, 138
 Лессинг Г. Э. 207
 Лосев А. Ф. 207
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) 208
- Маркс К. 11, 192—194, 197, 199
 Мелисс Самосский 105
 Митридат VI Евпатор (царь Понта) 14—15
- Гелей 14
 Никомах (отец) 7
 Никомах (сын) 13, 14
 Нуйенс Ф. 18, 129
- Овсянников М. Ф. 207
- Парменид 6, 34, 38, 39, 136
 Пиррон 208
 Пифагор 6
 Платон 6, 8—10, 19—21, 30, 33, 34, 46—51, 53, 58, 65, 66, 75, 89, 92, 111, 126, 136, 144, 152, 153,
- Рожанский И. Д. 56
 Сенека 208
 Сократ 6, 12, 21, 48, 49, 158
 Софокл 176, 206
 Спевсипп 8, 47, 92
 Страбон 14
 Сулла Луций Корнелий (римский полководец, диктатор) 15
- Темисон 16
 Теофраст (Феофраст, наст. имя Тирвам) 9, 12, 14, 119
- Фалес 6
 Феогнид 16
 Ферекид 30
 Филипп II (царь Македонии) 7, 9, 10
 Филолай 6, 112
 Фома Аквинский 106, 210—214
- Целлер Э. 207
 Целль К. 207
 Цицерон Марк Тулий 42
- Эйнштейн А. 106
 Эмпедокл 6, 98, 110
 Энгельс Ф. 4, 147

Эпиктет 208

Юстиниан I (византийский
император) 209

Эпикур 15, 208

Эраст 9

Ямвлих 14

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ АРИСТОТЕЛЯ . .	7
Глава II. АРИСТОТЕЛЬ О НАУЧНОМ ЗНАНИИ	20
Глава III. «ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ», ИЛИ МЕТАФИЗИКА	34
Глава IV. ВТОРАЯ ФИЛОСОФИЯ, ИЛИ ФИЗИКА	90
Глава V. БИОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ . . .	116
Глава VI. ГНОСЕОЛОГИЯ И ЛОГИКА . . .	130
Глава VII. ЭТИКА	154
Глава VIII. ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА . .	169
Глава IX. ЭСТЕТИКА	200
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	208
ЛИТЕРАТУРА	215
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	218

Чанышев А. Н.

Ч-18 Аристотель.— 2-е изд., доп.— М.: Мысль,
1987.— 221 с.— (Мыслители прошлого).
30 к.

Книга знакомит читателя с жизнью и творческим наследием великого древнегреческого философа и ученого Аристотеля (IV в. до н. в.). Его логические, естественнонаучные трактаты, работы по этике, искусству, риторике высоко ценились современниками. Изложение материала в работе основано на анализе оригинальных источников, фрагментов из сочинений философа.

Для широкого круга читателей.

Ч 0302010000-018
004(01)-87 67-87

ББК 87.3

Арсений Николаевич Чанышев

АРИСТОТЕЛЬ

Второе, дополнен

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор А. В. Матешук
Младший редактор К. К. Цатурова
Оформление художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор О. А. Барабанова
Корректор Ф. Н. Морозова

ИБ № 3250

Сдано в набор 15.04.86. Подписано в печать 01.09.86. Формат 70×90¹/₃₂.
Бумага для глубокой печати. Академическая гарнитура. Высокая печать.
Усл. печатных листов 8,19. Усл. кр.-отт. 8,34. Учетно-издательских ли-
стов 9,01. Тираж 70 000 экз. Заказ № 867. Цена 30 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда».
236000, Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.