
АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
КАК КОНСТИТУИРУЮЩИЙ
ЭЛЕМЕНТ
ЕВРОПЕЙСКОЙ
РАЦИОНАЛЬНОСТИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ



ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
VII



А К В И Л О Н

2017

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE



RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY
CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY
CENTRE FOR GENDER HISTORY

THE LEGACIES OF ARISTOTLE AS CONSTITUTIVE ELEMENT OF EUROPEAN RATIONALITY

PROCEEDINGS OF THE MOSCOW INTERNATIONAL
CONFERENCE ON ARISTOTLE

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY,
OCTOBER 17–19, 2016

Edited by Valery V. Petroff



А К В И Л О Н

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ



ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ КАК КОНСТИТУИРУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

МАТЕРИАЛЫ МОСКОВСКОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ ПО АРИСТОТЕЛЮ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН,
17–19 ОКТЯБРЯ 2016 г.

Под общей редакцией В.В. Петрова



А К В И Л О Н

УДК 1/19
ББК 87.3
А 81

*Конференция организована и проведена при поддержке
Российского научного фонда (РНФ). Проект № 15–18–30005
«Наследие Аристотеля как конституирующий элемент
европейской рациональности в исторической перспективе»*

•
*Издание подготовлено при поддержке
Российского научного фонда (РНФ). Проект № 15–18–30005
«Наследие Аристотеля как конституирующий элемент
европейской рациональности в исторической перспективе»*

Рецензенты

Доктор философских наук *А.Л. Доброхотов*
Член-корреспондент РАН, доктор исторических наук *Л.П. Ретина*
Доктор философских наук *В.К. Шохин*

Аристотелевское наследие как конституирующий элемент
европейской рациональности. Материалы Московской
международной конференции по Аристотелю. Институт философии
РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова.
М.: Аквилон, 2017. – 708 с. + xii, с илл. (Гуманитарные науки
в исследованиях и переводах [Т. VII]: изд. с 2010 г.)

Книга представляет собой сборник материалов Московской международной конференции «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности», прошедшей в Институте философии РАН 17–19 октября 2016 г. в год празднования 2400-летнего юбилея Аристотеля. В книге собраны работы отечественных и зарубежных ученых, исследователей Аристотеля и специалистов в смежных областях знания, рассматривающих многообразные аспекты учения самого философа, а также особенности усвоения его учения в последующей традиции. Дается анализ теорий и идей самого Аристотеля, рассматривается отношение его взглядов к предшествующим учениям. В ряде публикаций исследуется рецепция и трансформация аристотелизма в последующей интеллектуальной, философской, научной традициях: западноевропейской латинской, византийской, ренессансной, нововременной. Особый раздел книги составили работы, исследующие влияние аристотелизма на естественные науки. В составе авторов — ученые из России, постсоветских государств, дальнего зарубежья.

Научное издание

ISBN 978–5–906578–29–7

© Коллектив авторов, 2017
© В.В. Петров, общая редакция, составление, 2017
© Издательство «Аквилон», 2017

*Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом
без письменного соглашения с издателем запрещается.*

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга является сборником материалов Московской международной конференции по Аристотелю «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности», прошедшей 17–19 октября 2016 года в Институте философии РАН. Конференция явилась частью всемирного годовичного конгресса “Aristotle today — Aristoteles heute — Aristote aujourd’hui” (www.c-h-o.eu/aristotle-today), посвященного 2400-летию со дня рождения Аристотеля.

Проведение этого научного мероприятия было вызвано не только юбилеем Стагирита. Последние два десятилетия исследования в области истории философии и науки обнаружили отчётливое возвращение внимания к наследию Аристотеля, которое является краеугольным камнем европейской рациональности, берущей начало в классической Греции и кульминирующей в теоретическом гении Платона и Аристотеля. В сочинениях Аристотеля прозрения его предшественников дифференцируются и оформляются дисциплинарно в виде физики, этики, учения о первых началах (метафизики). Общая направленность аристотелизма на научный подход к изучению природы и человека заложила основы развития естественных и гуманитарных дисциплин, составляющих отличительную черту европейской цивилизации. Именно в работах Аристотеля обсуждаются фундаментальные принципы и категории физики, биологии, этики, логики, метафизики. Все последующее развитие европейской мысли характеризуется усвоением, трансформацией и развитием аристотелизма, будь то Античность, Средние века или Новое время. Каждая последующая эпоха, даже если она разрабатывает качественно иной категориальный аппарат, вынуждена заново переосмысливать, продумывать построения мыслителей, которые стояли у истоков философской и научной традиции. Ведь, изучая свои истоки, эпоха изучает себя.

Тем не менее, и ныне аристотелевская традиция изучена недостаточно. Если уже давно на основные европейские языки переведён полный корпус сочинений Аристотеля (на русском языке его нет до сих пор), то сочинения греческих комментаторов Аристотеля III–VI вв. до последнего времени оставались непрочитанными. Не случайно, важнейшим предприятием в области изучения наследия Аристотеля явился международный проект по переводу греческих комментариев к Аристотелю, начатый под руководством Ричарда Сорабджи в 1987 г. В результате усилий учёных из многих стран опубликовано почти полторы сотни томов. Переводческая

работа продолжается, и это выводит из забвения долгий, богатый идеями и рефлексией период истории европейской философии, перестроивший наследие греческой философии и передавший его Средним векам.

В 2400-летнюю годовщину со дня рождения Аристотеля научные центры Гейдельберга (Германия), Падуи (Италия), Парижа (Франция), Хельсинки (Финляндия), Лиссабона (Португалия), Нотр-Дейма (США), Москвы (России), Лёвена (Бельгия) и Афин (Греция) организовали в своих странах серию коллоквиумов «Аристотель сегодня». Осуществить подобный проект на национальном уровне способны только сообщества с развитой школой историко-философских исследований, обладающие соответствующими научными и преподавательскими кадрами, сложившейся традицией перевода Аристотеля на национальный язык, достаточно развитый для передачи философского категориального аппарата и лексики.

Когда координаторы проекта «Аристотель сегодня» обратились в Центр античной и средневековой философии и науки Института философии РАН с предложением провести один из трёхдневных международных коллоквиумов в Москве, было принято решение инициировать трехгодичный аристотелевский проект «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе», работающий сразу по нескольким направлениям научной и образовательной деятельности. С самого начала проект мыслился как масштабное сотрудничество ученых из самых разных областей знания и институтов. Важным обстоятельством явилось то, что начинание получило финансовую поддержку Российского научного фонда. Это позволило вывести организационную активность и работу на межинституциональный и международный уровень. Организаторами проекта стали Институт философии РАН, Институт всеобщей истории РАН, Новосибирский государственный университет, Институт философии и права СО РАН, Первый московский государственный медицинский университет имени И.М. Сеченова.

Назовем лишь несколько важнейших направлений работы в рамках проекта. 11 ноября 2015 г. в рамках организованной д.ф.н. Д.А. Балалыкиным осенней школы «Аристотелевское наследие в биологии, медицине и этике», проходившей в Первом Московском государственном медицинском университете имени И.М. Сеченова, под руководством д.ф.н. В.В. Петрова была организована секция «Аристотелевская традиция о человеке: психология, биология, медицина, этика», на которой были прочитаны 19 докладов (<https://iphras.ru/page24643766.htm>).

В Институте философии РАН был организован постоянно действующий семинар «Энтелехия живого тела», направленный на филологически точное чтение Аристотеля на языке оригинала, сопровождающееся философским комментированием и учетом современной зарубежной литературы.

В ходе работы этого семинара, который возглавила к.ф.н. С.В. Месяц, разбирался трактат Аристотеля «О душе», (<https://iphras.ru/page30892424.htm>).

Для отражения деятельности, осуществлявшейся в рамках проекта, был создан интернет-сайт «Аристотель сегодня» (<http://aristotletoday.ru>).

На заключительном этапе проекта, 1–10 сентября 2017 г. в Новосибирском государственном университете под руководством Е.В. Афонасина была проведена международная школа «Перипатетическая традиция. Рецепция учения Аристотеля в философии, науке и литературе» (<http://aristotletoday.ru/konferenciya>).

Но важнейшим этапом работы, — как по масштабу, так и по научному содержанию, — явилась Московская международная конференция, проведенная 17–19 октября 2016 г. в Институте философии РАН под руководством д.ф.н. В.В. Петрова. Конференция включала трёхдневную программу сессий, составленных из докладов по широкому спектру аристотелевской проблематики — метафизике, этике, логике, а также биологии, естествознанию и пр. Особенностью конференции был акцент на рецепции и трансформации аристотелевской традиции в последующие эпохи и в позднейших культурах.

Тематически это научное мероприятие получилось весьма разнообразным: в 17 секциях были зачитаны 108 научных сообщений; выступающие докладчики представляли многие научные центры России (Москва, Санкт-Петербург, Волгоград, Киров, Красноярск, Новосибирск, Ростов-на-Дону, Томск); результатами своих исследований делились коллеги из Бельгии, Бразилии, Великобритании, Греции, Италии, Ирана, Португалии, Турции, Узбекистана, Украины, Чехии.

Фигура Стагирита воистину стала символом объединения, а его значение для современной рациональности было подтверждено неподдельным интересом, проявленным к его мысли и влиянию его наследия на последующие традиции в самых разных областях знания. Не случайно конференция получилась не только международной, но и интердисциплинарной: среди докладчиков были философы, историки, медики, филологи, представители естественных наук. Подобное дисциплинарное разнообразие отражает многогранность и широту гения Аристотеля.

В человеческом плане конференция также оказалась интересной и продуктивной для всех участников. Трёхдневное общение под сенью Аристотеля, который, как известно, специально рассуждал о дружбе, позволило участникам, которые прежде не были знакомы, обрести новых друзей, а старым друзьям встретиться вновь.

В настоящей книге собраны материалы 45 докладов, прочитанных на Московской конференции по Аристотелю. Здесь они переработаны в виде статей. Тематически книга распределена на пять разделов, фокусирующих

ся на тех или иных аспектах учения Аристотеля или аристотелевской традиции: «Учение Аристотеля», «Наследие Аристотеля в II–XVI веках», «Аристотелевская логика», «Аристотелевская традиция в России», «Аристотелевская традиция в Новое и Новейшее время».

В разделе, посвященном учению самого Аристотеля, рассматриваются вопросы физики, этики, антропологии политического учения Стагирита, степени его зависимости от Платона, математическая проблематика в его сочинениях, идеи о природе человеческого языка. Изучается рецепция аристотелизма у Плотина, у авторов Поздней Античности и в христианском платонизме, влияние его идей на медицинскую науку. Рассматриваются особенности логического учения как самого Аристотеля, так и особенности усвоения и трансформации аристотелевской логики в позднейшие эпохи вплоть до XIX в. Судьбы восприятия Аристотеля как античного мудреца в России прослеживаются, начиная с середины XVI в., а рецепция его идей и логики анализируется применительно к таким авторам XIX в., как М.В. Безобразова и М.И. Каринский. Особый раздел книги составили работы, исследующие влияние аристотелизма на естественные науки. Среди авторов книги — ученые из России, постсоветских государств, из дальнего зарубежья. Работы издаются на русском и английском языках. Мы надеемся, что эта книга интенсифицирует отечественные аристотелевские исследования и внесет вклад в развитие аристотелевских исследований в России и за рубежом.

В.В. ПЕТРОВ

С.В. МЕСЯЦ

ТРИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЦВЕТА У АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель затрагивает проблему цвета в трех своих произведениях: II книге «О душе» (II, 7, 418a–419b), трактате «Об ощущении и ощущаемом» (3, 439a–440b) и «Метеорологике» (I, 5 342b; III, 2, 372b). Помимо этих работ в аристотелевский корпус входит также небольшое сочинение «О цветах» (*De coloribus*), которое вплоть до XVI в. приписывалось самому Аристотелю, но потом было признан принадлежащим кому-то из его учеников, предположительно, Теофрасту или Стратону Лампсакскому.

ЦВЕТ КАК ВИДИМОЕ САМО ПО СЕБЕ

Проблема цвета встает перед Аристотелем в ходе обсуждения способности чувственного восприятия, поскольку цвет есть нечто видимое, а быть видимым значит восприниматься зрением. Однако делать отсюда вывод, будто цвет у Аристотеля составляет не столько предмет физики, сколько психологии, что он лишен объективной, или «физической», реальности и сводится исключительно к субъективному восприятию, было бы слишком поспешным. Согласно II книге трактата «О душе», душевные способности (*δυνάμεις*), включая способность чувственного восприятия, получают свое определение через соответствующие им виды деятельности, так же как и сами эти деятельности становятся понятны через те предметы, на которые они направлены (*ἀντικείμενα*). Питание, например, есть поглощение и усвоение пищи¹, зрение — восприятие цвета, память — сохранение чувственных представлений, мышление — созерцание умопостигаемого. Поэтому прежде самих деятельностей необходимо определить соответствующие им предметы, такие как пища, ощущаемое и постигаемое умом². Только поняв, в чем состоит природа цвета, мы поймем, что такое зрение; установив, что представляет собой звук, получим определение слуха; выяснив, что такое запах, придем к пониманию обоняния и т.д. Аристотель неизменно придерживается этого правила и, начиная исследование

¹ De anima II, 4, 416a 22.

² De anima II, 4, 415a 18–22.

каждого отдельного ощущения, в первую очередь выясняет природу соответствующего чувственно воспринимаемого предмета. Так, приступая к исследованию зрения, он говорит:

«Предмет зрения — видимое, а видимое — это прежде всего цвет... Цвет относится к тому, что видимо само по себе, но не в том смысле, что это его определение, а в том смысле, что он в самом себе заключает причину своей видимости»³.

Таким образом не цвет определяется у Аристотеля через отсылку к видимому и видящему, а наоборот, способность видеть получает свое определение через цвет, который поэтому должен иметь независимое от нее определение. В V книге «Метафизики» в главе о «соотнесенном» Аристотель пишет, что если бы цвет определялся исключительно как видимое, то есть как предмет зрения, то зрение оказывалось бы восприятием того, что воспринимается зрением. Иными словами, любые попытки определить предмет той или иной деятельности через саму эту деятельность неизбежно ведут к тавтологии⁴, и потому единственный выход — искать для предмета независимое определение, например, определять звук не как нечто слышимое, а как «удар твердых тел друг о друга, приводящий в движение воздух»⁵; запах — не как нечто обоняемое, но как «претерпевание, производимое в воздухе и воде обладающей вкусом влагой»⁶ и т.д.

Подобный способ определения свидетельствует о том, что чувственно воспринимаемые качества не сводятся у Аристотеля к изменениям, происходящим с органами чувств, но обладают самостоятельным и не зависимым от них существованием. Нельзя сказать, что цвет — это раздражение тех или иных участков сетчатки, а звук — колебание заполняющего ушную раковину воздуха. Так мог бы рассуждать Демокрит, утверждавший, что теплое и холодное, сладкое и горькое присущи не самим вещам, но существуют лишь «по договоренности» (νόμος), то есть благодаря воспринимающему их человеку⁷. У Аристотеля же предмет обладает цветом не потому, что его кто-то воспринимает; наоборот, это мы оказываемся способны видеть предмет, поскольку тот является окрашенным. В книге III трактата «О душе» философ называет ложным представление ранних естествоиспытателей о том, что нет ни белого, ни черного без зрения, ни вкусовых качеств без чувства вкуса.

³ De anima II, 7, 418a 26: ...οὗ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατόν, ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρῶμα.

⁴ Metaph. V, 15, 1021a 34–b3.

⁵ De anima II, 8, 419b 22.

⁶ De sensu 5, 442b 30.

⁷ Democritus. Fr. 5.

«В одном отношении это утверждение правильно, в другом — неправильно. А именно: так как об ощущении и ощущаемом говорится в двух значениях: как об имеющихся в возможности и в действительности, — то для одного случая сказанное подходит, а для другого нет. Они говорили безотносительно о том, о чем безотносительно говорить нельзя»⁸.

Аристотель имеет в виду, что прежние натурфилософы ошибочно принимали чувственно воспринимаемые качества предметов за *воздействие*, оказываемое ими на органы чувств, которое действительно не может существовать вне процесса восприятия и в определенном смысле составляет одно с ним. Например, они не отличали «звук» (ψόφος) от «звучания» (ψόφησις), запах — от благоухания, цвет — от того особого действия, которое он оказывает на глаз, и для которого нет специального имени⁹. В самом деле, ощущение — это разновидность взаимодействия, при котором ощущаемый предмет выступает в качестве действующего, а соответствующей орган подвергается воздействию и изменяется. Но при любом взаимодействии деятельность действующего и претерпевающего в одном отношении совпадают, а в другом оказываются различными. Так, наблюдая за столкновением двух бильярдных шаров или за обучением ученика наставником, мы видим одно-единственное действие, которое, однако, получает разные определения, как только мы беремся рассматривать его по отношению к обоим участникам процесса. Мы говорим, например, что один бильярдный шар бьет и толкает, а другой — получает удар и отскакивает, или, в случае обучения, что ученик учится, а учитель делится с ним своими знаниями. То же самое справедливо и для чувственного восприятия: хотя изменение, которому подвергается глаз, когда действительно видит, и действие, оказываемое на него цветом, есть одно и то же, единое по числу изменение, тем не менее определения сущности у них разные, ибо не одно и то же для глаза видеть, а для цвета — быть видимым. Говоря словами самого Аристотеля:

«Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково»¹⁰.

Это объясняет и причину заблуждения прежних философов. Поскольку действие цвета и действие зрения суть одно и то же действие, то цвет в действительности, то есть в его воздействии на глаз, по необходимости исчезает или сохраняется одновременно со зрением в действительно-

⁸ De anima III, 2, 426a 25–27.

⁹ De anima III, 2, 426a 12–15.

¹⁰ De anima III, 425b 26–27.

сти. Вот почему Демокрит и другие философы полагали, будто чувственно воспринимаемые качества не существуют вне процесса восприятия, так что нет цвета без видения, звука без слышания, а запаха без обоняния. Ошибка их заключалась в том, что они рассматривали ощущаемое исключительно в его действительном, актуальном бытии, и совершенно не учитывали бытия потенциального. Когда цвет не воздействует на глаз, он все равно продолжает оставаться цветом, то есть неким объективным свойством внешнего по отношению к нам тела, за исключением того лишь, что в этом случае он перестает быть актуально видимым. Пока на него никто не смотрит, он представляет собой нечто видимое в возможности, которое не следует путать с цветом в возможности, поскольку, как уже было сказано выше, «цвет» и «видимое» — не одно и то же, и любые попытки определить чувственно воспринимаемые качества в терминах ощущения ведут к тавтологии. Выходит, цвет существует одновременно и в возможности, и в действительности: в возможности — как нечто видимое, а в действительности — как полностью реализовавшаяся и независимая от нас форма внешнего предмета, способная тем не менее вступать во взаимодействие с нашим органом зрения. Но это означает, что Аристотель рассматривает цвет как «первую энтелехию» (πρώτη ἐντελέχεια), существо которой как раз и состоит в том, чтобы быть некоей действительностью, которая в то же самое время является возможностью. В самом деле, по словам Аристотеля, термин «энтелехия» может употребляться в двух смыслах¹¹. В одном смысле вещь может быть названа сущей в действительности (ἐντελέχεια), поскольку уже обладает той или иной формой, но не действует в соответствии с ней, скажем, обладающий знаниями человек не применяет их на практике. Во втором смысле о сущем в действительности говорится тогда, когда вещь не только обладает определенной формой, но и действует соответствующим образом, например, когда знающий человек занимается исследованиями или преподает. Так вот, говоря о цвете как о существующей в действительности форме внешнего предмета, необходимо иметь в виду действительность именно в первом смысле, то есть «первую энтелехию». Это означает, что способность цвета быть видимым обусловлена некоей уже имеющейся у него готовой формой, и что, действуя в соответствии с этой формой, он может вступать во взаимодействие с глазом наблюдателя, превращаясь таким образом из видимого в возможности в видимое в действительности.

Но есть и более веская причина, вынуждающая Аристотеля настаивать на независимом существовании чувственно воспринимаемых качеств. Если бы цвет так или иначе сводился к зрению, то оставалось бы непонятным, как и почему зрительная способность переходит к видению, что ее

¹¹ De anima II, 1, 412a 10–12.

актуализирует, превращая из сущей в возможности в сущую в действительности. Ведь сама по себе она этого сделать не может, поскольку, согласно общему правилу, «сущее в действительности всегда возникает из сущего в возможности через сущее в действительности»¹². Иначе говоря, зрительная способность не может достичь осуществления без помощи чего-то уже осуществившегося. Так ребенок не может реализовать свою способность к обучению без помощи уже образованного и обладающего знаниями учителя, а горячее не может загореться без зажигательного вещества, в качестве которого выступает горящий, то есть уже осуществивший свою способность гореть огонь (πῦρ ἐντελεχέϊα)¹³. Ощущение в этом смысле подобно горячему: существуя в возможности, оно тоже не может перейти в действительность само собой, без помощи чего-то, что, как говорит Аристотель, в действительности является тем, чем способность ощущения является в возможности¹⁴. Поэтому актуализировать наше восприятие цвет будет не благодаря своей способности быть видимым, а в силу имеющейся у него готовой формы. Иными словами, он будет воздействовать на нас не потому что он нечто видимое, а потому что он цвет¹⁵.

В своих сочинениях Аристотель рассматривает цвет как в его отношении к глазу, так и в его самостоятельном существовании. В сочинении «О душе» речь идет преимущественно о цвете как о видимом в действительности, то есть о том, как цвет воздействует на глаз¹⁶. Рассмотрение

¹² Metaph. IX, 8, 1049b 23–25: «Из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности».

¹³ De anima II, 5, 417a 7–9.

¹⁴ De anima II, 5, 418a 3–4.

¹⁵ Видимость, воспринимаемость цвета есть результат его действия вовне, так сказать внешняя энергия цвета. Но всякой внешней энергии предшествует внутренняя, поскольку, чтобы иметь возможность действовать во вне, вещь уже должна уже быть чем-то определенным, то есть уже обладать некоей формой. Поэтому цвет актуализирует наше восприятие не потому, что он потенциально видим (пусть и в смысле первой энтелехии), а потому, что он — та действительность, которая лежит в основе этой потенциальности. Когда же Т.К. Йохансен заявляет, что звук актуализирует способность слышания в силу того, что является потенциально слышимым как активная потенциальность (первая энтелехия), то он игнорирует тот факт, что первая энтелехия всегда имеет своим истоком актуально существующую форму, так что именно она, а не проистекающая из нее потенциальность, приводит к воздействию звука на слух, а цвет а — на глаз. См.: Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs. Cambridge: University Press, 1997. P. 264–266.

¹⁶ По признанию самого Аристотеля, «... в сочинении «О душе» говорилось о том, в чем состоит деятельность [цвета, звука, запаха и т.д.], и как они действуют на каждый из органов ощущения» (De sensu 3, 439a 10–12). То есть в «О душе» цвет рассматривается не как нечто самостоятельное и видимое в возможности, а как

цвета в этом аспекте в современном естествознании можно было бы отнести к области физиологии. Наоборот, трактат «Об ощущении и ощущаемом» посвящен обсуждению цвета самого по себе, в его собственной природе, как актуально присущей внешним предметам формы. В современном естествознании этим аспектом цветовых явлений занимается физика, а точнее, физическая оптика. В этой статье нас будет интересовать в первую очередь физический аспект цвета или, говоря словами Аристотеля, «то, чем должен быть цвет [сам по себе], чтобы произвести ощущение и соответствующую действительность»¹⁷. Для этого нам потребуется выделить и описать ряд объективно существующих условий зрительного восприятия, то есть ту независимую от нас форму внешнего предмета, которая делает цвет видимым в возможности.

ЦВЕТ КАК ПРИВОДЯЩЕЕ В ДВИЖЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ПРОЗРАЧНОЕ

Первым и самым главным из этих условий является свет. Раз цвет должен быть чем-то потенциально видимым (*óratón*)¹⁸, причем, благодаря самому себе, а ничего нельзя увидеть без света, то свет по необходимости должен составлять важнейший элемент физической природы цвета. Поэтому, приступая к изучению последнего, «следует прежде всего сказать, что такое свет»¹⁹. В отличие от многих своих предшественников, Аристотель не считает свет ни некоей самостоятельной сущностью (огнем, эфиром или каким-то другим телом), ни истечением из тела, ни движением. Он определяет его через понятие «прозрачного» (*διαφανές*), под которым понимает то, что, само будучи невидимым, позволяет видеть сквозь себя другое.

«Прозрачным я называю то, что правда видимо, но видимо не само по себе, а посредством какого-то постороннего цвета»²⁰.

Прозрачными являются вода, воздух, эфир, лед и некоторые драгоценные камни. Ясно, впрочем, что все перечисленные тела обладают этим свойством не постоянно и не благодаря самим себе. Воздух становится прозрачным, когда восходит солнце, но стоит ему зайти, как он тотчас темнеет и уже не позволяет различать сквозь себя предметы. Утрачивает ли

видимое в действительности.

¹⁷ De sensu 3, 439 18: «Теперь же [в трактате «Об ощущении и ощущаемом»] скажем, чем должно быть каждое из них [чувственно воспринимаемых качеств], чтобы производить ощущение и соответствующую деятельность».

¹⁸ De anima II, 7, 418a 29-30.

¹⁹ De anima II, 418b 3.

²⁰ De anima II, 7, 418b 4-6.

воздух при этом свойство прозрачности? Очевидно, нет, ведь с ним самим никаких изменений не происходит. Поэтому лучше сказать, что его прозрачность существует как бы в двух состояниях: актуальном и потенциальном. Как только в воздухе появляется нечто огненное, его прозрачность актуализируется, а когда источник огня исчезает, она возвращается в потенциальное состояние. Вот это-то актуальное состояние прозрачного или «прозрачное в действительности» есть, по мнению Аристотеля, не что иное как свет, прозрачное же в возможности есть тьма.

«Свет есть действие (ἐνέργεια) прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма. Свет есть как бы цвет прозрачного, когда оно становится действительно прозрачным (ἐντελεχεία διαφανές) от огня или чего-то подобного...»²¹.

Знакомясь с аристотелевской концепцией света, труднее всего отрешиться от привычного нам представления о нем как о лучах, исходящих из некоего источника и распространяющихся в пространстве с определенной, пусть и очень большой скоростью. У Аристотеля нет ничего подобного. Он спорит с Эмпедоклом и Платоном, понимавшими свет как движение, указывая на то, что если бы свет распространялся постепенно, он не мог бы в момент восхода солнца моментально охватывать своим сиянием всю небесную сферу от края и до края. Не заметить его движения на таких огромных расстояниях было бы попросту невозможно²², а значит, свет — не постепенно распространяющееся излучение, но некое состояние воздуха или любой другой прозрачной среды, которое та мгновенно переходит, как только солнце показывается из-за горизонта.

Несмотря на то, что свет является одним из важнейших условий зрения, сам по себе он невидим. Конечно, глаз его ощущает и умеет отличать от тьмы, однако это ощущение нельзя назвать виденьем в собственном смысле слова. По Аристотелю, виденье, как и любое другое ощущение в действительности, есть некое изменение и превращение (κίνησις, ἀλλοίωσις) или даже «претерпевание» (πάθος), испытываемое органом зрения под воздействием видимого объекта. «Ощущение состоит в изменении и претерпевании, ведь оно кажется неким превращением», пишет он в «О душе»²³. Однако любое превращение предполагает переход от лишен-

²¹ De anima II, 7, 418b 9–13. По существу, свет есть результат взаимодействия воздуха с солнцем или огнем; можно сказать, что свет существует до тех пор, пока солнце продолжает «приводить в движение» воздух, то есть менять его потенциально существующую прозрачность на актуальную.

²² De anima II, 7, 418b 20–25.

²³ De anima II, 5, 416b 33–35.

ности формы к обладанию формой, поэтому ощущение имеет место тогда, когда соответствующий орган усваивает форму ощущаемого предмета и становится как бы ее новой материей. Однако свет не может вызывать подобного изменения в органе зрения. Единственная форма, которую он способен сообщить глазу, это форма прозрачности. Но глаз и сам обладает этой формой, поскольку состоит из воды²⁴; поэтому под воздействием света он всего лишь актуализирует уже имеющуюся у него способность, становясь действительно прозрачным телом. Такой переход от способности совершить некое действие к его совершению, или от первой энтелехии ко второй, не является изменением и превращением в собственном смысле слова. Аристотель говорит о нем как о «сохранении сущего в возможности сущим в действительности» или как о «переходе к самому себе и осуществленности», или как о «реализации своей природы»²⁵. Приводя в пример человека, обладающего знанием, он пишет:

«Когда обладающий знанием переходит к созерцанию, он либо вообще не меняется (οὐκ ἔστιν ἄλλοιοῦσθαι), поскольку это есть переход к самому себе и к энтелехии, либо испытывает особого рода изменение. Вот почему неверно говорить о разумеющем, что он меняется, когда разумеет, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит»²⁶.

Поскольку под воздействием света глаз не приобретает никакой новой формы, а всего лишь реализует свою собственную, как бы переходя из пассивного состояния в активное, то его ощущение света нельзя, строго говоря, назвать ощущением и видением. Глаз не видит света в том смысле, что не воспринимает его как некую чуждую и новую для себя форму. Он как бы наполняется светом, становится им. Ведь если свет есть актуальное состояние прозрачного, то, когда глаз делается прозрачным, его собственным состоянием оказывается не что иное, как свет.

²⁴ De sensu II, 438b 5–16: «Естественно допустить, что внутренность [глаза] состоит из воды, поскольку вода прозрачна. Ведь так же как снаружи ничего не видно без огня, так и внутри, следовательно, внутри должно быть прозрачное. Причем, этим прозрачным должна быть вода, раз им не может быть воздух. Ясно, что душа, а точнее, ее способность чувственного восприятия, не простирается до внешней границы глаза, а находится внутри. Поэтому внутренность глаза должна быть прозрачной и восприимчивой к свету». См. также Alexander. In De sensu 35,17–36,4.

²⁵ De anima II, 5, 417b 3–4: ...σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ τοῦ ὁμοίου. 417b 7–8: εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελεχείαν.

²⁶ De anima II, 5, 417b. Перевод П.С. Попова, цит. по: Аристотель. Сочинения в 4 томах, М.: Мысль, 1976. Т.1, С. 406.

Впрочем, роль света в процессе зрительного восприятия не сводится исключительно к актуализации органа зрения. В качестве среды, заполняющей пространство между видимым и видящим, он еще и обеспечивает связь между обоими участниками взаимодействия. Такая среда-посредник необходима Аристотелю потому, что он не считает возможным объяснить процесс зрительного восприятия чисто механическим воздействием одного тела на другое, как это делали атомисты, Эмпедокл и в какой-то мере Платон. Последние сводили чувственное восприятие к воздействию на орган чувств так называемых «истечений» — мельчайших частиц, испускаемых телом. Критикуя эту теорию, Аристотель указывает, что гораздо большее воздействие на орган чувства могло бы вызвать его соприкосновение с самим ощущаемым телом. Однако если положить предмет непосредственно на глаз, то мы ничего не увидим, так же как не вызовет никакого ощущения и прямое соприкосновение уха со звучащей вещью или носа — с пахнущей²⁷. Выходит, телесное соприкосновение не может служить причиной чувственного восприятия, причем не важно, соприкасается ли с ощущающим органом сам предмет или истекающие из него частицы. А раз воздействие не может идти непосредственно от предмета, говорит Аристотель, то «остается признать, что оно исходит от среды»²⁸. Именно среда вызывает в ощущающем то особое движение и превращение (*κίνησις* и *ἀλλοίωσις*), в результате которого он усваивает форму ощущаемого предмета и начинает видеть, слышать, обонять и т.д. Среда нужна для того, чтобы отделить от предмета его чувственно воспринимаемую форму (цвет, запах, звук) и, отделив, передать ее соответствующему органу ощущения, который, в соответствии с основным принципом аристотелевской теории чувственного восприятия, воспримет эту форму без материи. Но что значит: принять форму без материи? Это значит, стать ее новой материей, то есть самому оформиться в соответствии с ней. Так воск принимает форму перстня, когда тот оставляет в нем свой отпечаток. Поэтому чтобы передать органу ощущения отделенную от предмета форму, среда сначала сама должна стать новой материей этой формы, то есть подвергнуться воздействию со стороны предмета.

«Животное способно ощущать через среду, когда среда испытывает воздействие (*πάσχει*) от ощущаемого и приводится им в движение (*κινεῖσθαι*), а ощущающее испытывает воздействие от среды»²⁹.

²⁷ De anima II, 7, 419a 12–19; 25–30; De sensu III, 440a 16–20.

²⁸ De anima II, 7, 419a 20.

²⁹ De anima III, 12, 434b 29–435a2.

Очевидно, что тело, обладающее тем или иным чувственно воспринимаемым качеством, приходит во взаимодействие со средой независимо от того, воспринимаем мы его или нет. Потому если попытаться определить чувственно воспринимаемое качество в его собственном, не зависящем от нас бытии, то это будет способность тела приводить в движение среду соответствующего ощущения. Средой зрительного восприятия является свет или актуально прозрачное, поэтому Аристотель дает цвету такое определение: «Цвет есть то, что приводит в движение действительно прозрачное»³⁰.

Самым неясным в этом определении является выражение «приводить в движение» (κινητικόν). Каким именно образом цвет приводит в движение прозрачную среду? Этот вопрос неизменно вызывал затруднения у комментаторов Аристотеля, начиная с Александра Афродисийского и Иоанна Филопона до ныне здравствующих Ричарда Сорабджи и Майлза Беньюета³¹. Понятно, что это не может быть пространственное движение. В отличие от звука и запаха, которые захватывают воздух или воду постепенно и оказывают воздействие сначала на одну, а потом на другую ее часть, свет (или актуально прозрачное) подвергается воздействию сразу весь.

«Естественно, что в средах, находящихся между органом ощущения и предметом, не все их части одновременно испытывают изменение; исключение составляет только свет...»³².

³⁰ De anima II, 7, 418b 1–2.

³¹ Достаточно упомянуть о споре Р. Сорабджи с Майлзом Беньюетом, вызвавшем к жизни целую серию статей. В частности, статью *Sorabji R. "Intentionality and physiological Processes: Aristotle's theory of sense perception"* // *Essays on Aristotle's De Anima*. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 195–227 и возражение на нее: *Burnyeat M. "How much happens when Aristotle sees red and hears middle C?"* // *Essays on Aristotle's De Anima*. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 421–434. Спустя несколько лет ответ Сорабджи: *Sorabji R. "Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Replay to Myles Burnyeat"* // *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001. P. 49–61 и уточнения Беньюета: *Burnyeat M. "De Anima II, 5"* // *Phronesis* XLVIII, 2002. P. 28–88. Спор между двумя ведущими историками античной философии заставил и многих других ученых обратиться к исследованию роли среды в процессе чувственного восприятия и попытаться описать происходящий с ней особый тип изменения. См., например: *Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: University Press, 1997; *Polansky R. Aristotle's De Anima*. Cambridge: University Press, 2007 и др. См. также признание *Guerlac H., Can there be colors in the dark? Physical color theory before Newton* // *Journal of the History of Ideas* 47 (1) (1986), 3–20, p.6: Light in some mysterious way makes colors visible

³² De sensu 6, 447a10–11.

Моментальность распространения цвета доказывает, что изменение, производимое им в прозрачной среде, не носит характер пространственного перемещения, потому что иначе оно обязательно занимало бы определенное время. Тогда, очевидно, цвет вызывает в прозрачном качественное изменение или «превращение» (ἀλλοίωσις)³³. Но какое именно? Какое качество или состояние прозрачной среды меняется под действием цвета? В «О душе» II, 7 Аристотель говорит, что прозрачное, будучи бесцветным, «способно воспринимать цвет, так же как беззвучное — звук»³⁴. За прозрачным телом, таким образом, признается способность «принимать цвет», что, по-видимому, означает «окрашиваться». При этом неважно, идет ли речь о прозрачной жидкости, заполняющей глаз, или о воздухе, занимающем пространство между чувственно воспринимаемым предметом и органом зрения, потому что в отношении прозрачности они ничем не отличаются друг от друга. Поэтому если глаз, как мы говорили выше, в процессе видения окрашивается в цвет видимого предмета, то аналогичное изменение должно происходить и со средой: она тоже должна окрашиваться в соответствующий цвет.

Вот тут-то и возникает затруднение, не дающее покоя ни античным, ни современным толкователям Аристотеля. Дело в том, что заполняющий пространство между предметом и глазом воздух, очевидно, не может окрашиваться в цвет видимого предмета. Если бы в процессе зрения он действительно приобретал какой-то цвет, то со стороны можно было бы наблюдать, как от поверхности предмета к глазам наблюдателя простирается нечто вроде окрашенного светового конуса. Однако ничего подобного мы не наблюдаем. Против предположительного окрашивания среды при передаче цвета от видимого предмета к органу зрения можно выдвинуть целый ряд возражений, которые перечисляет английский исследователь Томас Йохансен. Во-первых, если бы среда действительно окрашивалась, то мы бы видели цвет не предмета, а самой среды. Это было бы равносильно тому, как если бы видимый предмет загородили от нас экраном. Тогда мы, очевидно, видели бы цвет экрана, а не предмета. Во-вторых, если бы среда имела цвет, то глядя сквозь нее на предмет, мы не могли бы видеть его таким, каков он на самом деле; цвет предмета оказался бы тогда искажен цветом среды, и наше восприятие его не было бы истинным. В третьих, согласно Аристотелю, зрение относится к чувствам, воспринимающим свой предмет на расстоянии. Среда же находится в непосредственном контакте с нашими глазами. Поэтому, окажись она окрашенной, мы не смогли

³³ Аристотель говорит о распространении цвета в среде как об ἀλλοίωσις в De sensu 6, 446b 28–447a12 и De anima III, 12, 434b 27 – 435a 3.

³⁴ De anima II, 7, 418b 27–29: ...ἔστι δὲ χρώματος μὲν δεκτικὸν τὸ ἄχρουν, ψόφου δὲ τὸ ἄψοφον.

бы ее увидеть ровно по той же причине, по которой мы не видим предмет, если положить его прямо на глаз³⁵. Йохансен делает отсюда вывод, что среда должна оставаться прозрачной и бесцветной как до воздействия на нее окрашенного тела, так и во время него³⁶. С этим вывод согласен и Ричард Сорабджи. В нескольких статьях, посвященных восприятию цвета у Аристотеля, ученый отрицает, что среда окрашивается, признавая тем не менее, что окрашивается глаз³⁷.

Майлз Бёньет вообще сомневается в том, что со средой в процессе зрительного восприятия что-либо происходит. С его точки зрения, меняется не сама среда, а ее окружение. Бёньет называет подобное изменение «мнимым» или «кембриджским» вслед за Питером Гичем, который придумал этот термин в 1969 г. для обозначения изменения, о котором любили рассуждать Бертран Расел и Джон Мак-Таггарт³⁸. Кембриджское изменение представляет собой такое изменение вещи, когда она меняется по отношению к другим вещам, в то время как с нею самой ничего не происходит. Например, если Сократ сначала был выше юного Тезтета, а спустя какое-то время, когда Тезтет подрос, оказался ниже его, то испытанное им изменение называется «кембриджским». При этом с самим Сократом ничего не произошло, он остался прежним, изменились лишь вещи, которые его окружали, в результате чего по отношению к ним изменился и он сам. Вот почему кембриджское изменение называют также «изменением отношения» или «относительным изменением». Так вот, может показаться, что в процессе зрения с прозрачной средой, передающей воздействие от цвета к глазу, происходит как раз такое «кембриджское» изменение. Действительно, сама по себе среда остается прежней: она не окрашивается, не перемещается в пространстве, не убывает и не растет. Она меняется только в том смысле, что через нее становится виден окрашенный предмет, в результате чего среда оказывается уже не просто воздухом, водой или другим прозрачным телом, но посредником восприятия. Однако ясно, что роль посредника она приобрела не благодаря какому-то реально произошедшему с

³⁵ *Johansen T.K.* Aristotle on the sense-organs. P. 117–118.

³⁶ *Johansen T.K.* Aristotle on the sense-organs. P. 118.

³⁷ *Sorabji R.* Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat // *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001. P. 54: «Я не думаю, что Аристотель верит в то, что в органе происходит тот же процесс, что и в среде, расположенной между органом и чувственно воспринимаемой вещью. По крайней мере, в случае зрения, когда, по моему мнению, глазная жидкость окрашивается, а среда нет».

³⁸ *Burnyeat M.* “How much happens when Aristotle sees red and hears middle C?” // *Essays on Aristotle’s De Anima*. Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995, 421–434. P. 411.

ней изменению, а лишь в силу того, что оказалась в определенном отношении к окрашенному предмету и смотрящему на него человеку. Иными словами, с ней произошло бы относительное или «кембриджское» изменение. Впрочем, точку зрения Бёньета не разделяет практически никто из исследователей. Йохансен приводит целый ряд убедительных доводов против такой интерпретации. Большинство авторов признают, что среда некоторым образом все же принимает цвет видимого предмета, но принимая его, остается прозрачной и неокрашенной. Происходящее с ней изменение они характеризуют как «квази-окрашивание», «мнимое», «видимое» изменение, не стараясь, впрочем, прояснить, в чем оно состоит, а то и отрицая саму возможность подобного объяснения. Так что же на самом деле происходит со средой? Меняется она или остается неизменной? И если меняется, то как ей удастся окрасиваться в цвет видимого предмета, оставаясь при этом бесцветной?

Попытаемся обратиться за ответом к античным комментаторам. Александр Афродисийский выделяет у Аристотеля два способа окрашивания: «страдательный» (*παθητικῶς*) и «позиционный» (*κατὰ σχῆσιν*)³⁹. Первый представляет собой реальное качественное изменение вещи, в ходе которого она теряет одно свойство и усваивает другое, то есть меняет свой прежний цвет на новый, выступая по отношению к обоим как материя к форме. Цвет, приобретаемый ею в этом случае, становится ее собственным цветом. Второй способ представляет собой мнимое или «внешнее» окрашивание, когда появляющийся на поверхности вещи цвет остается чужим для нее, никак ее не меняет и не придает ей какой-либо новой формы. Присутствие такого цвета зависит исключительно от расположения (*σχῆσιν*) вещи по отношению к источнику цвета, поэтому цвет удерживается на ней до тех пор, пока указанное положение сохраняется. Примером позиционного окрашивания может служить появление радуги во влажном воздухе или золотистый блеск на каштановых волосах и другие подобного рода явления. Его можно сравнить также с прозрачностью воздуха, которая зависит от положения Солнца на небе⁴⁰. Цвета, возникающие при позиционном окрашивании, не становятся собственными цветами предметов, не отменяют и не уничтожают их исходной окраски, иначе говоря, не подвергают их реальному качественному превращению. Вот почему эти цвета долгое время считали кажушимися, воображаемыми, мнимыми⁴¹. По мнению Александра, про-

³⁹ Alexander. In De Sensu 42, 27-43,1; 47,4; 50, 16-22; In De anima commentaria 61, 30-32.

⁴⁰ De anima II, 7, 418b 11-12.

⁴¹ Средневековые ученые называли их *colores apparentes, fluxi, fugitivi, phantastici, falsi*, то есть кажущиеся, расплывчатые, мимолетные, воображаемые, ложные цвета. См.: *Гёте И.В. Учение о цвете (Часть I)* / Пер. С.В. Месяц. М: Круть, 2012. § 137. С. 91.

зрачным средам присущи именно такие цвета. Поверхности окрашенных предметов производят в них некое сияние или блеск (αὐγή), который несет на себе цвет того или иного тела и придает среде соответствующий оттенок. Воздух, вода и другие прозрачные среды словно бы «отливают» цветом окружающих предметов. Вот как пишет об этом сам Александр:

«То, что свет и освещенные прозрачные среды определенным образом приводятся в движение цветом, ясно из следующего: многие цвета, видимые сквозь свет, придают ему схожий с ними оттенок и заставляют приобретать окраску. В присутствии золота свет кажется золотистым, в присутствии пурпура — багряным, а от зелени — травянисто-изумрудным. Часто можно заметить, как тот же самый оттенок приобретают и противоположные стены, и пол, и даже люди, которым случится быть в комнате, словно они тоже окрасились в цвета находящихся здесь предметов. Это происходит потому, что освещенный воздух, испытав воздействие окрашенных предметов, сообщает их цвета всему окружающему. Цвет появляется в освещенном воздухе или свете так же, как и сам свет появляется в прозрачном...»⁴².

Поскольку прозрачные среды испытывают позиционное окрашивание, то приобретаемый ими цвет остается внешним для них, а следовательно не отменяет и не вытесняет их исходную прозрачность. На близком расстоянии они по-прежнему выглядят бесцветными, но если смотреть на них издалека, то их цвет становится заметен. Аристотель знает об этом эффекте. В трактате «Об ощущении и ощущаемом» он пишет об оттенках воды и воздуха, которые они заимствуют у окружающих предметов (περιέχον). Море, например, кажется по-разному окрашенным в зависимости от цвета неба, дна, берегов, а также от того, смотрим ли мы на него с близкого расстояния или издалека.

«Вода и воздух тоже выглядят окрашенными, потому что их сияние (αὐγή) отчасти напоминает цвет. Но поскольку это сияние разлито в неограниченном пространстве, то ни воздух, ни море не имеют одинакового цвета, если смотреть на них с близкого расстояния или издалека. В телах же впечатление от цвета остается определенным, если только окружающие предметы не заставляют его измениться»⁴³.

⁴² Alexander. In De anima 42, 13-19. Можно сказать, что присутствие окрашенного предмета точно так же актуализирует прозрачность воздуха, как и появление на небе Солнца.

⁴³ De sensu 3, 439b 1-5.

Воздух, хотя и гораздо более прозрачный чем море, тоже способен принимать окраску. Чаще всего это происходит из-за отражения в нем Солнца и звезд, чем, по мнению Аристотеля, объясняются многие атмосферные явления, например, радуга или ореолы, возникающие вокруг Луны и Солнца, а также появляющийся на небе в ясные ночи кроваво-красный цвет.

«Нет ничего странного в том, что сгущенный воздух окрашивается в самые разнообразные цвета. Ведь, с одной стороны, свет хуже виден через сравнительно плотную среду, а с другой стороны, воздух, воспринимая отражение, будет производить всевозможные цвета, особенно багряно-красный и пурпурный»⁴⁴.

Присутствие цвета в прозрачной среде можно сравнить с движением, которое длится до тех пор, пока сохраняется его причина. По словам Александра, «в неограниченных прозрачных средах цвет имеет свое бытие в становлении»⁴⁵. Так, ручка пишет по бумаге до тех пор, пока ею водит рука пишущего, поверхность моря покрывается рябью, пока дует ветер; каштановые волосы отливают золотом, пока на них падают лучи солнца и т.д. При этом ни ручка, ни морская поверхность, ни волосы не фиксируют происходящие с ними изменения и не делают их своими. Поверхность моря не остается волнистой, когда утихает ветер, а ручка не продолжает двигаться, когда ею прекращают писать. Так и прозрачная среда принимает и удерживает цвета внешних предметов лишь до тех пор, пока присутствие последних заставляет ее это делать. Происходящее с ней при этом изменение трудно описать в аристотелевских терминах, поскольку оно не является обычным качественным превращением (*ἀλλοίωσις*), и не совсем понятно, что именно выступает здесь субъектом (или материей) изменения. Прозрачная среда приобретает некое свойство просто потому, что находится в определенном отношении к другой вещи. Тогда, может быть, она меняется по категории отношения? Нет, поскольку, как уже говорилось, существуют веские возражения против того, чтобы понимать изменение среды в процессе зрительного восприятия как относительное или «кембриджское». На мой взгляд, можно было бы назвать происходящее со средой изменение *модификацией* или *модуляцией* ее прозрачности цветом внешнего тела, учитывая, что возникающее в среде цветоносное «сияние» не устраняет ее исходной прозрачности, а всего лишь видоизменяет ее, придавая ей некое

⁴⁴ Meteor. I, 5, 342b 4–8. Перевод Н.В. Брагинской: *Аристотель. Собрание сочинений* в 4 томах. Т.3. С. 451.

⁴⁵ *Alexander. In De Sensu* 50, 25.

новое свойство, становящееся заметным на определенном расстоянии⁴⁶. А поскольку прозрачное в актуальном состоянии есть свет, то правильно будет сказать, что именно свет модифицируется окрашенным предметом, и что таким образом он, а не воздух, вода или любая другая прозрачная среда, является субстратом описываемого изменения. Не преставая быть самим собой, то есть актуально прозрачным, свет в присутствии окрашенного предмета приобретает некую модификацию, которая делает его уже не просто светом, а цветоносным блеском, воспринимаемым нами как цвет предмета. Вот почему в процитированном выше отрывке Александр Афродисийский утверждает, что «цвет появляется в ... свете так же, как сам свет появляется в прозрачном», а в другом месте даже называет цвет «вторичным светом»⁴⁷.

ЦВЕТ КАК ПРЕДЕЛ ПРОЗРАЧНОГО В ОГРАНИЧЕННОМ ТЕЛЕ

Итак, мы пришли к выводу, что изменение, вызываемое в прозрачной среде поверхностью окрашенного тела, представляет собой модификацию прозрачности среды, в результате которой та наполняется цветоносным сиянием, или блеском, и таким образом как бы «окрашивается». Благодаря этому «окрашиванию» цвет от предмета передается среде, а от среды — органу зрения, который тоже представляет собой прозрачное тело, а значит тоже способен модифицировать свою прозрачность цветами внешних предметов, не утрачивая при этом способности к дальнейшему восприятию. Но возникает вопрос: почему поверхность окрашенного твердого тела вызывает в прозрачной среде такое изменение? Потому что ее цвет, по существу, тоже является светом, а точнее говоря, содержит свет в своей основе. С точки зрения Аристотеля, непроходимой границы, которая бы отделяла твердое непрозрачное тело от прозрачной среды, не существует. Абсолютно непрозрачных тел в природе попросту нет; все тела прозрачны до определенной степени: одни — больше, другие — меньше.

«Называемое нами прозрачным не есть нечто свойственное исключительно воздуху, воде или какому-то другому из так называемых прозрачных тел, но это некая общая природа и способ-

⁴⁶ Термин «модификация» кажется мне удачным потому, что он, во-первых, сохраняет смысл неоконченного, продолжающегося процесса; и во-вторых, подразумевает не полную замену одной формы другой, но сохранение прежней формы при внесении в нее незначительных изменений.

⁴⁷ *Alexander. De anima libri mantissa* [Sp.] 142,12.

ность, которая не существует отдельно, но находится в переносных телах, а также во всех остальных — в большей или меньшей степени»⁴⁸.

В аристотелевской физике любое тело представляет собой смесь четырех элементов, из которых воздух и вода являются прозрачными, а огонь выступает в качестве силы, переводящей их прозрачность из потенциального состояния в актуальное. По существу, единственным непрозрачным элементом в физике Аристотеля является земля. Таким образом, благодаря присутствию воздуха, воды и огня все тела содержат в себе актуально прозрачное, то есть свет, пусть и не в столь большом количестве, чтобы сквозь них можно было видеть. В некотором смысле всякое тело представляет собой нечто вроде сконцентрированного света, правда ослабленного и замутненного примесью земли. Не входит земля в состав тел, они были бы столь же прозрачны и невидимы как вода и воздух, так что именно присутствие земли придает им цвет. Еще одним важным фактором является количество огня: чем больше его в теле, тем оно светлее и ярче, чем меньше — тем темнее. Таким образом количественное соотношение элементов модифицирует наполняющий твердые тела свет, так же как сами тела (вернее, их окрашенные поверхности) модифицируют свет в неограниченных прозрачных средах. Как говорит Аристотель, «ту же самую природу, которая окрашивается вовне, следует считать окрашивающейся и изнутри»⁴⁹. В результате этой внутренней модификации свет из невидимого и прозрачного превращается в цветоносное сияние (αὐγή), т.е. приобретает определенный цветовой оттенок, который тем светлее, чем больше в теле огня, и тем темнее, чем больше там земли. При минимальном количестве земли и большом количестве огня тело выглядит белым и светлым (λευκόν), а при их обратном соотношении — черным и темным (μέλαν).

«То, что приводит к появлению света в воздухе, может присутствовать в прозрачном, а может отсутствовать. Поэтому так же как в воздухе есть свет и тьма, так в телах есть черное и белое»⁵⁰.

⁴⁸ De sensu 3, 439a 22–25.

⁴⁹ De sensu 3, 439b 6–10. К такому же выводу приходят и многие современные исследователи Аристотеля, в частности, Р. Сорабджи и Г.Р.Т. Росс. См. работу последнего Ross G.R.T. Aristotle. De sensu and De memoria. Cambridge: University Press, 1906. P.9: «Свет является основой всех специфических модификаций цвета. Свет — это первичная составляющая зримого эйдоса вещей. Свет — энергия прозрачного элемента, который пронизывает собой все тела в той или иной степени и обнаруживается на поверхности (границах) твердых тел как цвет».

⁵⁰ De sensu 3, 439b 17–19. Ср. с Гёте, который называет белый цвет представителем света, а черный — темноты.

Остальные цвета — синий (κυανόν), фиолетовый (άλουργές), красный (ἐρυθρόν), желтый (ξανόν) и зеленый (χλωρόν) — зависят от соотношения прозрачных и непрозрачных элементов в теле и представляют собой разные степени модификации света темнотой и прозрачного непрозрачным. Как говорит Аристотель в «Об ощущении и ощущаемом»: все остальные цвета появляются в результате смешения черного и белого. Итак, цвет появляется внутри твердого тела как модификация света. Но поскольку, согласно первому и главному своему определению, цвет есть нечто видимое, а внутри непрозрачного тела видеть нельзя, то цветом в собственном смысле слова можно назвать только его поверхность. Так мы получаем еще одно, третье по счету, определение цвета, по Аристотелю, которое гласит: цвет есть «внешний предел прозрачного в ограниченном теле»⁵¹.

Теперь, когда мы в общих чертах представляем себе аристотелевскую теорию цвета, попытаемся ответить на вопрос: можно ли, согласно этой теории, видеть темноту и черный цвет? С темнотой все более или менее понятно: она есть прозрачное в возможности и, как таковая, не может перевести зрительную способность глаза из потенциального состояния в актуальное. Поэтому в строгом смысле слова глаз видит только на свету, а в присутствии темноты бездействует и ничего не воспринимает. Впрочем, это не означает, что мы никак не ощущаем темноту. Мы различаем ее так же как и свет. «О восприятии зрением, — пишет Аристотель, — можно говорить в разных смыслах, поэтому даже когда мы ничего не видим, мы различаем зрением темноту и свет»⁵². Здесь следует напомнить, что способность глаза «различать» тьму и свет Аристотель не считает зрением в собственном смысле слова, потому что в присутствии света или тьмы зрительный орган не приобретает никакой внешней и чуждой ему формы, но сохраняет изначально присущую ему форму прозрачности, просто переводя ее из потенциального состояния в актуальное и наоборот.

Что же касается вопроса о том, видим ли черный цвет и является ли он, собственно говоря, цветом, то на него ответить труднее. В самом деле, цвет есть нечто видимое, но черное, по словам Аристотеля, есть представитель темноты, поэтому едва ли оно может считаться видимым в собственном смысле слова. Тем не менее Аристотель неоднократно признает его видимым и причисляет к цветам. Вот несколько примеров:

«Всякое ощущение, по-видимому, воспринимает одну противоположность, как зрение — белое и черное (λευκὸν καὶ μέλανος), слух — высокое и низкое, вкус — кислое и сладкое»⁵³.

⁵¹ De sensu 3, 439a 28–30.

⁵² De anima III, 1, 425b 20–25.

⁵³ De anima II, 422b 24.

Здесь утверждается, что белое и черное воспринимаются зрением. Поскольку в определенном смысле мы воспринимаем зрением, в том числе, и невидимое (по контрасту с видимым), то, может быть, в этом отрывке белое соответствует видимому, а черное — невидимому? Будь это так, то и противоположности, воспринимаемые другими чувствами, оказались бы противоположностями между наличием и отсутствием качества, то есть «высокое и низкое» нужно было бы приравнять к слышимому и неслышимому, кислое и сладкое — к вкусному и безвкусному. Ясно, впрочем, что это не так, и что противоположности высокое и низкое, сладкое и кислое суть противоположности внутри самих чувственно воспринимаемых качеств, а не противоположности между их наличием и отсутствием. Следовательно, и белое с черным суть цвета, а не цвет и отсутствие цвета.

«Каждое чувство распознает различия в воспринимаемом предмете, например, зрение — белое и черное, вкус — сладкое и горькое»⁵⁴.

«Поэтому так же как в воздухе есть свет и тьма, так и в телах есть белое и черное; что же касается остальных цветов... то следует сказать, сколькими способами они возникают»⁵⁵.

«Таким образом можно предположить, что существует множество цветов помимо белого и черного, и что их количество зависит от соотношения»⁵⁶.

Существует, правда, один фрагмент, где Аристотель утверждает, что черное воспринимается зрением не непосредственно, а только как лишенность.

«Точка же и всякая часть деления... обнаруживаются так же как лишенность. То же самое можно сказать и обо всем прочем, например, о том, как распознается зло и черное. А именно, их распознают некоторым образом через противоположное им»⁵⁷.

Из этих слов казалось бы следует, что черное — это, скорее, отсутствие цвета, а не сам цвет. Оно распознается зрением не само по себе, а лишь по контрасту с цветами («через противоположное») и в этом смысле не может считаться видимым в собственном смысле слова. Однако, если приглядеться к этому фрагменту внимательнее, то можно заметить, что в нем, как и во всех предыдущих фрагментах, черное противопоставляется

⁵⁴ De anima III, 426b 11.

⁵⁵ De sensu 3, 439b 18-19.

⁵⁶ De sensu 3, 439b 26-28.

⁵⁷ De anima III, 430 b20–30.

не цвету вообще, а лишь одному из цветов — белому. Как противоположность белого черное «распознается через» него, через его отсутствие: где нет никакого признака белого или светлого, там мы видим черный цвет. То же самое можно было бы сказать, например, о горьком, что оно распознается через отсутствие сладкого, и холодном, что оно воспринимается по контрасту с горячим и т.д.

Впрочем, чтобы не опираться исключительно на словоупотребление Аристотеля, которое подчас выглядит неоднозначным, необходимо выяснить, удовлетворяет ли черное тем определениям цвета, которые мы приводили выше, а именно: 1) является ли оно «внешним пределом прозрачного в теле» и 2) модифицирует ли оно прозрачность среды? Ответ на первый вопрос очевиден. Когда Аристотель сравнивает черный цвет тела с темнотой, то тем самым дает понять, что «черной», в его представлении, являются поверхность такого тела, которое содержит в себе слишком мало огня, чтобы тот был способен актуализировать его прозрачность. Прозрачность такого тела пребывает в состоянии возможности, отчего его поверхность и выглядит черной. Как видим, черное вполне удовлетворяет первому определению цвета. Оно действительно является внешним пределом прозрачного в теле, но только когда эта прозрачность находится в потенциальном состоянии. Стоит заметить, что Аристотель едва ли допускает нечто вроде «абсолютно черного» тела современной физики, то есть тела с абсолютно черной поверхностью, чья прозрачность находилась бы в абсолютно потенциальном состоянии. В рамках аристотелевской физики это означало бы, что в таком теле полностью отсутствует огонь, что невозможно, поскольку любое тело смешано из четырех элементов. Поэтому в любом, даже самом черном теле, прозрачное будет хотя бы отчасти актуализировано присутствием огня, а следовательно, аристотелевское «черное» нужно, скорее, понимать как «темное», что, конечно же, значительно увеличивает его шансы считаться цветом.

Что же касается второго вопроса, то на него тоже следует дать положительный ответ. Поверхность черного тела, безусловно, модифицирует прозрачность среды, заполняющей пространство между телом и глазом. Но как? Что происходит с актуально прозрачной средой, которая граничит с прозрачным в потенциальном состоянии? Не теряет ли она от этого свою прозрачность и не превращается ли из света во тьму? Учитывая, что освещенность среды зависит от внешнего источника света и продолжает оставаться освещенной, пока тот находится поблизости, по-видимому, нет. Кроме того, изменение среды под действием окрашенной поверхности носит характер квази-окрашивания, при котором ее исходная прозрачность не уничтожается, а лишь видоизменяется за счет приобретения нового свойства. Так что, скорее всего, поверхность черного тела не устраняет про-

зрачности среды и не переводит ее из актуального состояния в потенциальное. Тогда единственный способ, каким она может ее модифицировать, состоит, по-видимому, в уменьшении и ослаблении этой прозрачности. Впрочем, не так уж и важно установить точный механизм модификации света черной поверхностью. Достаточно согласиться с тем, что эта модификация имеет место, потому что если черное каким-то образом меняет (а значит «приводит в движение») внешнюю среду, то оно меняет и глаз, а изменение, вызываемое внешним предметом в органе зрения, есть не что иное, как видение. Таким образом, черное удовлетворяет обоим определениям цвета: оно является внешним пределом прозрачного в теле и, как таковое, способно модифицировать прозрачность внешней среды и глаза. Это значит, что черный цвет действительно видим, причем, не по контрасту с другими цветами и не так, как мы «различаем» темноту, но в собственном смысле слова, как полноценный цвет. Это в корне расходится с точкой зрения современной физики, согласно которой ни темноту, ни черный цвет мы не видим, потому что абсолютно черное тело полностью поглощает падающий на него свет и ни одного отраженного луча с его поверхности к нам не приходит. Тем не менее, аристотелевские интуиции о природе света и цвета продолжают жить в разработанной Иоганном Вольфгангом Гёте альтернативной теории цвета, где способность света и тьмы воздействовать через прозрачную среду на наш глаз образует прафеномен всех цветовых явлений⁵⁸.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aristotle*. De anima / Ed. W.D. Ross. Oxford: University Press, 1961.
- Aristotle*. De anima / Transl., introd. and notes by R.D. Hicks. Cambridge: University Press, 1907.
- Aristotle*. On the soul. Parva naturalia, On breath / Engl. transl. by W.S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- Аристотель*. О душе / Пер. П.С. Попова // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Aristotle*. De sensu et sensibilis // Parva naturalia / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
- Аристотель*. Об ощущении и ощущаемом / Пер. С.В. Месяц // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. Общ. ред. и состав. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 516–530.

⁵⁸ Гёте. Учение о цвете, 151–158.

- Aristotle. Metaphysics* / Ed. W.D. Ross 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Аристотель. Метафизика* / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Aristotelis meteorologicorum libri quattuor* / Ed. F.H. Fobes. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919 (repr. Hildesheim: Olms, 1967).
- Аристотель. Метеорологика* / Пер. Н.В. Брагинской // Сочинения в 4 томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
- Alexandri in librum de sensu commentarium* / Ed. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1901 (CAG. Bd. 3,1).
- Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's "On sense perception"* / Transl. by A. Towey. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000.
- Alexandri Aphrodisiensis De anima* / Ed. I. Bruns. Berlin: Reimer, 1887 (CAG Suppl. 2,1).
- Alexander of Aphrodisias. On the Soul. Part I* / Transl. by V. Caston. London: Bloomsbury, 2012 (Ancient Commentators on Aristotle).
- Гёте И.В. Учение о цвете (Часть I)* / Перевод, предисловие и прим. С.В. Месяц. М.: Круг, 2012.
- Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования.* Л.: Наука, 1970.
- Burnyeat M. How much happens when Aristotle sees red and hears middle C? // Essays on Aristotle's De Anima* / Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 421–434.
- Burnyeat M. De Anima II, 5* // *Phronesis* XLVIII (2002). P. 28–88.
- Guerlac H. Can there be colors in the dark? Physical color theory before Newton* // *Journal of the History of Ideas* 47 (1) (1986). P. 3–20.
- Johansen T.K. Aristotle on the sense-organs.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Polansky R. Aristotle's De Anima.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Ross G.R.T. Aristotle. De sensu and De memoria.* Cambridge: University Press, 1906.
- Sorabji R. Intentionality and physiological Processes: Aristotle's theory of sense perception* // *Essays on Aristotle's De Anima* / Eds. M.C. Nussbaum, A. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 1995. P. 195–227.
- Sorabji R. Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Replay to Myles Burnyeat* // *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* / Ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001. P. 49–61.

Н.Д. ЛЕЧИЧ

АРИСТОТЕЛЬ О ПОВЕРХНОСТИ И ЦВЕТЕ У ПИФАГОРЕЙЦЕВ

Свидетельства о раннем пифагореизме, которые можно найти в трудах Аристотеля, обладают разной информативной ценностью. Как известно, он редко называет имена отдельных пифагорейцев, а также часто в его полемике с пифагорейцами кроется полемика с его идейными неприятелями из Ранней Академии. Однако, есть несколько способов отличить свидетельства, которые могут претендовать на подлинность. Один из них следующий: если Аристотель говорит что-то о пифагорейцах, и это утверждение явно расходится с тем, что мы знаем о Платоне и Ранней Академии, то это мнение с большой вероятностью можно считать подлинным. После выявления такого материала, нужно постараться, насколько это возможно, абстрагироваться от собственно аристотелевской терминологии, поскольку он, как правило, трактует всех досократических философов в рамках своих рассуждений. Если такой процесс в какой-то степени удастся, то мы сможем получить очень драгоценные информации об истории мысли в V и VI вв. до н.э.

В этой статье мы проанализируем одно из таких потенциально драгоценных свидетельств¹, и покажем, какие потенциалы для понимания более широкого контекста истории досократической мысли она нам предлагает. Это мнение из трактата «О чувственном восприятии», приписанное Аристотелем безымянным пифагорейцам²:

Ибо цвет (χρῶμα) либо находится в границах (πέρας), либо сам

¹ Они драгоценны, поскольку в постаристотелевской литературе граница между ранним пифагореизмом и учениями Ранней Академии практически стирается. На самом деле, можно без преувеличения сказать, что Аристотель был первым и последним доксографом, эксплицитно разделявшим (хотя не всегда) идеи Платона и его непосредственных учеников и пифагорейцев. Ср. Burkert, 1972: 13, 16 n. 4; Barnes, 1982: 79.

² Жмудь (2012: 371) причисляет данное свидетельство к «физическим мнениям анонимных пифагорейцев». По его суждению, «эти учения соответствуют уровню досократической натурфилософии» и «хотя Аристотель не сообщает имен их авторов, они несомненно принадлежат реальным пифагорейцам». Об анонимных пифагорейцах см. и Burkert, 1972: 236 n. 93, 237.

границей является: поэтому-то пифагорейцы и называли наружность (ἐπιφάνεια) цветом (χροά)³.

Как мы сказали, само это мнение, а также отношение Аристотеля к нему, нужно рассматривать в рамках его собственной теории. Составляющие рассуждения⁴ следующие (в тексте Аристотеля они не появляются в таком порядке):

[а] Аристотель рассматривает, что такое «прозрачное», и утверждает (439a22): «прозрачное» — не какое-то определенное (прозрачное) тело, напр. воздух или вода; этим термином обозначается «общая природа» и «возможность» (κοινὴ φύσις καὶ δύναμις) и она сама по себе не существует, а присутствует [...] в конкретных телах в той или иной мере.

[б] В прозрачном (διαφανές) может присутствовать (παρουσία) (что-то) огневидное или не присутствовать; если присутствует, то это присутствие есть свет, отсутствие (στέρησις) — тьма. Значит, свет — «цвет прозрачного привходящим образом» (439a19–22).

[в] Тела по необходимости имеют предел [ἔσχατον], следовательно, предел имеется и у того прозрачного; значит в телах есть какой-то διαφανοῦς ἔσχατον, предел прозрачного (439a27–28).

[г] Из всего этого следует, что природа света (ἡ τοῦ φωτὸς φύσις) заключается в «неопределенном прозрачном (ἐν ἁορίστῳ τῷ διαφανεῖ)» (439a28); однако,

[д] Аристотель о пределе прозрачного делает такой вывод (ср. [б] и [в]): «это и есть цвет (χρῶμα)», и что это «очевидно из привходящих обстоятельств»; это потому, что существуют только две возможности: «ибо цвет (χρῶμα) либо находится в границах (πέρας), либо сам границей является» (439a28–33).

[е] На этом месте Аристотель в одобрительной интонации ссылается на пифагорейцев: «поэтому-то пифагорейцы и называли наружность (ἐπιφάνεια) цветом (χροά)» (439a33).

[ж] Аристотель это, с его точки зрения, упрощенное утверждение пифагорейцев уточняет, выбирая второй вариант ответа из [д], очевидно негласно ссылаясь на вывод [г]: «Ведь он существует в границе тела, однако границей тела не является» (439a34–35). Первый вариант ответа правильный, поскольку, продолжает Аристотель, неправильно утверждать, что природа границы отличается от природы внутренности тела, т.е. «та же

³ Arist. De sensu 439a32–33 (DK 58 B 42); перевод Алымовой, 2004: 109. Лебедев, 1989: 486: «Цвет — либо на краю [тела], либо сам есть край (πέρας). Поэтому пифагорейцы называли поверхность χρῶμα».

⁴ Имеется в виду более широкий отрывок De sensu 439a19–b17 (Алымова 2004: 108–9).

самая природа, (439b1) которая снаружи принимает разные цвета, та же и внутри <тела>».

Другими словами, его намерением не было само изложение этой разницы (которая нас интересует в данной статье); в продолжении он доказывает свою позицию следующим наблюдением:

[з] Тела, у которых (согласно терминологии из [а]) прозрачное присутствует в большой степени, таких как воздух или вода, все-таки имеют какой-то цвет (439b2). Однако, для наблюдателя с близкого расстояния ни воздух, ни море «не являются в одном и том же цвете»; это объясняется тем, что у воды и воздуха имеется не-определенность (διὰ τὸ ἐν ὁρίστῳ).

[и] Поскольку цвет *в* границе, но границей не является (см. вывод [ж]), то он находится *и* в границе прозрачного. На основе этого, Аристотель дает окончательное определение (439b12–13):

«Цвет пожалуй, — это граница прозрачного в ограниченном теле (χρῶμα ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὁρισμένῳ πέρας)».

Этот вывод согласуется с выше сделанными заключениями [в] и [г]: неопределенность границ (i) влечет за собой и непостоянность цвета и (ii) совпадает с наличием большой степени прозрачного.

Важно подчеркнуть то, что Аристотель в каком-то смысле *разрабатывает* (а не просто критикует) утверждение, приписанное им самим пифагорейцам. Аристотелевское дополнение к древней теории, подкрепленное наблюдениями о воде и воздухе, следующее: *цвет находится в границе прозрачного, а не в границе самого тела*, ибо граница тела и тело из, так сказать, одинакового материала (см. вывод [ж]); прозрачное само по себе как таковое присутствует в телах и делает возможной причастность цвету. Или, другими словами, поскольку у воды и воздуха нет четких границ, цвет «одинаково простирается вплоть до пределов» (439b13–15).

Данное свидетельство о ранних пифагорейцах Аристотель больше нигде не использовал, а, с другой стороны, в известных подлинных фрагментах ранних пифагорейцев⁵ нет ни одной информации, которая напрямую совпадает с утверждением Аристотеля (хотя и нет ничего, чтобы ей напрямую противоречило).

Так что же нам представленное выше свидетельство Аристотеля может сказать о раннем пифагореизме (и шире) в таких обстоятельствах? В литературе это свидетельство использовалось как основа для трех типов

⁵ Имеются в виду фрагменты, о подлинности которых в настоящее время сложилось в науке более-менее общее согласие. Это фрагменты из изданий Huffman 1993 и Huffman 2005, а также свидетельства, пережившие самые скептические подходы и представленные в изданиях Burkert 1972 и Жмудь 2012.

утверждений: что (1) у ранних пифагорейцев не было «градации бытия», (2) что в раннепифагорейской терминологии не было разницы между цветом и поверхностью, и что (3) у ранних пифагорейцев не было абстрактного понятия поверхности.

Что касается (1), имеются в виду разные формы «доктрины деривации». В разных формах — это платоническая идея, разработанная в Ранней Академии и приписываемая ранним пифагорейцам, о том, что разные числа, а за ними точки, линии, поверхности, трехмерные геометрические фигуры, затем предметы материального мира происходят друг из друга; ступени этого процесса происхождения (т.е. деривации) и сами иногда бывают обозначены растущими числами⁶.

Например, Никомах приписывает ранним пифагорейцам (конкретно Филолаю) следующую теорию: «[...] после того как бытие (φύσις) приобрело протяженную в трех измерениях математическую величину в четверице, качество и цвет — в пятерке, одушевленность — в шестерке, сознание (νοῦς), здоровье и то, что он называет «светом», — в семерке, после этого, говорит он, в восьмерке вещам стали свойственны эрос, дружба (φιλία) целеполагающий разум (μῆτις) и мысль (ἐπίνοια)⁷.

У Диогена Лэртского находим такой вариант: «[...] в пифагорейских записках содержится также вот что. Начало всего (ἀρχὴ τῶν πάντων) — единица (μονάς); единице как причине подлежит как вещество неопределенная двоица (ἐκ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστήναι); из единицы и неопределенной двоицы исходят числа (ἐκ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀόριστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς); из чисел — точки (ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα); из точек — линии (ἐκ τούτων τὰς γραμμάς); из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно-воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный (καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ), в середине которого — земля; и земля тоже шаровидна и населена со всех сторон»⁸.

У Секста Эмпирика («Против арифметиков») мы находим следующее утверждение: «Вообще ученые-пифагорейцы придают большое значение числу, поскольку в соответствии с этим последним строится природа целого. Поэтому они и восклицали всегда: “Числу же все подобно...”. [...] Моноада [единица], является некоторым принципом, образующим составление прочих чисел. Двоица же образует длину. В самом деле, как на геометриче-

⁶ О деривации см. также: Guthrie 1962: 242ff, 259–60, 264, 333; Philip, 1966: 33.

⁷ Nicom. Th. ar. 74.10 = DK 44 A 12; Лебедев, 1989: 434.

⁸ Diog. Laert. VIII.24–25 = DK 58 B 1a; Гаспаров, 1986: 313.

ских принципах мы показали, что сначала существует некая точка, а затем, после нее, линия, которая есть длина без ширины, точно так же теперь единица обладает смыслом точки, двойца же смыслом линии и длины: ведь ее мысленное построение включает движение от одного места к другому, а это и есть длина. [...] В числе “четыре” обнимается смысл тела»⁹.

Все эти разные рассказы объединяет, между прочим, и то, что везде присутствует концепт поверхности, явно противоречащий свидетельству Аристотеля. Поэтому, свидетельство Аристотеля из *De sensu* важно как подтверждение постранипифагорейскому (точнее: раннеакадемическому) происхождению процитированных теорий¹⁰.

Что касается (2)¹¹, это, на наш взгляд, достаточно бесперспективный подход. Отсутствие какой-то дистинкции на терминологическом уровне не означает, что само понимание дистинкции отсутствовало. Конкретно в случае цвета и поверхности у ранних пифагорейцев, у нас нет никаких ни оснований, ни текстуальных причин считать, что *идея* о разнице существовала.

Что касается пункта (3), он связан с предыдущими двумя, но подчеркивает одну конкретную вещь: отсутствие у ранних пифагорейцев «абстрактного» концепта поверхности.

Чтобы понять, что в данном контексте означает «абстрактное», нужно проанализировать предысторию определения плоскости у Евклида: «Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину (ἐπιφάνεια δὲ ἐστὶν, ὃ μῖκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει)»¹².

Анализируя историю этой идеи, Хит замечает, что самое раннее поня-

⁹ *Sext. Emp. Adv. math.* IV.2–5. Брюллова-Шаскольская, Лосев, 1976: 167–8.

¹⁰ См. Буркерт, 1972: 57 п. 26, 247. Многие утверждения Аристотеля делают большую путаницу в данном вопросе, поскольку его настаивание на том, что у ранних пифагорейцев было «возникновение», перемешано с заведомо подлинными свидетельствами. Например: «Относительно же пифагорейцев не должно быть никакого сомнения, признают ли они возникновение или нет, ибо они ясно говорят, что сразу же, после того как образовалось единое (то ли из плоскостей, или из поверхности тел, или из семени, или из чего-то такого, что они затрудняются указать), ближайшая часть беспредельного была привлечена [единым] и ограничена пределом» (*Met.* 1091a 13–17; Кубицкий, 1976: 360).

¹¹ Буркерт (Burkert, 1972: 247) толкует текст Аристотеля как утверждение, что пифагорейцы «даже на терминологическом уровне» не отличали «поверхность» и «цвет». Это повторение очень старой интерпретации, которую можно найти еще у Росса: (Ross, 1906: 151–2): «The point is that colour is not the boundary or surface of the body but, as appears in 439b12 below, of the transparent element in the body.». Оттуда и соответствующий перевод: «[...] the Pythagorean terminology identified the visible superficies with colour» (там же: 54–5).

¹² *Еис.* I def. 5; Мордухай-Болтовский, 1950: 11.

тие поверхности в значении похожем на то, что находим у Евклида, можно найти лишь у Платона, и что приведенная нами цитата из *De sensu* подтверждает, что в доплатоновское время ἐπιφάνεια в платоновском, абстрактном значении не существовала. Как это трактует Хит, «Аристотель говорит нам, что пифагорейцы называли поверхность словом χροιά, что, вероятно, означало *кожу*, а также цвет. Аристотель, объясняя этот термин, ссылается на цвет (χρῶμα) как неотделимый от поверхности (πέρας) тела»¹³.

То, что у Евклида ἐπιφάνεια действительно *абстрагированна* от πέρας, ясно видно из определения, в котором ἐπιφάνεια сама обладает границей: «Концы же поверхности — линии (ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί)». Более того, он дальше вводит понятие «плоской поверхности» (ἐπίπεδος ἐπιφάνεια) и говорит: «Плоская поверхность есть та, которая равно расположена по отношению к прямым на ней»¹⁴.

Суть приведенного размышления в том, что тот, кто связывал поверхность с чем-то физическим, не мог понимать эту поверхность «абстрактно», и что это видно и на терминологическом уровне: ранние пифагорейцы использовали «грубое» слово «χροιά», и в их мировоззрении нет места слову «ἐπιφάνεια» для обозначения этого же концепта.

Посмотрим теперь, что на самом деле по данному вопросу находим у Платона. В «Меноне» есть следующий пассаж:

[Сократ:] «Скажи мне: существует ли нечто такое, что ты называешь «концом»? Я имею в виду что-то предельное, крайнее (πέρας καὶ ἔσχατον) — ведь это одно и то же. [...] Существует ли нечто, что ты называешь плоским (ἐπίπεδον), и другое, что ты именуешь объемным (στερεόν), как это принято в геометрии? [...] Ну вот, из этого ты теперь уже можешь понять, что я называю очертаниями (σχήμα). О каждом из очертаний, я говорю: то, чем ограничивается тело, и есть его очертания. Или вкратце я сказал бы так: очертание — это граница тела (στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι)»¹⁵.

Менон тогда спрашивает Сократа — что такое цвет (χρῶμα)? Озвучивается следующее (76d): «цвет — это истечение от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им (ἔστιν γὰρ χροὰ ἀπὸρροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός)». Менон остался доволен ответом.

В тексте озвучена идея, что поверхность *не* соразмерна зрению. Здесь надо сказать, что о поверхности, понятой как ἐπιφάνεια, рассуждал еще Де-

¹³ Heath, 1956: 169. Ср. и Burkert 1972: 68 n. 97.

¹⁴ *Euc.* I def. 6, 7; Мордухай-Болтовский, 1950: 11.

¹⁵ *Pl. Meno* 75e–76a; Ошеров 1990: 581–2.

мокрит. Однако, поскольку он отвергает существование поверхности как чего-то отдельного от физического тела¹⁶, можно сделать вывод, что лишь у Платона поверхность — абстрактное понятие¹⁷.

Все, что мы сказали в пунктах (1)–(3), т.е. в анализе использования интересующего нас в данной статье утверждения Аристотеля в литературе, является и косвенным подтверждением подлинности самого свидетельства: оно не несет следы платоновских и постплатоновских идей.

Однако, это все выводы о том, что ранние пифагорейцы не делали¹⁸. Конечно, интересно посмотреть и на то, можно ли из данного свидетельства извлечь какую-то позитивную информацию о раннепифагорейском учении? Из подобных попыток, предъявленных в литературе, можно выделить две, довольно экзотические:

(4а) Утверждение, что «пифагорейцы поверхность называли цветом», можно трактовать как дословное высказывание какого-то представителя древнего пифагореизма, и при этом в тексте Аристотеля увидеть тон преемственности: пифагорейская теория — предшественник более развитой

¹⁶ Этот вывод основывается на следующих частях учения Демокрита. Как писал Плутарх (Демокрит 126 Лурье; частично = DK 55 B 155 [Plut. De commun. not. 39, p. 1079DE]), «Демокриту, который, как остроумный естествоиспытатель, выдвинул следующий трудный вопрос: если конус будет (многократно) рассекается плоскостью параллельно основанию (παρά τὴν βάσιν ἐπιτέδωι), то как следует представить себе поверхности (ἐπιφανείας) сечения: будут ли они равными (ἴσος) или неравными (ἄνισος)? Если они не равны между собой, то конус окажется не гладким (ἀνόμαλος), так как его поверхность получит множество ступенеобразных (βαθμοειδής) выбоин (ἀποχάραξις) и неровностей (τραχύτης). Если же они равны между собой, то и сами сечения будут равны между собой и окажется, что конус приобретает характерные свойства цилиндра, так как он будет состоять из равных, а не неравных кружков, а это — полный абсурд» (Лурье, 1970: 53, 240). — В рамках данной статьи не будем анализировать смысл рассуждения Демокрита внутри его собственной философии. Однако, из перспективы предпринятого исследования, можно сказать, что Демокрит отвергает существование поверхности как чего-то абстрактного. Абстрактное, которое требует геометрия, мыслится у него как что-то *гладкое* (противоположное ἀνόμαλος). В этом смысле рассуждение Демокрита косвенно подтверждает наше утверждение о том, что у Платона противопоставленность «соразмерного зрению» цвета и поверхности, которая eo ipso мыслится *нематериальной*, гарантирует то, что мы в «Меноне» имеем дело с абстрактным понятием.

¹⁷ В нашем анализе не важно согласен ли кто-то из собеседников (или сам Платон) с таким пониманием цвета или поверхности; для нас важно, что собеседники озвучили концепт абстрактно понятой поверхности, который, по видимому, отсутствовал у ранних пифагорейцев.

¹⁸ Стоит отметить и то, что Буркерт [Burkert 1972: 68, 68 n. 96] связывал свидетельство Аристотеля о цвете и поверхности с Архитом, по причине его занятий трехмерными телами.

теории Аристотеля¹⁹. В добавок к этому, рассуждения из «Менона» могут оказаться резюме эволюции терминов, касающихся поверхности²⁰, что пифагорейцев ставит в широкий контекст рассуждения о границе и цвете (прежде всего, у Парменида)²¹.

(46) В духе предыдущего подхода, «древнюю пифагорейскую доктрину» о цвете-поверхности можно связать с практикой одного из последних ранних пифагорейцев, Еврита²².

Проблема с находящимися в литературе вариантами интерпретации (4а) и (46) — перегруженность чрезмерной доверчивостью к материалам, явно несущим раннеакадемический след²³ или интерпретациям, сложившимся через несколько веков после исчезновения раннего пифагореизма²⁴. Однако, по нашему мнению, вектор исследования (46), в котором пассаж из *De sensu* анализируется на фоне информации, которую Аристотель дает о

¹⁹ Мюгле считал определение цвета у пифагорейцев частью «физики раннего пифагореизма». Он ссылается на факт, что ἐναντιότης между светом и тьмой из известной «таблицы противоположностей — *Arist. Met.* 986a22ff) совпадает с продвинутой аристотелевской теорией о разнице между полностью прозрачными темами и телами, через которые свет может пройти в разной степени (в рамках которой Аристотель и ссылается на пифагорейцев и их понимание цветной поверхности). В этом контексте, по мнению Мюгле, надо понимать и ἐναντιότης между πέρας и ἄπειρον («вероятно совпадала с «пифагорейским дуализмом свет-тьма (φῶς-σκότος)»: «pour Pythagore et ses disciples, au contraire, toute la variété du réel provenait de l'alternance tranchée de la lumière et de l'obscurité, dont ils faisaient les éléments constitutifs du cosmos, et ce qui rythmait leur distribution par de frontières, c'était la réalité visible, à deux dimensions, de la surface colorée» (*Mugler, 1958: 81*).

²⁰ Ср. там же: 79, 86–7; имеется в виду весь пассаж *Meno* 75b–76a.

²¹ Ср. *Mugler 1958: 80, 85*: «...pour la pensée, l'une des deux μορφαί est de trop, οὐ χρεὼν ἐστίν».

²² Bélis 1983: 73–5. По ее словам, «...donc, à la différence des êtres mathématiques, par nature dépourvus de couleur, l'être vivant animé ou inanimé nombre par Eurytos, se définit par son apparence colorée». В рамках довольно свободного рассуждения, Бели посчитала Еврита креативным пифагорейцем, поскольку он на переходе с V в IV вв. связал «два аспекта старого пифагореизма»: обозначение геометрических фигур с помощью псефов и понимание цвета как того, что определяет σχῆμα тела. В ее толковании он «первым и последним распространил на живые существа старую практику, которую пифагорейцы старшего поколения применяли только к «математическим существам»».

²³ Имеются в виду такие материалы, как «таблица противоположностей», приписываемая ранним пифагорейцам Аристотелем в «Метафизике» (986a22ff).

²⁴ Характерный пример — трактовка практики Еврита, которую находим у Псевдо-Александра; он «знает», что Еврит использовал числа 250 и 360, что он брал камушки, «окрашенные в самые разные цвета» и что он «мазал стену известкой [...] а потом втыкал эти камушки»: DK 45 3 [Alex. 827, 9]; Лебедев 1989, 466.

Еврите, очень перспективный, и пока мало исследован. Такой оптимизм можно подкрепить следующими аргументами.

Несмотря на то, что Аристотель больше нигде не использовал и не анализировал озвученную им в *De sensu* раннепифагорейскую идею, она нам на фоне того, что мы знаем об Еврите может дать много интересного. Об Еврите писали Аристотель, Теофраст и Псевдо-Александр (а возможно и Архит²⁵). Аристотель говорит следующее:

«Равным образом совершенно не определено, в каком смысле числа суть причины субстанции и бытия — как определения (ὅροι) (так же, как точки — определения величия, и как устанавливал Еврит, какое число присуще какой вещи; например, вот это число человека, вот это — коня, и, отображая камушками формы <животных и> растений (μορφὰς τῶν <ζῴων καὶ> φυτῶν), подобно тем, кто сводит числа к <геометрическим> фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата (ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον) или же как консонанс есть отношение чисел, так и человек и все остальное?»²⁶.

Как всегда, Аристотель трактует мнения своих предшественников своими собственными терминами. Что касается концепта ὅρος, Аристотель его использует одинаково как и λέρας²⁷. Что касается μορφή, надо заметить две вещи: (i) Аристотель критикует Еврита, как и практически всех своих предшественников (и досократиков и Платона) в том, что они не предложили вменяемую теорию причин, которая объясняет, почему конкретный предмет таков, какой он есть; при этом он досократические и платонические концепты обычно приравнивает разными элементами собственной теории причин²⁸, и здесь именно с такой целью задействован концепт μορφή²⁹; (ii) Аристотель практику Еврита связывает с существующими в то время идеями арифметики, геометрии и гармоник. Следы этих практик ведут нас к Филолаю (прежде всего, мы имеем в виду фрагменты о поро-

²⁵ См. Huffman 2005: 582–3, 593–4.

²⁶ DK 45 3 (*Arist. Met.* N 5, 1092b8ff); Лебедев 1989, 466.

²⁷ См. анализ в Лечич, 2017: 266, сн. 27.

²⁸ Имеются в виду такие известные места, как *Arist. Met.* 983a23ff и 985b23ff.

²⁹ Это место находится в возможном диссонансе со стандартной практикой Аристотеля, с которой он подходит к критике «пифагорейцев»: он им обычно приписывает концепт чисел, подобный его собственной материальной причине; отсюда постоянное недоумение, каким образом все состоит «из чисел». Как это резюмирует Корнелли, то, с чем мы тут имеем дело — «...the controversial intention of Aristotle with regards to Platonism, making him consider the Pythagorean *arithmós* a material cause, in opposition to the Platonic militancy in favor of its being a formal cause»: Cornelli 2016: 53.

дении познаваемых вещей, «имеющих число», из безграничных и ограничивающих элементов, и тем самым обладающих границей / пределом³⁰) и, возможно, к еще более древнему слою раннего пифагореизма (например, к Гиппасу)³¹. В таком контексте, в свидетельстве о Еврите внимание надо сосредоточить не на идею числа, а на задействованный в нем концепт границы или предела. Тогда становится возможным проанализировать вместе свидетельства о цвете-поверхности (анонимные пифагорейцы), границе как результате гармонизирования *ἄλεια* и *περαίνοντα* (Филолай) и границе, рождающейся из своеобразного повторения / упорядочивания чисел (Еврит). А если нет абстрактного понятия границы, вряд ли у ранних пифагорейцев было и абстрактного понимания числа; а если его не было, то открывается новое направление в толковании *tò êν* Филолая.

В дальнейшей перспективе данное направление в исследовании даст возможность поместить раннепифагорейский дискурс границы в более широкий контекст мышления данного концепта; имеются в виду прежде всего элейцы (у Парменида *πέρας* является необходимой характеристикой того, что есть, что можно выразить, и что можно мыслить — и эти три аспекта у Парменида совпадают) и, возможно, ионийцы.

Резюмируя все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что свидетельство Аристотеля, которое мы проанализировали, бросает свет на определенную связь свидетельств о досократической философии, которую без этого свидетельства, наверное, невозможно было бы доказать, а возможно даже и обнаружить (хотя сам Аристотель, очевидно, хотел что-то совсем другое). Описанный нами подход (4б) раскрывает очень богатый и пока еще слабо изведанный исследовательский горизонт, в котором в будущем можно ожидать много интересных анализов раннепифагорейской мысли и ее более широкого досократического контекста, а тем самым и некоторых фундаментальных понятий истории философии вообще.

³⁰ DK 44 В 1, 3, 4, 6, 7; в связи с ними см. и *Arist. Met.* 1092a12–18 (= DK 58 В 26) и *Phys.* 213b22 (= DK 58 В 30), а также анализы Burkert, 1972: 36, Kahn, 2001: 36 и Schibli, 1996: 123 п. 37.

³¹ Связь утверждений Аристотеля о Еврите и Евклида подчеркивает Жмудь (Жмудь, 2012: 351); он имеет в виду Euc. I def 3 («Концы же линии — точки»: Мордухай-Болтовский 1950: 11), определение, напрямую предшествующее определениям 5–7, приведенным нами выше в тексте. — Под «треугольным» имеются в виду числа со стороной *n*, имеющие $1 + 2 + \dots + n = \frac{1}{2}n \cdot (n + 1)$ элементов. Возможное объяснение параллели, приводимой Аристотелем, мы находим у Барнса: Еврит мог заметить, что нужно как минимум три камешка, чтобы «определить» треугольник, и он в этом смысле искал минимальные числа такого рода для других вещей (Barnes, 1982: 307–8). — Что касается гармонического контекста, ср. Щетников, 2012: 26. — Детальный анализ свидетельства Аристотеля об Еврите см. в Лечич, 2017.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель. Метафизика / Пер. с греч. А.В. Кубицкого // Сочинения в 4-х томах / Под. ред. Асмуса В.Ф. М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
- Аристотель. О чувственном восприятии // Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. с греч., пред. и комм. Е.В. Алымовой. СПб.: Издательский дом С.-Петербургского государственного университета, 2004. С. 99–136.
- Брюлловая-Шаскольская, Лосев, 1976 — Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах / [Пер. Н.В. Брюлловой-Шаскольской] под общ. ред. А.Ф. Лосева. Т. II. М.: Мысль, 1976. 421 с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова; ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева. 2-е изд. М.: Мысль, 1986. 571 с.
- Жмудь, Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. 446 с.
- Лечич, Н.Д. Граница и камушки: о чем говорил Еврит? // ΣΧΟΛΗ (Scholē). 2017. 11/1. С. 260–270.
- Лурье, С.Я. Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970. 666 с.
- Начала Евклида. Книги I–VI / Перевод с греческого и комментарии Д.Д. Мордухай-Болтовского, при ред. участии М.Я. Выгодского и И.Н. Веселовского. Москва-Ленинград, 1950. 448 с.
- Платон. Менон / Пер. с греч. С. А. Ошерова // Собрание сочинений в 4-х тт. / Под общ. ред. А.В. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 575–612.
- Фрагменты ранних греческих философов : Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. и сост. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 576 с.
- Щетников, А.И. Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита // ΣΧΟΛΗ (Scholē) 2012. 6/1. С. 23–57.
- Aristotle. De Sensu and De Memoria / Ed., trans., comm. by G.R.T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1906. 303 p.
- Barnes, J. The Presocratic Philosophers. London: Routledge, 1982. 601 p.
- Bélis, A. Le Procédé de Numération du Pythagorien Eurytos // Revue des Études Grecques. 1983. 96. P. 64–75.
- Burkert, W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972. 535 p.

- Cornelli, G. A review of Aristotle's claim regarding Pythagoreans fundamental Beliefs: All is number? // *Unisinos Journal of Philosophy*. 2016. 17(1). P. 50–57.
- Die Fragmente der Vorsokratiker : In 3 Bde. / Griechisch und Deutsch von H. Diels ; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. 6. Aufl. Berlin: Weidmann, 1951–1952. [DK]
- Euclidis Elementa. Vol. I–V / Edidit et Latine interpretatus est I. L. Heiberg. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1883–1888. [Euc.]
- Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. 539 p.
- Huffman, C. A. Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 444 p.
- Huffman, C.A. Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 665 p.
- Kahn, C. H. Pythagoras and the Pythagoreans: a brief history. Indianapolis: Hackett Pub., 2001. 194 p.
- Mugler, C. Sur l'histoire de quelques définitions de la géométrie grecque. *L'antiquité classique*. 1958. 27. P. 76–91.
- Philip, J. A. The “Pythagorean” Theory of the Derivation of Magnitudes // *Phoenix*. 1996. 20.1. P. 32–50.
- Schibli, H. S. On *The One* in Philolaus, Fragment 7 // *The Classical Quarterly*. 1996. Vol. 46. No. 1. P. 114–130.
- The Thirteen Books of Euclid's Elements. In 3 vols. Vol. 1 / Transl. from the text of Heiberg with introduction and commentary by T.L. Heath. New York: Dover Pub., 1956 [= Cambridge, 1925²]. 432 p.

А.В. СЕРЁГИН

СЧАСТЬЕ И НЕМОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ В ЭТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

В этой статье я хотел бы рассмотреть следующий вопрос: какова, с точки зрения Аристотеля, та роль, которую неморальные ценности играют в достижении счастья? Понятие «неморальных ценностей» в этом случае следует конкретизировать с учетом того, что Аристотель различал три типа благ и зол — 1) душевные (*tà ἐν ψυχῇ/ περὶ ψυχῆν*), которые включают в себя прежде всего интеллектуальные и моральные добродетели и пороки, но также и удовольствие и страдание¹, 2) телесные (*tà ἐν σῶματι/ περὶ σῶμα*), т.е. здоровье и болезнь, красоту и уродство и т.п. телесные качества, и 3) внешние (*tà ἔκτὸς*) — т.е., например, богатство и бедность, благородное или низкое происхождение и т.д.². В то же время Аристотель иногда говорил о «внешнем» благе и зле в более широком смысле, обозначая так вообще любое благо и зло, отличное от «душевного» (1), т.е. как «внешнее» в узком смысле (3), так и «телесное» (2)³. Соответственно, «неморальными ценностями» или «неморальным благом и злом» в этой работе я называю, во-первых, все то, что сам Аристотель назвал бы либо «телесным и внешним», либо в более общем смысле — просто «внешним» благом и злом, а, во-вторых, такую разновидность «душевного» блага и зла, как удовольствие и страдание. Остальные разновидности душевного блага и зла, то есть всевозможные добродетели и соответствующие им деятельности разумной души, я буду обозначать здесь как «моральное благо и зло»⁴.

¹ В пользу того, что удовольствие есть именно душевное благо, см. EE 1218b32–35; EN 1099a7–8; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong. Ср. косвенные свидетельства в de An. 409b15–17, 413b21–24, 414b4–5, 433b31–434a3. Впрочем, такой проблематичный в текстологическом отношении текст, как MM (sp.) 2, 6, 21, возможно, трактует телесные удовольствия как разновидность телесного блага.

² EN 1098b12–14; 1153b17–18; Pol. 1323a24–27; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong. Ср. Pl. Lg. 697b; 870b.

³ Ср. в особенности EE 1218b32–35. Cooper 1999, 294–295 обсуждает все релевантные тексты.

⁴ Тем самым под понятие морального блага и зла здесь подводятся не только те добродетели, которые сам Аристотель (ср. EN 1103a3–18) назвал бы «этически-ми» (например, умеренность, справедливость и т.п.), но и те, что он назвал бы

Уже само допущение неморальных благ и зол, характерное для Аристотеля и его школы, в контексте античной философской этики представляет собой пример достаточно умеренной этической позиции, резко контрастирующей с ригоризмом стоического типа, согласно которому благом и злом следует считать только моральные добродетели и пороки и то, что им причастно, тогда как все традиционные разновидности неморального блага и зла надо отнести к категории «безразличного»⁵. Это расхождение между перипатетиками и стоиками имеет самое непосредственное отношение к вопросу о том, какую роль неморальные ценности играют в достижении счастья. Квалифицируя их как «безразличное», стоики как раз хотели сказать, что они никак не влияют на счастье и несчастье⁶, и, напротив, признавая неморальное благо и зло как таковое, Аристотель тем самым признавал именно его значимость для счастья и несчастья. Чтобы понять, почему это так, нужно учитывать базовые предпосылки той этической парадигмы, которую Аристотель разделял как с последующими перипатетиками, так и со стоиками и платониками. Эту парадигму в целом можно охарактеризовать как *эвдемонистическую*⁷. Общие принципы античного эвдемонизма, как мне представляется, можно сформулировать в виде следующих тезисов:

1) Все люди стремятся (и должны стремиться) к собственному счастью и избегают (и должны избегать) собственного несчастья⁸;

«дианоэтическими» (например, σοφία, т.е. созерцательная мудрость, и φρόνησις, т.е. практическое благоразумие), а также соответствующие им виды деятельности.

⁵ Ср., например, SVF I, 185; 190; 359; 362.

⁶ Ср., например, SVF III, 118–119; 122; 128–129; 139–140.

⁷ Несмотря на ряд ревизионистских работ последнего времени, ставящих под сомнение тотально эвдемонистический характер античной философской этики (например, Canto–Sperber 2001, White 2002), ее базовый эвдемонизм, на мой взгляд, по–прежнему вполне очевиден. На мой взгляд, в рамках античного эвдемонизма можно выделить две версии — перфекционистскую (платоники, перипатетики и стоики) и гедонистическую (эпикурейцы; гедонизм киренаиков не является вполне эвдемонистическим — см. Irwin 2007, 48–56). В этой работе я рассматриваю только перфекционистский вариант эвдемонистической парадигмы. О его содержательной специфике см. прим. 10.

⁸ У Аристотеля см. Pol. 1331b39–40; Rh. 1360b4–13. Разумеется, этот же тезис по сути предполагается стандартным аристотелевским утверждением, что счастье есть высшее человеческое благо (τέλος), ради которого люди стремятся и ко всем остальным благам (например, EN 1094a1–3 в сочетании с 1095a14–20; 1097b22–23; 1099a24–25; 1101a18–19; 1102a1–3; 1176b30–31; EE 1217a20–22; MM (sp.) 1, 2, 7–8; 1, 3, 2 Armstrong). Ср. в целом Pl. Smp. 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Erx. (sp.) 393e; SVF III, 16–17; Cic. Fin. 3, 11; 5, 86; Sen. De vita beata, 1, 1; Epict. Diss. 3, 23, 34; 4, 1, 46.

II) Фактором, приносящим счастье, является (какое бы то ни было)⁹ *благо*, а фактором, приносящим несчастье, — (какое бы то ни было) *зло*¹⁰.

Этот последний тезис, на мой взгляд, существенно отличает античный эвдемонистический дискурс от весьма распространенной в Новое время гедонистической трактовки счастья и несчастья, с точки зрения которой счастье *непосредственно* определяется как устойчивое состояние удовольствия или радости, а несчастье — как устойчивое состояние боли или страдания. В античном контексте не удовольствие и страдание, но *именно* благо и зло, в чем бы оно ни заключалось, мыслится как то, что делает человеческую жизнь, соответственно, счастливой или несчастной. Удовольствие и страдание, как, впрочем, и богатство и бедность, здоровье и болезнь и т.п., могут иметь значение для счастья и несчастья *только* при том условии, что они тоже будут признаны *благом* и *злом*. А, с другой стороны, признать благом и злом моральные добродетели и пороки или соответствующие им типы деятельности значит допустить, что и они могут способствовать соответственно счастью или несчастью *как таковые* и *сами по себе*, а не только потому, что могут так или иначе приносить агенту *еще и* то или иное неморальное благо и зло, например, то же удовольствие и страдание (что в принципе также учитывалось античными мыслителями)¹¹. Стало быть, с учетом II) аристотелевское представление о существо-

⁹ Разумеется, под «каким бы то ни было» благом и злом в II) я в любом случае имею в виду некоторое благо и зло, имеющее отношение к человеческой деятельности, т.е. «практическое», а не «метафизическое» (ср. EN 1096b32–35).

¹⁰ У самих античных философов последний тезис, возможно, не так часто эксплицитно формулируется именно в такой форме (хотя ср. Sext. P. 3, 175–176; M. 11, 35–36; Sen. Ep. 44, 6; 124, 15, а у Аристотеля – EN 1152b2–3), но он подразумевается во множестве текстов самых разных авторов, где счастье по сути *определяется* как некая совокупность *благ* или же «обладание», а также «пользование» ими. Ср. Pl. Smp. 202c; 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Lg. 631b; Men. 77e–78b; Alc. I (sp.) 116b5–10; Def. (sp.) 412d10; Xen. Mem. 4, 2, 34–35 (где эта концепция проблематизируется); D. L. 5, 30; Cic. Tusc. 5, 28–29; Crit. Fr. 19–20 Wehrli; Clem. Al. Strom. 2, 22, 133, 4–7; Euryph. De vita, p. 87, 6–7 Thesleff; Plot. Enn. 1, 4, 4, 23–25; 1, 4, 6, 1–13 Henry–Schwyzer; Simp. in Epict., p. 221, 6–9 Hadot (= p. 16, 45–49 Didot); Boeth. Cons. Phil. 3, 2. У Аристотеля см. Rh. 1360b14–30; MM (sp.) 1, 2, 8 Armstrong. См. подробное обсуждение текстов такого рода и вообще эвдемонистической парадигмы в моей работе: Серёгин 2015.

¹¹ Аристотель эксплицитно формулирует это представление о непосредственном значении *самого* морального блага для счастья в EN1144a1–9 (как минимум, применительно к таким добродетелям, как *σοφία* и *φρόνησις*). Более конкретное разъяснение того, *в чем именно* состоит это влияние, на мой взгляд, нужно искать в перфекционистской концепции блага, опять-таки разделившейся как стоиками и платониками, так и Аристотелем и его последователями. С точки зрения этой кон-

вании трех типов благ и зол (душевных, телесных и внешних) предполагает, что *все* они способны оказывать влияние на счастье и несчастье. В таком случае счастье или несчастье человека, как кажется, должно зависеть просто от *количественного баланса* различных благ и зол в его существовании. В частности, вполне мыслимой оказывается ситуация, при которой существенное преобладание неморальных зол сделает любого человека преимущественно несчастным даже при наличии у него таких душевных благ, как моральные добродетели. Проблема в том, что подобное допущение было неприемлемым для всех представителей эвдемонистической парадигмы, включая самого Аристотеля. Перипатетики, платоники и стоики были едины в своем стремлении продемонстрировать предпочтительность добродетели пороку. Однако, с эвдемонистической точки зрения сделать это можно, лишь допустив один из следующих тезисов:

III) Добродетель всегда делает человека счастливым, а порок всегда делает его несчастным

или, как минимум,

IIIa) Добродетель делает своего обладателя гарантированно счастливее порочного агента.

Обоснование *абсолютной* (III) или хотя бы *сравнительной* (IIIa) предпочтительности добродетели пороку с эвдемонистической точки зрения, на мой взгляд, можно назвать *основной проблемой* античного эвдемонизма. Самое прямолинейное решение этой проблемы заключается в том, чтобы подобно стоикам попытаться преподнести моральное благо и зло как *единственное* благо и зло вообще, одновременно полностью обесценив неморальное благо и зло как таковое. В этом случае мы с легкостью получаем III): добродетельный агент по определению обладает моральным благом, а порочный — моральным злом; никакого другого блага и зла, спо-

цепции, вклад добродетелей души в человеческое счастье состоит *просто* в том, что они делают морального агента объективно «хорошим» или «совершенным» представителем такого класса сущих, как люди, или, другими словами, позволяют ему с максимальной полнотой реализовать собственную «природу» и осуществить в своей деятельности соответствующую этой природе объективную «цель» или «назначение» человеческого существования. Классическое рассуждение Аристотеля на эту тему — это EN 1097b22–1098a20, где счастье и одновременно телеологическое «назначение» (ἔργον) человека определяется как деятельность разумной души в соответствии с совершенной добродетелью. См. также EE 1219a23–28; MM 1, 4, 1–2 Armstrong; Protr. Fr. 2. В связи с телеологическим представлением о добродетели как о том, что позволяет каждому существу осуществлять свое объективное «назначение» см. в особенности EN 1106a14–24. У других авторов ср., например, Pl. R. 352d–354a; SVF III, 16; 57; 280; Epict. Diss. 4, 1, 124–125; 4, 5, 13–15; Marc. Aur. 4, 49; 5, 16; 8, 1.

собного повлиять на их счастье и несчастье, не существует; стало быть, добродетельный агент гарантированно счастлив, а порочный — несчастен. Альтернативный вариант мог бы заключаться в том, чтобы рассматривать моральные добродетели и пороки, а также сообразную им деятельность, как по определению *большее* благо и зло, чем любые неморальные ценности. При таком допущении мы, по-видимому, могли бы получить 3IIa): добродетельный человек всегда обладает моральной добродетелью, т.е. наибольшим возможным благом, которое способствует его счастью в гораздо большей степени, чем любое претерпеваемое им неморальное зло могло бы способствовать его несчастью; порочный же человек, напротив, всегда обладает моральным пороком, т.е. наибольшим возможным злом, которое способствует его несчастью в гораздо большей степени, чем любое доступное ему неморальное благо могло бы способствовать его счастью. Понятно, что, поскольку Аристотель в отличие от стоиков в принципе признавал само существование неморальных благ и зол, первое из указанных решений было для него исключено. В пользу того, что ему могло быть близко второе решение, как кажется, может свидетельствовать тот факт, что он постулирует существование некоторой ценностной *иерархии*, в рамках которой душевные блага, т.е., прежде всего, добродетели и нравственно прекрасные поступки, рассматриваются как «*величайшие*», тогда как телесные и внешние блага занимают сравнительно второстепенное положение¹². Однако, даже если согласиться с тем, что этот постулат равнозначен допущению ценностного примата морального блага и зла над неморальным¹³, сам по себе он выглядит декларативным и нуждается в каком-то дальнейшем обосновании. В частности, даже если мы признаем общий *иерархический* примат морального блага над неморальным, на первый взгляд не очень ясно, почему в каком-то конкретном случае «*низшее*» зло не может просто *количественно* перевесить «*высшее*» благо¹⁴. Чтобы прояснить такого рода вопросы и разобраться в сути аристотелевского решения «*основной проблемы*» античного эвдемонизма, нужно сперва понять, *каким именно образом*, по мнению Аристотеля, неморальное благо и зло вообще способно влиять на счастье и несчастье.

¹² Ср. EN 1168b25–31 и 1169a8–11, a27–31 где именно моральные блага трактуются как величайшие и более предпочтительные для агента с эгоистической точки зрения, чем неморальные. В целом примат душевных благ над всеми остальными ясен из EN 1098b12–16; EE 1215a32–35; 1218b32–34; MM (sp.) 1, 3, 1 Armstrong; Pol. 1323b13–21; Protr. Fr. 3; 34.

¹³ Не будем забывать, что в число «*душевных*» благ и зол входит еще и удовольствие и страдание.

¹⁴ Ср. критику «*весов Критолая*» в Cic. Tusc. 5, 51.

На этот последний вопрос ни сами аристотелевские тексты, ни современные исследователи не дают вполне однозначного ответа. Однако, можно сказать, что существуют две базовые версии такого ответа, для обозначения которых я буду использовать термины «инклюзивизм» и «инструментализм». Инклюзивистская позиция применительно к неморальным ценностям¹⁵ состоит в том, что неморальные блага являются полноценными *частями* или *компонентами* счастья и тем самым, по видимому, способствуют ему *как таковые* и *сами по себе*, т.е. взятые именно в *своем собственном* неморальном содержании. Например, если мы согласимся с тем, что богатство есть благо и способствует счастью человека *просто* в силу того, что позволяет ему не голодать, не испытывать всевозможных страданий и т.п., то это и будет одним из возможных примеров инклюзивистской трактовки такого блага, как богатство. Напротив, с точки зрения инструментализма, неморальные блага значимы для счастья не как таковые и сами по себе, но лишь потому, что в том или ином смысле делают возможной либо просто добродетельную деятельность вообще, либо, как минимум, ее интенсификацию, другими словами — лишь благодаря тому, что они прямо или косвенно способствуют этому *моральному* благу, в котором уже и состоит само счастье. Например, то же богатство в этом случае значимо для счастья *исключительно* в той степени, в какой оно способствует добродетельной деятельности морального агента. Применительно к интерпретации аристотелевской этики речь не идет о том, чтобы сделать однозначный выбор в пользу *либо* инклюзивизма, *либо* инструментализма. Можно с самого начала констатировать, что Аристотель несомненно в значительной степени привержен инструменталистской позиции.

¹⁵ Следует упомянуть, что в контексте исследований аристотелевской этики термину «инклюзивизм» обычно придается более широкий смысл. Начиная с работ Харди (Hardie 1965, 1968), при интерпретации аристотелевского понимания счастья стандартным образом противопоставляются две базовых трактовки — «эксклюзивистская» (которая также порой обозначается как «доминантная» или «интеллектуалистская») и «инклюзивистская». Согласно первой, Аристотель считает, что счастье состоит *исключительно* в философском созерцании, т.е. в деятельности души в соответствии с такой интеллектуальной добродетелью, как мудрость. «Инклюзивистская» трактовка, как минимум, предполагает, что Аристотель усматривает сущность счастья в деятельности души в соответствии со *всеми* добродетелями, включая не только мудрость, но и всевозможные этические добродетели. Если этим все и ограничивается, то мы имеем дело с тем, что иногда называют «аретическим инклюзивизмом». Однако, в принципе, инклюзивистский подход может допускать *еще* и то, что в состав счастья входят, как минимум, некоторые неморальные блага. В этой работе я не обсуждаю проблемы, связанные с выбором между эксклюзивизмом и аретическим инклюзивизмом. Меня здесь интересует исключительно вопрос о том, возможна ли инклюзивистская трактовка *неморальных* благ у Аристотеля.

Вопрос состоит лишь в том, допускает ли он наряду с этим *еще* и инклюзивистскую трактовку тех или иных неморальных благ (всех или некоторых).

Уже с чисто логической точки зрения довольно очевидно, что инструменталистский подход гораздо лучше согласуется с тем, что можно назвать *моралистическим определением счастья* у Аристотеля. Дело в том, что Аристотель стандартным образом определяет счастье как деятельность души в соответствии с добродетелью (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν)¹⁶. Понятно, что такое определение изначально не соответствует самой сути инклюзивистской интерпретации счастья, с точки зрения которой его следовало бы определить как совокупность самых разных благ — как моральных, так и неморальных. Напротив, инструментализм вполне позволяет объяснить, каким образом Аристотель, с одной стороны, мог редуцировать саму сущность счастья *исключительно* к добродетельной деятельности, а, с другой, одновременно признавать существование неморальных ценностей и их эвдемонистическую значимость. Ибо допущение исключительно инструментальной ценности неморальных благ как раз предполагает, что они вообще не входят в *состав* счастья и не являются его *частями*, но вместе с тем все же *влияют* на него опосредованно.

При этом надо учитывать, что конкретные механизмы этого влияния даже в рамках инструменталистского подхода могут быть различны. На мой взгляд, в аристотелевских текстах с некоторой долей условности можно выделить три основные версии инструментализма. В самом буквальном смысле (I) неморальные блага действительно трактуются как *средства* или *орудия*, актуально используемые агентом для осуществления добродетельной деятельности. Например, богатство является инструментальным благом в этом смысле, когда добродетельный агент тратит его на нужды других людей и тем самым использует его как средство для осуществления деятельности в соответствии с такой добродетелью, как щедрость¹⁷. В других случаях уже нельзя сказать, что агент *буквально* использует неморальное благо как орудие при реализации добродетели, но все-таки оно в том или ином смысле представляет собой *условие возможности* его добродетельной деятельности. Такое условие возможности можно назвать (II) *непосредственным*, если речь идет о том, что *само* это неморальное благо представляет собой фактор, наличие которого либо делает возможной, либо хотя бы существенно облегчает определенную добродетельную дея-

¹⁶ Например, EN 1098a16–20; 1099a24–31; 1102a5–6; 1177a9–17; EE 1219a34–39; Pol. 1328a37–38. Ср. также EN 1098b9–1099a7; 1099b26; 1100b9–11; 1100b33–35; 1101a14–15; 1153b9–11; 1169b28–32; 1177b19–1178a10; 1178b7–8; 1179a8–9; MM (sp.) 1, 4, 3–4; 1, 4, 9–10; 2, 7, 2 Armstrong; Pol. 1295b36–37; 1323b21–23; 1323b40–1324a2; 1325a21–23; 1325a32–34; 1325b14–15; 1332a7–10.

¹⁷ Ср. EN 1099b1; 1120a4–8; 1178a28–29; Pol. 1263b11–14; 1265a28–38.

тельность. Например, можно сказать, что само наличие некоторого имущественного достатка предоставляет агенту возможность практиковать добродетель умеренности именно потому, что без такого достатка было бы не очевидно, является ли его умеренность следствием добродетели или просто стесненных материальных обстоятельств¹⁸. Схожим образом, наличие друзей, по мнению Аристотеля, обеспечивает саму возможность проявления альтруистических добродетелей просто за счет того, что друзья являются основными объектами благожелательных поступков (Π), хотя вместе с тем Аристотель порой рассматривает друзей и как «орудия» добродетельной деятельности на том основании, что они могут помогать моральному агенту в ее осуществлении (Ι)¹⁹. Наконец, третий вариант инструменталистского подхода (ΙΙ) предполагает, что неморальное благо может быть *опосредованным* условием возможности добродетельной деятельности просто потому, что составляет самое общее условие нормального физического существования агента: лишившись такого блага, тот вообще не сможет жить, а, стало быть, и осуществлять добродетельную деятельность. К этой категории можно отнести самые элементарные блага типа еды и питья, которые Аристотель зачастую обозначает как «необходимые» (ἀναγκαῖα) или «необходимые для жизни» (ἀναγκαῖα πρὸς τὸ ζῆν или πρὸς ζῶν) и противопоставляет «полезным» (χρήσιμα) благам, напрямую способствующим добродетельным поступкам (т.е., по-видимому, тем благам, которые можно интерпретировать в соответствии с Ι и ΙΙ)²⁰. По мысли Аристотеля, если в «полезных» благах нуждаются преимущественно те агенты, которые занимаются практической деятельностью в соответствии с различными этическими добродетелями, то «необходимые» одинаково нужны как им, так и тем, кто предается созерцанию, т.е. деятельности в соответствии с интеллектуальной добродетелью мудрости²¹. Таким образом, общая приверженность Аристотеля инструментализму не вызывает ни малейших сомнений²².

¹⁸ Это, на мой взгляд, подразумевается в EN 1178a33–34, особенно если перевести ἔξουσία как «изобилие» или «достаток».

¹⁹ В связи с Ι) ср. EN 1155a5–9; 1169b8–15; 1171a21–24; MM (sp.) 2, 15, 9 Armstrong; в связи с Ι) – EN 1099b1; оба варианта, как кажется, подразумеваются в EN 1170a5–8 и 1177a30–31. Ср. Crisp 1994, 129.

²⁰ EN 1099b26–28; Pol. 1256b26–30; 1333a30–b3; ср. EN 1177a27–b1; 1178a23–34; 1178b33–1179a13.

²¹ EN 1177a27–b1; 1178a23–34; 1178b33–1179a13.

²² В целом в пользу инструментализма у Аристотеля свидетельствуют также следующие тексты – EN 1153b7–19; 1178a34–b7; EE1249b16–25; Pol. 1323b6–12; 1323b21–29; 1323b40–1324a2. Сюда следует отнести также EN 1099a24–b7, хотя некоторые исследователи склоняются к инклюзивистской трактовке b2–b7 (Irwin 1999, 4–

Наряду с этим в аристотелевских сочинениях можно обнаружить немало мест, которые на первый взгляд свидетельствуют в пользу инклюзивизма. Наиболее отчетливым свидетельством такого рода можно считать один пассаж из «Риторики» (Rh. 1360b14–30), где Аристотель напрямую характеризует не только душевные, но и телесные и внешние блага как «части» (μέρη) счастья²³. Это явно инклюзивистское по смыслу выражение, особенно если учесть EE 1214b11–27, где Аристотель настаивает на необходимости различать «части счастья» (μέρη τῆς εὐδαιμονίας) и условия его возможности (ὅν ἄνευ ὧν οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν). Принципиальное отличие «частей» от условий возможности, согласно этому тексту, сводится как раз к тому, что первые входят в состав *самого* счастья, а вторые — нет. Однако, в «Риторике» тезис о том, что все блага, включая неморальные, являются частями счастья, все же представляет собой вывод из гипотетического допущения, что все четыре *различных* определения счастья, перечисленные Аристотелем непосредственно перед этим (ср. [a] в цитате в прим. 23), могут оказаться вполне релевантными²⁴. Таким образом, Аристотель здесь не исходит из собственного моралистического определения счастья, и инклюзивистская трактовка неморальных благ, по-видимому, также не отражает его собственную философскую позицию²⁵. Это последнее заключение, на мой взгляд, станет еще вероятнее, если учитывать специфический характер такого сочинения, как «Риторика». В своих фило-

6; Annas 1999, 42–46). Мне, однако, представляется предпочтительной инструменталистская интерпретация и этих строк (в пользу которой см. Cooper 1999; Brown 2007).

²³ Rh. 1360b14–30: «[a] Пусть счастье будет правильной деятельностью в сочетании с добродетелью, или самодостаточностью жизни, или приятнейшей жизнью в сочетании с безопасностью, или обилием имущества и рабов в сочетании с возможностью охранять их и пользоваться ими, ибо все согласны, что счастье, по-видимому, есть одна из этих вещей или несколько. [b] Если на самом деле счастье (εὐδαιμονία) есть [нечто] подобное, то его частями (αὐτῆς... μέρη) необходимо являются благородное происхождение, множество друзей, дружба с хорошими людьми, богатство, хорошее и многочисленное потомство, счастливая старость; кроме того, телесные добродетели (как, например, здоровье, красота, сила, высокий рост, ловкость в борьбе), слава, почет, удача, добродетель <или же ее части — разумность, мужество, справедливость и умеренность>; потому что человек был бы наиболее самодостаточен, если бы у него имелись блага, находящиеся в нем самом и вне его (τά τ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἐκτὸς ἀγαθά); других же [благ] помимо этих нет. В нем самом есть [блага] душевные и телесные (ἔστι δ' ἐν αὐτῷ μὲν τὰ περὶ ψυχὴν καὶ τὰ ἐν σῶματι), а вне его (ἔξω) — благородное происхождение, друзья, имущество и почет, а к этому, я полагаю, должны присоединяться способности и удача, ибо только так жизнь надежна вполне».

²⁴ Подробнее об этих определениях см. Wörner 1990, 155–168.

²⁵ Ср. Kraut 1989, 290–291.

софских текстах Аристотель, как правило, отталкивается от τὰ ἔνδοξα, т.е. наиболее популярных и авторитетных мнений относительно разбираемого им вопроса, но затем существенно критикует и уточняет их в процессе выработки своей собственной точки зрения. Однако, в «Риторике» основная задача Аристотеля состоит не в том, чтобы установить философскую истину, но в том, чтобы изложить возможные предпосылки аргументации, которая могла бы оказаться убедительной для большинства людей, а для этой цели ему зачастую вполне достаточно просто перечислить τὰ ἔνδοξα, как они есть. Поэтому многие положения, формулируемые им в этом сочинении, могут не соответствовать его собственным философским взглядам²⁶.

Еще один потенциальный аргумент в пользу инклюзивизма представляют собой те аристотелевские тексты, где перечисляется целый ряд благ, к которым люди стремятся ради них самих, а не только ради чего-либо другого (в том числе не только ради счастья). Как правило, Аристотель упоминает в их числе и некоторые неморальные блага, например — почет и удовольствие²⁷. Инклюзивистская интерпретация таких высказываний предполагает, что *сам* Аристотель рассматривает эти блага не только как инструментальные, но и как целевые, и, стало быть, может признавать их не только условиями возможности или средствами достижения счастья, но и его внутренними компонентами. Однако, на мой взгляд, в подобных текстах Аристотель не столько формулирует собственную философскую позицию относительно того, к каким благам на самом деле стоит стремиться ради них самих, сколько констатирует некоторый психологический факт: фактически многие люди стремятся ко многим благам — в том числе к почету или удовольствиям — как к самостоятельным целям своей деятельности. Например, если в EN 1097b2–4 Аристотель заявляет, что «почет, удовольствие, ум и всякую добродетель мы выбираем из-за них самих (ибо каждое из этих [благ] мы, пожалуй, выбрали бы, даже если [из него] ничего не следует)», то перечисленные им здесь блага вполне соответствуют основным целям трех конкурирующих жизненных «идеалов», которые упоминаются им незадолго до этого в EN 1095b14–1096a10²⁸: сторонники гедонистического образа жизни стремятся к удовольствию (ἡδονή), политического — к почету (τιμή) или добродетели (ἀρετή), а теоретического или философского — к «уму» (νοῦς)²⁹. И понятно, что Аристотель вовсе

²⁶ Ср. Wörner 1990, 146–147 (применительно как раз к аристотелевской трактовке счастья в «Риторике»).

²⁷ Например, EN 1096b13–19; 1097a34–b6; ср. 1147b29–31; 1174a4–8.

²⁸ А также во множестве других мест (EN 1098b22–25; EE 1214a30–1214b5; 1215a32–b6; 1216a11–29; Protr. Fr. 41; 94–95; ср. также Pol. 1323b1–2).

²⁹ Аристотель не указывает цель философского образа жизни непосредственно в самом этом тексте, отсылая к последующему обсуждению (EN 1096a4–5), ко-

не обязательно должен сам признавать все эти цели безусловно правильными. Он просто констатирует, что со многими людьми это все же случается³⁰. Если принять эту интерпретацию, то такого рода тексты не свидетельствуют в пользу инклюзивистской трактовки упоминаемых в них неморальных благ.

Кроме того, если мы допустим, что Аристотель хотя бы отчасти разделял инклюзивистскую логику, нам следует ответить на вопрос, в чем конкретно мог бы состоять ее концептуальный смысл. Общая идея инклюзивизма предполагает, что неморальные блага значимы для счастья не потому, что способствуют моральному благу, но благодаря своему собственному неморальному содержанию. Однако, теоретически говоря, само это неморальное содержание могло пониматься Аристотелем по-разному. В частности, Аристотель, как и Платон, а впоследствии стоики, на базовом уровне разделял перфекционистскую концепцию блага, согласно которой сущность последнего сводится к некоему объективному «совершенству» или «добродетели» (*ἀρετή*) всех возможных сущих, включая неразумных животных и неодушевленные предметы³¹. С учетом того, что некоторые телесные и внешние блага Аристотель действительно трактует в том числе и перфекционистски, т.е. как «добродетели» соответствующих сущих (например, здоровье, красоту и силу — как «добродетели» тела, а богатство — как «добродетель» имущества)³², не мог ли он признавать их компонентами счастья именно в силу такого рода перфекционистских оснований? На мой взгляд, на этот вопрос следует дать отрицательный ответ. Как мы помним, согласно «моралистическому определению», счастье состоит в деятельности души в соответствии с добродетелью, и Аристотель эксплицитно оговаривает, что под «добродетелью» в этом случае нужно понимать исключительно добродетель *разумной* части души, тогда как ни добродетели ее низших неразумных частей, ни тем более добродетели тела не имеют к сущности счастья никакого отношения³³. Соответственно, аналогичный вывод еще в

торое начинается только в EN X, 7 и предполагает, что эта цель заключается как раз в созерцательной деятельности ума (EN 1177a12–22).

³⁰ Cp. Crisp 1994, 124. Краут предложил альтернативную интерпретацию такого рода мест, согласно которой Аристотель действительно сам разделяет выраженную в них позицию, но при этом все равно не является инклюзивистом (например, Kraut 1989, 190–191, 198–199, 206 и в целом ch. 5).

³¹ Например, EN 1106a14–26; EE 1218b37–1219a8; MM (sp.) 1, 4, 1 Armstrong; Phys. 246a10–247a4. Cp. Pl. Grg. 504a–d; 506c–507a; R. 608e–609b; Chrm. 160e–161a; SVF III, 80; 197; 200a; 245; 257; 260.

³² Rh. 1360b21–22; 1362b14–19; Pol. 1259b19–21; de An. 408a2–3; EE 1248b28–29; Phys. 246b3–8; cp. Pol. 1323b13–21; EE 1120a19.

³³ EN 1102a5–18, cp. EE 1219b20–22.

большей степени был бы применим к «добродетелям» имущества. Перфекционистская версия инклюзивизма тем самым исключается.

Потенциально мыслимая альтернатива могла бы состоять в том, что Аристотель придерживался гедонистической версии инклюзивизма, т.е. рассматривал те или иные неморальные блага как самоценные компоненты счастья на том основании, что они приносят обладающему ими агенту удовольствие или избавляют его от страданий. В «Риторике» можно найти некоторые откровенно гедонистические формулировки, которые вроде бы свидетельствуют в пользу такой возможности³⁴, но, на мой взгляд, как уже упоминавшийся выше специфический характер этого сочинения в целом, так и некоторые детали самих этих формулировок позволяют думать, что и в данном случае речь не идет о продуманной философской позиции самого Аристотеля. Несколько сложнее обстоит дело с аристотелевской трактовкой такого «внешнего блага», как друзья. Даже в специальных этических трактатах они, как кажется, преподносятся как благо не только в инструментальном смысле, но еще и на том основании, что дружба сама по себе является источником удовольствия и облегчения страданий³⁵. Надо, однако, учитывать, что Аристотель исходит из различения трех типов дружбы — ради удовольствия, ради неморальной пользы и ради добродетели³⁶. Поскольку счастье в любом случае определяется им как деятельность души в соответствии с добродетелью, то и вопрос о том, является ли удовольствие от дружбы компонентом самого счастья, изначально имеет смысл исключительно в отношении к дружбе между добродетельными людьми. Но Аристотель вполне недвусмысленно указывает на то, что такие люди скорее избегают обращаться к друзьям для облегчения собственных страданий³⁷, а то удовольствие, которое дружба действительно им приносит, привлекается ими либо из их собственной добродетельной деятельности по отношению к друзьям³⁸, либо из наблюдения за добродетельной деятельностью последних³⁹, т.е. в любом случае представляет собой ту или иную разновидность *специфического* удовольствия от добродетельной деятельности. Аристотель также специально оговаривает, что добродетельный агент не нуждается для своего счастья в любом другом удовольствии, источником которого не является сама добродетельная деятельность как таковая⁴⁰. По сути это должно подразумевать, что он не рассматривает как

³⁴ Rh. 1362b5–9; 14–22; 1365b7–13.

³⁵ EN 1155a1–16; 1171a21–30; MM (sp.) 2, 15, 9 Armstrong.

³⁶ Например, EN 1155b18–19; 1156a6–19; 1156b7–9; 1157a25–b5; EE 1236a7–17.

³⁷ EN 1171a34–b19.

³⁸ EN 1171b12–16.

³⁹ EN 1156b14–17; 1169b30–1170a4.

⁴⁰ EN 1099a5–21; 1169b23–27.

компонент счастья любое удовольствие, испытываемое добродетельным агентом от *самых* неморальных благ (например, от *самого* богатства или здоровья и т.д.). В этом смысле можно сказать, что он не придерживается также и гедонистического инклюзивизма. Тем не менее, на мой взгляд, следует признать, что Аристотель включает в состав счастья удовольствие от *самой* добродетельной деятельности, а поскольку оно, по его мнению, возможно только в том случае, если эта деятельность осуществляется беспрепятственно, то и телесные и внешние блага, обеспечивающие как раз эту беспрепятственность, *опосредованно* способствуют этому специфическому удовольствию⁴¹. Впрочем, удовольствие от добродетельной деятельности — это, по-видимому, единственная разновидность неморального блага, которую Аристотель интерпретирует инклюзивистски. Таким образом, в целом можно сделать вывод, что, с его точки зрения, человеческое счастье сводится к добродетельной деятельности и удовольствию от нее самой, а все прочие неморальные блага, включая также удовольствия от различных телесных и внешних благ, сами по себе не являются компонентами счастья и могут способствовать ему лишь инструментально.

С учетом этого вывода аристотелевский подход к решению «основной проблемы» античного эвдемонизма, на мой взгляд, становится гораздо более понятен. Дело в том, что инклюзивизм в принципе труднее совместить с тезисом, что добродетельный агент всегда счастлив или, как минимум, гарантированно счастливее порочного агента. Ибо сама суть инклюзивистского подхода предполагает, что неморальные факторы могут оказывать *самостоятельное* влияние на человеческое счастье и несчастье, а в таком случае не вполне понятно, почему моральные факторы по определению должны брать над ними верх при любых обстоятельствах. Напротив, инструменталистский подход вполне в состоянии это объяснить. Если неморальные блага вообще способствуют счастью *только* в том смысле, что обеспечивают добродетельную деятельность, то в случае с порочным человеком они, очевидно, обеспечивают уже его порочную деятельность и таким образом способствуют скорее его несчастью. Но в таком случае они уже вообще не являются благами для порочного агента, а скорее оборачиваются для него злом. Это позволяет сделать вывод, что, сколь бы значительным ни было количество неморальных благ, которыми обладает человек, они вообще смогут способствовать его счастью, *только* если ему присуща добродетель, и ни в коем случае не перевесят, но, напротив, лишь усугубят его несчастье, если ему присущ порок. В текстах самого Аристотеля есть множество мест, свидетельствующих в пользу того, что он действительно разделял такую позицию. Для ее формулировки он, как правило,

⁴¹ EN 1153b7–19.

оперирует достаточно устойчивыми терминологическими клише, регулярно противопоставляя, с одной стороны, блага «вообще» или же «в безотносительном смысле» (*ἀπλῶς*)⁴², а, с другой, блага «для кого-то» (*τινί*) или «для самого [человека]» (*αὐτῷ*), т.е. для того или иного конкретного субъекта⁴³. Блага «вообще» могут также квалифицироваться им как блага «по природе» (*φύσει*)⁴⁴. Применительно к неморальным благам смысл этого противопоставления сводится как раз к тому, что сами по себе они являются благами «вообще» или «по природе», но для того или иного конкретного индивида (*τινί*) в зависимости от его нравственных качеств оказываются либо благом, либо не благом или даже злом: так, для добродетельного человека благо «вообще» окажется еще и благом «для него», но для порочного оно уже не будет выступать в роли блага «для него», неизбежно принося ему вред⁴⁵. Разумеется, «основная проблема» эвдемонистической парадигмы тем самым решена лишь отчасти — в том, что касается сравнительного влияния на счастье морального и неморального блага. Понятно, однако, что, если неморальные блага становятся благом или злом для агента в зависимости от наличия у него добродетели или порока, то, по-видимому, именно добродетель и порок должны определять также и то, какую ценность для него будут иметь различные виды традиционных неморальных зол. Например, для порочного человека неморальное зло должно оказываться скорее благом, поскольку оно затрудняет его порочную деятельность, которая сама по себе и составляет его несчастье⁴⁶. Однако, обратной стороной такой постановки вопроса является допущение, что для добродетельного человека неморальное зло на самом деле оказывается злом, ибо в его случае оно затрудняет уже добродетельную деятельность, составляющую его счастье. И это по-прежнему означает, что очень значительное неморальное зло может вообще не позволить добродетельному человеку

⁴² В связи с термином *ἀπλῶς* см. в целом Top. 115b3–35.

⁴³ EE 1228b18–22; 1235b30–32; 1237a12–15; EN 1152b26–27; 1155b21–26; 1157b26–27; ср. также MM (sp.) 2, 3, 5; 2, 11, 9 Armstrong и EE 1238a3–8, EN 1156b12–23 применительно к такому благу, как дружба.

⁴⁴ Взаимосвязь этих двух выражений отчетливо видна в EE 1237a4–5. Согласно EN 1169b19–20, счастливый обладает благами по природе. В EN 1148a28–b4 к числу благ по природе относятся телесные и внешние блага. Ср. также Rh. 1387a13–15. В частности, Аристотель рассматривает саму жизнь или бытие как благо по природе (EN 1170b1–2 и 15). MM (sp.) 2, 9, 3 Armstrong схожим образом рассматривает именно телесные и внешние блага в качестве благ «вообще».

⁴⁵ EE 1236b37–1237a3; 1248b26–34; EN 1129b1–6; 1137a26–30; 1170a14–22; Pol. 1332a22–23; MM (sp.) 2, 3, 7; 2, 9, 3–5 Armstrong.

⁴⁶ Ср. EN 1152b26–31; EE 1228b18–22; 1238b1–9; MM 2, 3, 8–11 (sp.) Armstrong.

быть счастливым. Хотя Аристотель откровенно признает это обстоятельство⁴⁷, из этого еще не следует, что в конечном счете он все же расписывается в неспособности решить «основную проблему» эвдемонистической парадигмы. Скорее он предлагает для нее менее прямолинейное решение. Как минимум в одном тексте Аристотель заявляет, что добродетельный человек, подвергающийся даже очень существенному неморальному злу, хоть и не будет счастлив, все же не будет и несчастен⁴⁸. Логически это предполагает, что между счастьем и несчастьем существует среднее нейтральное состояние, в котором и находится добродетельный агент, претерпевающий очень сильное неморальное зло⁴⁹. На мой взгляд, довольно очевидно, что с этим решением лучше всего согласуется именно инструменталистская трактовка неморального зла. Если неморальное зло интерпретировать в соответствии с инклюзивистской логикой, то оно является злом само по себе и должно напрямую способствовать несчастью как таковому. Но в том случае, если оно признается злом *исключительно* на том основании, что затрудняет добродетельную деятельность души (особенно в ее внешних проявлениях), будет естественно предположить, что оно способно *всего лишь* минимизировать или даже свести на нет *счастье*, состоящее именно в этой деятельности. Думать же, что неморальное зло само по себе вносит еще и какой-то позитивный вклад в *несчастье* агента, в этом случае нет особенных оснований. Таким образом, Аристотель вполне мог бы сказать, что, с точки зрения его этической теории, добродетельный человек находится в гарантированно выигрышном положении по сравнению с порочным человеком: тот *неизбежно* несчастен даже при наличии неморальных благ, тогда как добродетельный человек *в принципе не может* быть несчастен даже при наличии неморальных зол (хотя, если их очень много, он не будет и счастлив).

Если подвести итог: я пытался показать, что в качестве трактовки роли неморальных благ и зол в аристотелевской этике инструментализм, как кажется, правдоподобнее инклюзивизма. Более того, инструментализм представляет собой более эффективную стратегию для решения основной проблемы эвдемонистической парадигмы — доказательства того, что с эвдемонистической точки зрения добродетель всегда предпочтительнее для самого агента, чем порок.

⁴⁷ EN 1095b32–1096a2; 1100a5–9; 1153b19–21.

⁴⁸ EN 1100b22–1101a8; ср. Pol. 1332a19–27.

⁴⁹ Так это и было понято в последующей перипатетической традиции. Ср. Stob. 2, 7, 18, 42–67. 78–84 Wachsmuth–Hense; Sen. Epist. 92, 19. См. в этой связи: Moreaux 1973, 357–358 (об очерке перипатетической этики у Ария Дидима).

СОКРАЩЕНИЯ

СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

de An.	— De Anima
EE	— Ethica Eudemia
EN	— Ethica Nicomachea
MM	— Magna moralia
Phys.	— Physica
Pol.	— Politica
Protr.	— Protrepticus

ДРУГИЕ АВТОРЫ И ИХ СОЧИНЕНИЯ

<i>Boeth.</i>	— Boethius
Cons. Phil.	— De consolatione philosophiae
<i>Cic.</i>	— Cicero
Fin.	— De finibus bonorum et malorum
Tusc.	— Tusculanae disputationes
<i>Clem. Al.</i>	— Clemens Alexandrinus
Strom.	— Stromata
<i>Crit.</i>	— Critolaus
Fr.	— Fragmenta
<i>D.L.</i>	— Diogenes Laertius, Vitae philosophorum
<i>Epict.</i>	— Epictetus
Diss.	— Dissertationes ab Arriano digestae
<i>Euryph.</i>	— Euryphamus
<i>Marc. Aur.</i>	— Marcus Aurelius, Ad se ipsum
<i>Pl.</i>	— Plato
Alc. I	— Alcibiades I
Chrm.	— Charmides
Def.	— Definitiones

Erx.	— Eryxias
Euthd.	— Euthydemus
Grg.	— Gorgias
Lg.	— Leges
Men.	— Meno
R.	— Respublica
Smp.	— Symposium
<i>Plot.</i>	— Plotinus
Enn.	— Enneades
<i>Sen.</i>	— Seneca
Ep.	— Epistulae morales ad Lucilium
<i>Sext.</i>	— Sextus Empiricus
M.	— Adversus mathematicos
P.	— Pyrrhoniae hypotyposes
<i>Simp.</i>	— Simplicius
in Epict.	— Commentarius in Epicteti enchiridion
<i>Stob.</i>	— Stobaeus, Anthologium
SVF	— Stoicorum veterum fragmenta, coll. I. ab Arnim. Vol. I–IV (Stuttgartiae, 1964)
<i>Xen.</i>	— Xenophon
Mem.	— Memorabilia

БИБЛИОГРАФИЯ

- Серёгин 2015 — *Серёгин А.В.* Критика неморальных ценностей в античной философской этике: от Платона к стоикам // Мера вещей: человек в истории европейской мысли / Под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 272-388.
- Annas 1999 — *Annas J.* Aristotle on Virtue and Happiness // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 35–55.
- Brown 2007 — *Brown E.* Wishing for Fortune, Choosing Activity: Aristotle on External Goods and Happiness // Proceedings of the Boston Area

- Colloquium in Ancient Philosophy, XXII (2006) / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden – Boston: Brill, 2007. P. 221-256.
- Canto-Sperber 2001 — *Canto-Sperber M.* Éthiques grecques. Paris: Presses universitaires de France, 2001. 456 p.
- Cooper 1999 — *Cooper J.M.* Aristotle on the Goods of Fortune // Idem. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 292-311.
- Crisp 1994 — *Crisp R.* Aristotle's Inclusivism // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XII / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 111-136.
- Hardie 1965 — *Hardie W.F.R.* The Final Good in Aristotle's Ethics // Philosophy. 1965. Vol. 40. № 154. P. 277-295.
- Hardie 1968 — *Hardie W.F.R.* Aristotle's Ethical Theory. Oxford: Oxford University Press, 1968. P. ix+370.
- Irwin 1999 — *Irwin T.* Permanent Happiness: Aristotle and Solon // Aristotle's Ethics. Critical Essays / Ed. by N. Sherman. Lanham – Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. P. 1-33.
- Irwin 2007 — *Irwin T.* The Development of Ethics. Vol. I: From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press, 2007. 812 p.
- Kraut 1989 — *Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton: Princeton University Press, 1989. 379 p.
- Moreaux 1973 — *Moreaux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1973. 535 S.
- White 2002 — *White N.* Individual and Conflict in Greek Ethics. Oxford: Clarendon Press, 2002. 382 p.
- Wörner 1990 — *Wörner M.H.* Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, 1990. 397 S.

О.П. ЗУБЕЦ

МЕГАΛΟΨΥΧΟΣ АРИСТОТЕЛЯ И ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНОГО СУБЪЕКТА *

Два идеальных аристотелевских образа выражают идею человеческой самодостаточности, которая в своем пределе есть нечто божественное: это образ мудреца, соответствующий созерцательному образу жизни и первой эвдемонии, и образ Μεγαλόψυχος (Величавого), соответствующий деятельному образу жизни и второй эвдемонии. Впрочем, точно также, как мудрец в своей наибольшей для человека самодостаточности осуществляет стремление к ней Величавого, точно также и понятие Величавого в том, что является содержательным ядром этого понятия, включает в себя и образ мудреца: не случайно в качестве одного из примеров величавости Аристотель приводит Сократа и многие исследователи считают, что, говоря о Величавом, он имеет в виду именно его.

Античная философия зарождается как этика в силу того, что именно стремление философа найти самого себя, узнать себя, познать самого себя, позаботиться о себе составляет ее движущую силу и смысл: «Античность думала прежде всего о формировании (παίδεια) субъекта...»¹, она была «однажды принятым решением наивно всматриваться в себя и вокруг себя»². Важнейшим поворотом в этом поиске стало открытие Аристотелем *самого себя* как начала поступка, то есть как субъекта морали.

Этическое учение Аристотеля основано на понятии, которое он обозначает как «добродетельный человек»: это понятие можно признать цен-

* Часть содержания доклада, посвященная Величавому как стремящемуся к превосходству и презирающему, опубликована ранее (см.: *Зубец О.П.* Что презирает и что превосходит добродетельный человек // *Этическая мысль.* 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.); исключительно поэтому в данной статье этим идеям уделено меньше внимания. Подробный анализ образа Величавого и трудностей понимания фрагмента о нем также дан в ряде статей: *Зубец О.П.* Величавый Аристотеля: странный текст и великая идея // *Анатомия философии: как работает текст.* М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 189–219; *Зубец О.П.* Об одном месте из «Никомаховой этики» // *Этическая мысль.* Вып. 14. М.: ИФ РАН, 2014. С. 86–110; и др.

¹ *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.Л. Воробьева. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 293.

² Цит. по *Адо П.* Указ. соч. С. 17.

тральным: то, что Аристотель считается автором учения о добродетели и о дружбе, а не о добродетельном и дружащем человеке, возможно, определено тем историко-философским фактом, что перевод и интерпретация Аристотеля сопровождались переакцентированием содержания ряда важнейших понятий с совершающего поступки человека на идею добродетели как таковой в оторванности от него. Это был, по меньшей мере, второй уход от аристократического основания морали к мещанскому (после ценностной альтернативы, выдвинутой Гесиодом против Гомера). Но аристотелевская теория добродетели аристократична и основана на идее, что добродетель есть особое *как* совершения поступка, а именно — как его совершает именно добродетельный человек; а дружба в совершенном виде есть дружба добродетельного человека с самим собой. Подобно тому, как Гомер описывает героический этос, Аристотель исследует добродетельный поступок и дружбу как добродетельный поступок и дружбу добродетельного человека.

Суждение о том, что аристотелевский добродетельный человек, а особенно его описание как Величавого, является по своему содержанию понятием морального субъекта, кажется опирающимся на зыбкую почву в силу отсутствия у Аристотеля самого слова *субъект*, не говоря уже о его как-бы культурно-исторической отдаленности. Но почва эта в тоже время и достаточна прочна просто потому, что философская мысль, будучи неизбежно выражена в словах, никогда не удовлетворена своей формой, не готова удовлетвориться ею, о чем говорит и Платон в «Седьмом письме» и почти все философы современности, выражающие это неудовлетворение самыми многообразными способами: от проговаривания до бесконечного языкового дефисного ряда. То есть между мыслью и словом всегда существует люфт, разрыв, допускающий вторжение. Кроме того, прочитать Аристотеля как философа значит попытаться помыслить его мысль, то есть не имитировать и воспроизводить словесно, но как бы снова пустить по видимым проводам невидимое электричество. Для мысли все философы — современники, для нее нет прошлого, она не может питаться тем, чего уже нет. Можно, конечно, апеллировать и к использованию понятия «субъект» применительно к Аристотелю и к античности многочисленными авторами, например, Гегелем, П. Адо и В. Декомбом. Но, пожалуй, более основательным является свидетельство в виде совпадения, причем, иногда и в способе проговаривания, идей мыслителей, разделенных тысячелетиями, но идущих по очень близкому пути, сколь удивительно, столь и убедительно подтверждающих право на существование утверждения, что Аристотель ведет речь о моральном субъекте. В данном случае убедительным оказывается содержательное совпадение важнейших идей двух учений и текстов, центрированных вокруг понятия поступка, объединенных идеей морального

субъекта и возможностью понимания моральной философии как первой философии. Речь идет о «Никомаховой этике» и «К философии поступка» М.М. Бахтина. Обе эти работы достаточны как теоретические высказывания (то есть можно не знать или не иметь иных для данных учений), обе они являются своего рода «внутренними»: первая эзотерична для философской школы, а вторая — будучи неопубликованным автором черновиком — для самого автора. Некая смысловая и словесная синхронизация этих текстов, будучи естественной для мышления, может служить не только терминологическим, но и содержательным аргументом в пользу тезиса об идее субъекта в этике Аристотеля. Его добродетельный человек сам задает добродетель как середину и задает ее своим поступком. В этом он является законом и истиной самому себе: не может быть никакой нормы, которая была бы дана ему извне в виде некоторого содержания. Аристотель говорит: «Добропорядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае [благом] ему представляется истинное [благо]» (EN 1113a 30)³, «... ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (tales) так, будто он для них правило и мерка (κανὼν καὶ μέτρον)» (EN 1113a 33). А вот эта же идея Аристотеля, но выраженная языком Бахтина: «Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специально-нравственного должностования)»⁴.

Выявление сходств этих двух мыслителей — отдельная задача, плодотворная для понимания философской этики, в центре которой — понятие поступка и субъектности. Но в данном случае, речь идет о терминологической санкционированности: о естественности понятия субъекта морали в рассмотрении аристотелевской этики.

Обратимся к тем идеям античной мысли, кульминаровавшим в этике Аристотеля, которые составляют содержание понятия субъекта морали.

В «Евтифроне» Сократ формулирует, возможно, очевидный для античного сознания тезис, который для Аристотеля является своего рода опорной точкой этического рассмотрения и его ценностным ориентиром. Он возникает в ходе поиска ответа на вопрос: «благочестивое любимо бо-

³ «Никомахова этика», за исключением отдельных оговоренных случаев, цитируется в переводе Н.В. Брагинской по след. изданию: *Аристотель. Никомахова этика* / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 54–293.

⁴ *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 85.

гами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» и звучит так: «не потому его (любимое. — *О.3.*) любят любящие, что оно любимое, но оно любимое, раз его любят»⁵ (οὐχ ὅτι φιλούμενόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ ὧν φιλεῖται, ἀλλ' ὅτι φιλεῖται φιλούμενον (Plat. Euthyph. 10c). В этом суждении (а подобные ему богато рассыпаны по многим диалогам) фиксируется принципиальная несимметричность между активным и пассивным, иницилирующим и страдательным, порожденным. Она может показаться очевидной, но в том то и дело, что эта очевидность у Аристотеля преобразуется в основополагающую философско-этическую идею (для него вообще характерно брать известное понятие, нередко повседневного языка, и делать из него в высшей степени спекулятивную идею, о чем писал Гегель) о человеке как действительном в поступке в качестве его начала, а развитие этой мысли ведет к пониманию принципиальной несимметричности отношения морального субъекта и другого, об исключительности поступающего.

Аристотель многократно повторяет идею принципиальной несоразмерности активности и пассивности: «...если чувство дружеской привязанности (φίλησις) похоже на делание (ποιήσεῖ), то когда [к тебе] питают дружбу (τὸ φιλεῖσθαι) — [это похоже] на страдательность (τῷ πάσχειν)» (EN 1068a 19)... Или — «почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают...» (EN 1095b 25). Он противопоставляет превосходящего (τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος) превосходимому (τὸ δ' ὑπερέχόμενον). Главный теоретический шаг Аристотеля, по-видимому, заключается в том, что отталкиваясь от оценочного различия активного и пассивного и от утверждения исходности, первичности активного в качестве самодостаточного, он развивает учение о поступке и поступающем человеке в их неразделенности, опираясь на еще одно понятие — понятие начала. Это своего рода ключевая завязка фундаментального этического сюжета. Активное разворачивается у Аристотеля в идею «превосходства с точки зрения действия» (именно обладающие им «будут “питать дружбу” и “проявлять дружбу”» [EN 1168a 20]). Но это превосходство есть выражение не случайного, эпизодического отношения, но совершенно фундаментального возведения начала поступка к самому себе. Именно в качестве начала человек совершает поступок, именно поступая он живет: παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν (EN 1113a 5). Но поступая, он не только живет, но живет именно в качестве человека и бытийствует как *самое себя*, то есть являясь самодостаточным: именно в

⁵ «Евтифрон» Платона цитируется в переводе С.Я. Шейнман-Топштейн по след. изданию: Платон. Диалоги. М.: Институт философии Академии наук СССР, «Мысль», 1986.

поступке человек причастен бытию. В «Никомаховой этике» предпочтение собственного благодеяния, собственного поступка Аристотель объясняет так: бытие есть предмет избрания, а бытию человек причастен в деятельном бытии (ἐνεργεία), то есть «живя и совершая поступки» (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν — EN 1168a 5). В этическом пространстве деятельное бытие, действительность человека есть поступание, поступок.

Можно сказать, что Аристотель увенчал поиски самого себя (которые по формулировке и смыслу поставленной задачи объединяли познание и практики) и поиски «начальных» (Хайдеггер) философов идеей возведения начала к самому себе в поступке, то есть идеей субъектности. В сущности, он предложил этический ответ на гносеологические и онтологические попытки дать ответ на вопрос, который изначально являлся по существу этическим.

Этическое в его учении оказывается способом человеческого бытия: сама добродетель осмысливается через призму задачи быть, решаемой в поступке. Именно поэтому Аристотель делает акцент на *совершение поступка* как превосходство с точки зрения действия, то есть как субъектность: «В самом деле, свойство добродетели состоит, скорее, в том, чтобы делать добро (εὖ ποιεῖν), а не принимать его (εὖ πασχεῖν), и в том, чтобы совершать прекрасные поступки, более, чем в том, чтобы не совершать постыдных» (τῆς γὰρ ἀρετῆς μᾶλλον τὸ εὖ ποιεῖν ἢ τὸ εὖ πάσχειν, καὶ τὰ καλὰ πράττειν μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχρὰ μὴ πράττειν) (EN 1120a 10–13). Во фрагменте о Величавом (EN 1120a 11 – 1125a 35) Аристотель снова увлечен этой мыслью, затеявая некую языковую переключку с Сократом-Платоном, менее заметную в переводе — δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεύειν οὗ ἂν ποιήσωσιν εὖ, ὧν δ' ἂν πάθωσιν οὐ (ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὖ τοῦ ποιήσαντος, βούλεται δ' ὑπερέχειν) (EN 1124b 12–14)⁶: Величавый не помнит претерпевания хорошего (πάθωσιν οὐ) и не желает претерпевать хорошее, ведь совершающий благое принижает претерпевающего благое (ὁ παθὼν εὖ, εὖ πεπονθώς) (причем принижает его дважды: тем, что тот является объектом, пассивной стороной действия, и тем, что тот оказывается в несамодостаточном состоянии должника). Аристотель не спорит с Сократом, но задает иную логику, иные приоритеты: в данном рассмотрении для него первенство в поступке (бытие его началом) существеннее противопоставления благого и злого, справедливого и несправедливого. Известный тезис Сократа-Платона — лучше пострадать от несправедливости, чем совершить несправедливость — отзывается здесь своего рода эхом: лучше сотворить благое, чем претерпеть

⁶ В переводе Н.В. Брагинской: «Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал — нет (облагодетельствованные-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства)...».

его. В «Критоне» идет речь о претерпевающем зло, плохое (οὔτε κακῶς πάσχοντα), о страдающем от плохого⁷. Аристотель использует то же слово, но на место плохого ставит хорошее: претерпевший хорошее: εὖ πεπονθώς, ὀπαθὼν εὖ, и далее — πεπόνθεσαν εὖ. Для Величавого лучше совершить благодеяние, чем претерпеть его: то есть быть началом поступка, деятельным и в этом превосходящим и самодостаточным, чем превосходимым, чем претерпевающим, объектом действия. И Себялюбец (φίλαντος) (а это еще одно имя добродетельного человека у Аристотеля) «всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки», подобающие добродетели, он «оставляет за собой нравственную красоту» (EN 1168b 25) — здесь акцент стоит именно на «самому совершать поступки» (πράττειν αὐτὸς) и «оставляет за собой» (ἀφινέμει γοῦν ἑαυτῷ). Аристотель не противостоит Сократу, но другое является для него наиважнейшим в этом сюжете: не содержание добродетели, не *как* поступить, но *как поступить*. В конечном итоге, первое и второе оказываются тождеством, одно невозможно без другого, но путь к этому выводу начинается с вопроса как поступить, то есть, как быть. И если задача несовершенства постыдного, несправедливого притягивает интеллектуальные усилия Сократа, то для Аристотеля доминантой является совершение поступка, это — центральная тема, материя, плоть этики, более того: это то основание, которое превращает этику в онтологию, в ответ на вопрос о бытии, так как именно и только в совершении поступка человек бытийствует. Для понимания природы философской этики важно заметить, что различие активности и пассивности является одновременно и ценностным (ведь достойно быть активным началом, а не пассивным, активное — это то, что безусловно лучше) и философски-этическим (ведь речь идет об иницилирующем поступок человеке) в их единстве.

Принципиальная асимметрия, не-взаимность, лежащие в основе ценностного (морального) пространства, опирающаяся на ценностную и онтологическую асимметрию активного и пассивного, раскрывается у Аристотеля не только при описании отношения Величавого к благодеянию, но и при многочисленных обращениях к теме отношения творца и творения (отца и сына) и дружбы (отношение к себе является первичным и переносится на отношение к другу).

Образ Величавого является своего рода аристотелевским ответом на божественный призыв-приветствие познать самого себя (которое может быть понято как призыв быть, если следовать Платону, Плутарху и интер-

⁷ Эта же мысль несколько раз высказывается и в «Горгии»: см. 469c, 475c — во всех случаях предпочтение отдается пассивности (претерпеть, перенести несправедливость лучше, чем причинить, совершить ее). Суждения Сократа и Аристотеля не противоречат друг другу, но акцентированы на принципиально разном.

претации В.В. Библихина⁸): античное познание-узнавание-задание *самого себя* сосредоточено на идее самодостаточности. Действительно, *самого себя* можно помыслить лишь как то, что ничем не причинено и ни в чем не нуждается: а значит — это обращенность к себе как абсолютному началу и полноте. И оно схватывается Аристотелем в понятиях самодостаточного (αὐτάρκης), начала (ἀρχή), автономного — который «сам себе закон» (οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ (EN 1128a 30). Особый ответ Аристотеля заключается в том, что он нашел ответ не гносеологически, а этически: действительно, найти *самого себя* через познание невозможно, это подвластно лишь этическому. И в качестве способа бытия *самого себя* Аристотель открывает поступок (πρᾶξις) как актуальную действительность (ἐνέργεια) человека как самого себя.

Поступок и творение — разные вещи: ἕτερον δ' ἐστὶ ποιήσις καὶ πρᾶξις (EN 1140a 1). Именно с определения специфики поступка в отличие от творения начинается «Никомахова этика»: это одновременно различение деятельности (ἐνέργεια) и результата (ἔργον). Цель первой заключается в ней самой. Аристотель постоянно возвращается к этой мысли: поступки добродетельны не тогда, когда некоторыми качествами обладают их результаты, творения, и не тогда, когда они даны в своей внешней данности. Важно, что само совершение поступка имеет некое качество: и тут Аристотель делает здесь важнейший содержательный переход — поступки являются добродетельными, когда их *совершает определенный деятель* (ἀλλὰ καὶ ἂν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη) — и далее идет описание именно этого деятеля, субъекта поступка: он, во-первых, сознателен (перевод Брагинской) или обладает знанием (так переводит Д. Росс). Во-вторых же — и здесь Аристотель указывает на важнейшее в субъекте, в деятеле: он *проαίρουμενος, проαίρουμενος δι' αὐτά* (EN 1105a 30). Аристотель говорит не о том, что поступок «избран преднамеренно», как это звучит в переводе Брагинской, — он говорит о том, что поступок совершается сознательно выбирающим деятелем. Об этом он говорит нам первым словом *проαίρουμενος*, а затем повторяет его, переходя к основанию этого выбора — «*сознательно выбирающий ради самого поступка*». Этот акцент становится еще более ясным, если учесть, что ему предшествует разведение поступка и творения именно по критерию «ради». Таким образом, по мысли Аристотеля, именно понятие деятеля как субъекта является центральным в определении поступка: так поступают люди «правосудные и благо-разумные», а поступают они, сознательно выбирая ради самого поступка

⁸ См. диалог Платона «Хармид» и *Плутарх*. Об «Е» в Дельфах / Пер. с древнегреч. Н.Б. Клячко // Исида и Осирис. Киев, 1996. Об этом подробно пишет В.В. Библихин в книге «Узнай себя» (*Библихин В.В. Узнай себя*. СПб, 1998. С. 15–20).

(См. это рассуждение в целом: EN 1105a 25 – 1105b 5). «Ради самого поступка» значит, что цель заключена в самом поступке, и его этическое качество не зависит от результата. «Цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке» (EN 1140b 5). Человек как творящий, творит ради чего-то и цель его относительна, а «совершение поступка (τό πρακτόν) — [цель безотносительная], а именно: благо-получение в поступке само есть цель» (EN 1139b 1). Поступок самодостаточен: его независимость от того, как эмпирическая жизнь повлияет на его уходящие в бесконечность следствия, задает и особое пространство самодостаточности человека. Поступок и человек мужественны даже тогда, когда битва проиграна: именно поэтому Величавому «не подобает... удирать со всех ног» (EN 1123b 30), он отступает так, *как* это делал Сократ: Алкивиад описывает, с каким самообладанием он отступал: «он шагнул... “чинно глядя то влево, то вправо”, то есть спокойно посматривал на друзей и на врагов, так что даже издали каждому было ясно, что этот человек, если его тронешь, сумеет постоять за себя ... Ведь тех, кто так себя держит, на войне обычно не трогают, преследуют тех, кто бежит без оглядки» (Plat. Sym. 221a). Сократ осуществляет действие, которое считается предельно вынужденным, но он совершает его как собственное действие, как то, начало чего он возводит к самому себе. Получается, что *как* поступка есть само совершение его в качестве поступка.

Самодостаточность поступка основана на том, что она сама входит в его цель и осуществляется именно в том, что начало поступка возведено к поступающему, к субъекту морали. Полагание себя началом не есть возведение начала к некоей уже существующей вершине, самости, но само это возведение и есть точка возникновения самого себя, то есть ни из чего не выводимого начала бытия в форме поступка. Этот акт возведения начала поступка к самому себе есть акт вырывания себя из потока целей и средств, из мира детерминации и причинности, порождающий поступок и осуществленный в нем. Но это возведение есть и способ бытия самим собой: в этом понятие поступка оказывается тождественным понятию ἐνέρυεια. Различая движение и деятельное бытие (ἐνέρυεια), Аристотель считает, что о последней возможно говорить, только если цель имманентна действию и действие становится завершенным в себе и самозамкнутым движением. Для действующего это означает, что он не только действует, но и находится в состоянии действия⁹. Иными словами, в «Метафизике» энергия описа-

⁹ См. Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX-ой книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. СПб.; Киев, 2002. С. 702.

на через имманентность цели и бытие действующего в действии. Но в «Никомаховой этике» Аристотель это же содержание вкладывает в понятие поступка: синонимичность поступка и ἐνέργεια заключается и в имманентности цели и в том, что в них бытийствует совершающий их: в них человек *пребывает* действующим, собственно сама цель и заключается в *бытии поступающим*. В отличие от движения (действия), которое незавершено и должно угаснуть в результате, деятельностное бытие всегда актуально и завершено: «А увидело и в то же время видит — одно и то же существо, и также — думает и подумало (νοεῖ καὶ νενόηκεν)» (Met. 1048b 30). Заключает свое рассуждение Аристотель словами: «Это вот последнее я и называю энергией, а предыдущее — движением» (Met. 1048b 35)¹⁰. Человек действует и действующий — в поступке, он есть тот единый деятель, кто делает и уже сделал.

Аристотель проговаривает, что деятельное бытие человека есть поступок, а не творение, но есть и суждение, в котором он указывает на дело (τὸ ἔργον), творение, результат как на то, в чем раскрывается в действительности, что есть человек в возможности (ὁ γὰρ ἐστὶ δυνάμει, τοῦτο ἐνέργεια τὸ ἔργον μὴνυει — EN 1168a 5), говорит, что с точки зрения деятельности создатель есть его творение (ἐνέργεια δὲ ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστὶ πῶς — EN 1168a 5), а потому он и любит его по той же причине, что и свое бытие. На самом деле, ход его рассуждения далее так расставляет акценты, что отличие становится кажущимся: творение имеет ценность в качестве бытия творящего именно в силу его «превосходства с точки зрения действия», то есть в силу того, что он *поступает*, а не созидает. Иными словами, уходящие в бесконечность результаты (последствия) поступка перестают быть внешними ему в то мгновение, как действие становится поступком, то есть когда его начало возводится к поступающему, к субъекту. Они перестают быть отчужденными следствиями, но становятся слитными с самим поступком в том смысле, что и их начало возведено к поступающему, и в них он есть деятельное бытие.

Принципиальная асимметрия, не-взаимность, лежащая в основе морали не есть исключение пассивного, порожденного, страдательного из этического рассмотрения и сферы морали, но, наоборот, включение другого и мира в бытие в качестве «моих». И пассивная сторона и результат в качестве *моих* творений освобождаются от вещной отчужденной кажимости и оборачиваются формой подлинного бытия *самого себя* как абсолютного начала, осуществляемого в поступке. При этом пассивное не изгоняется из морального пространства, так как совершающий благодеяние любит обла-

¹⁰ В другом переводе речь идет о различии движения и осуществления: Аристотель Метафизика / Аристотель. Соч.: в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 242.

годетельствованного как свое бытие: ведь он в поступке является и его началом. Более того, аристотелевский добродетельный человек бытийствует не только в собственном поступке, но и в поступке друга¹¹: дружба же осуществляется в идеальном полисе, собственно полис и есть дружеское общение. Таким образом, и идеальный полис мыслится самодостаточным в силу самодостаточности добродетельного человека, будучи формой его бытия, *его* полисом. (Впрочем, в реальном полисе, в котором закон дается индивиду, Величавому нет места: он может быть царем или изгнанным, подобно певцу, который поет лучше всех в хоре, разрушая тем самым само хоровое пение).

В чем же заключается благо-получение в поступке? Или, иными словами Аристотеля, что есть то великое, чего считает себя достойным Величавый, будучи его достойным? Во «Второй Аналитике» он пишет: «...если мы хотим выяснить, что такое благородство (так переведено слово *μεγαλοψυχία*), то следует у некоторых благородных людей, которых мы знаем, посмотреть, что же тождественного имеется у них всех как благородных людей; например, если Алкивиад благороден или Ахилл и Аякс, то что же тождественного у них всех? То, что они не терпят бесчестья, ибо [из-за этого] один начал войну, другой был охвачен бурным гневом, третий лишил себя жизни. Затем следует обратить внимание на других [благородных], например, на Лисандра или Сократа. Если же они остаются невозмутимыми и в счастье и в несчастье, то, уловив оба [признака], я обращаю внимание на то, что есть [тождественного] в невозмутимости при превращениях судьбы и нетерпимости к бесчестию. Если же у них нет ничего тождественного, то было бы два рода благородства» (*Posterior Analytics*, II 13 97b 15–25).

Данный отрывок чрезвычайно важен для понимания образа Величавого в «Никомаховой этике» тем, что практически обесмысливает споры о том, является ли *μεγαλόψυχος* образом героя-воина или философа. В нем Аристотель принимает за исходное то, что и гомеровский герой и философ являются примерами *μεγαλόψυχος* и допускает наличие между ними тождественного, которое и позволило бы понять суть понятия. Предложив совершенно определенную логику установления содержания понятия *μεγαλόψυχος* как или единого или имеющего два значения, Аристотель в своих этиках ведет речь *только об одном понятии* — в этом и заключается его ответ на поставленный в «Аналитике» вопрос: есть только одно понятие величавости, и воплощением ее является и Ахилл, и Аякс, и Алкивиад,

¹¹ Это рассмотрено в статье Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // Этическая мысль. Вып. 13 / Под. ред. А.А. Гусейнова. М.: ИФ РАН, 2013. С. 105–132.

и Сократ, и Лисандр. То есть содержание этого понятия — нечто, обнаруживающее себя и в невозмутимости при превратностях судьбы, и в страстной нетерпимости к бесчестью. Л. Шмидт считает, что «Стагириту не удастся найти чистое решение загадки этой двойственности»¹². Собственное решение Шмидта заключается в том, что для Великодушного существенно все, что касается его личного достоинства, а содержание этого «существенного» может быть различно: если для него высшим благом, наиболее ценным является то, насколько достойно он выглядит в глазах граждан и каждое их неодобрение является для него ощутимым унижением, тогда он должен направлять все усилия на достижение одного и избегание другого. Но иное дело — если осознание собственной подлинной ценности не затрагивается ни тем, ни другим, тогда речь идет об избрании человеком самого себя, порождающем равнодушие и даже презрение ко всему иному.

Но действительно ли Аристотель не дает собственного понимания того, что объединяет Ахилла и Сократа и что является сутью образа Величавого?! Аристотель не только ведет речь об одном понятии, но логика разворачивания его содержания во Фрагменте — как бы движение от Ахилла к Сократу: Аристотель начинает со значимости чести, а заканчивает тем, что и честь для Величавого — ничто. Если величавость есть нечто общее и для деятельного, и для созерцательного образа жизни, то идеал добродетельного человека выражает то общее, что есть и в этическом и в диано-этическом: установление себя в качестве исходного начала. Ведь величавость и есть установление (считать достойным и быть им) себя как достойного великого, а быть достойным великого при условии, что нет вне меня самого ничего великого, и означает, что я устанавливаю себя самого в качестве основы того, к чему я стремлюсь и чего я достоин. Поступающий человек самодостаточен в качестве абсолютного начала поступка и в этом он соразмерен человеку созерцательного образа жизни, мудрецу и именно в силу этого оба они есть величавые.

Субъект морали не обладает качествами до и вне поступка, лишь в поступке актуально действительным становится человек в своем человеческом качестве. Аристотель говорит: «то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (*dunamis*), а затем осуществляем в действительности (*tas energeias apodidomen*). ...А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (*energesantes*), так же как и в других искусствах... Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно — благоразумными, [действуя] мужественно — мужественными» (EN 1103a 25–1103b 1). То есть человеческое бытие имеет свою особую структуру, в основе которой — переход

¹² Schmidt L. Die Ethik Der Alten Griechen. Zweiter band. Berlin, 1882. S. 484.

не от возможности к действительности, но, наоборот: от актуальной действительности к возможности. И эта возможность, обозначаемая как привычка, а в этике — как нрав, ἔξις, есть лишь способность, возможность, она лишена действительности и бытийствует лишь в ἐνέργεια, то есть поступке.

Субъект и поступок образуют полноту актуальной действительности, бытия человека в качестве самого себя. Эта идея пронизывает весь текст «Никомаховой этики», но «материализуется», обретает портретную целостность в образе μεγαλόψυχος. Рассмотрим некоторые идеи фрагмента о нем, которые позволяют утверждать, что, хотя описанные ранее содержательные моменты понятия субъекта морали наполняют все произведения Аристотеля, именно образ Величавого является своего рода его кульминацией. Он является и своего рода кульминацией самой идеи субъекта поступка, проходящей в истории античной мысли путь от бога через героя к человеку.

В «Эвдемовой этике» Аристотель объясняет необходимость рассмотреть величавость (великодушие) особым образом — описав того, кто ею обладает: «... величие души существует наряду с остальными добродетелями как единая и особая добродетель (ἐστὶ τις παρὰ τὰς ἄλλας ἀρετὰς μία μεγαλόψυχία. — О.З.), поэтому следует сказать в отдельности о том, кто ею обладает, — о великодушном» (ЕЕ 1132b 25)¹³. Фрагмент «Никомаховой этики» начинается с утверждения, что безразлично, исследовать ли душевный склад или его обладателя (EN 1123b 1), а затем, что величавость не рядоположена другим добродетелям, не одна из них, но «...величавость — это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них» (EN 1124a 1). Греческое слово κόσμος переводится и в русском и в английских вариантах Фрагмента как украшение, но есть основания принять во внимание и другой смысл этого слова, то, как оно использовалось, например, Платоном. В диалоге «Горгий» он также говорит о космосе в связи с добродетелями: «Мудрецы учат... что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством”» (Gorg. 508a). Величавость есть украшение в том смысле, что присуща всем добродетелям вместе и каждой в отдельности — это нечто сверх отдельного содержания этих добродетелей. Поэтому она есть то, что связывает их, является их общим порядком. Но такой связью является добродетельный человек как субъект морали. Величавость есть такое украшение,

¹³ Перевод «Эвдемовой этики» дан по изданию: *Аристотель. Эвдемова этика* / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой / Изд подг. М.А. Солопова. М.: «Канон+»РООИ «Реабилитация», 2011.

без которого невозможно существование добродетелей, а оно невозможно без поступающего добродетельного человека, без субъекта. И именно поэтому, хотя безразлично, исследовать ли устой или обладателя его, когда речь заходит о величавости, Аристотель исследует именно «обладателя», не добродетель, но именно добродетельного человека. Этот переход от ἔξις (склада, quality, state of character, disposition) к человеку (в поступании которого зарождается и воспроизводится, становится действительным некий склад, некая устойчивость), имеет особое значение, если понимать Величавого как образ субъекта морали. Фрагмент насыщен суждениями, коробящими повседневно мнение и даже современное моральное сознание. Речь идет о человеке, для которого нет ничего великого (ὃ γ' οὐδὲν μέγα) и именно поэтому ему не для чего совершать постыдные поступки (EN 1123b 30), для него «даже честь — пустяк» (ἡ τιμὴ μικρόν ἐστι) (EN 1124a 15), он помнит того, кому он оказал благодеяние, но не помнит того, кто облагодетельствовал его, он жаждет превосходства (βούλεται δ' ὑπερέχειν — EN 1124b 10) и презирающ (καταφρονητικὸς — EN 1124b 25), а за благодеяние воздает большим благодеянием, лишь чтобы вновь превосходить. Описание завершается повтором того, что «ему мало что важно» (поэтому он неспешен) и что он «ничего не признает великим» (поэтому он не повышает голос).

Если тот, кому ничто не великое и мало что нужно, тем не менее, считает себя достойным великого и является таковым и при этом жаждет превосходства — значит, это превосходство не в творении, не в результате, а в поступке: это и есть *«превосходство с точки зрения действия»* (τοῖς ὑπερέχουσι δὲ περὶ τὴν πράξιν — EN 1168a 20): речь идет о превосходстве деятеля: онтологическом (поступок — способ бытия человека самим собой) и гносеологическом, т. к. в отличие от множества обстоятельств поступка, невозможно не знать деятеля, ведь «как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» (EN 1111a 5). «Превосходство с точки зрения действия» есть превосходство активного начала, возведение начала поступка к самому себе: Величавый превосходит в том, что это *он* поступает, *он* есть начало поступка, то есть он превосходит в качестве субъекта морали. И это превосходство — не результат оценки (ему «нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других», EN 1125a 5), это не превосходство в чем-то как результат сравнения и соревнования, которое также чуждо Величавому, это онтологическое превосходство субъекта морали как абсолютного начала собственного поступка, поступка друга¹⁴ и полиса как пространства дружбы.

Центральный тезис Аристотеля, связанный с презрительностью Величавого, заключается в том, что именно благодаря ей он парессиен, сво-

¹⁴ «...прекрасней оказаться причиною [прекрасного поступка] для друга, чем совершить его самому» (EN 1169a 30).

боден в речах, говорит и действует явно (EN 1124b 25). Величавый «не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку» (EN IV 1125a 1), и презрительность есть выражение именно этого устранения другого и не только человека, но и всего эмпирического мира, требующего приспособления (за исключением друга, потому что он не есть другое).

Презрительность Величавого есть не унижение окружающего, а средство устранения его как детерминирующего: она нацелена не на возвышение человека среди других, а на устранение видения себя посредством других: она делает взгляд и слово истинными, ибо основой (канон, законом и мерил) их является сам Величавый. Презрением он преодолевает давление необходимости, повседневности. Презрением он устраняет то, что препятствует предпочтению «жизни не самого себя, а [чего-то] иного [в себе]» (EN 1178a 1) в пространстве деятельного образа жизни, то есть поступка (хотя Аристотель говорит о жизни самого себя в созерцании, предпочтение жизни самого себя — доминирующая тема фрагмента о Величавом), то есть бытию моральным субъектом.

Философски очерченный образ Величавого можно признать первым цельным теоретическим воплощением идеи морального субъекта. Аристотель дает ответ на вопрос о бытии *самим собой*, с которого начинается философская этика и к которому она возвращается в XX в. Это есть бытие в поступке — как его начала. Это есть и бытие в созерцании, но именно в качестве созерцающего, мыслящего начала, не человеческого, но скорее божественного, которое и оказывается подлинно человеческим. Так идея субъектности объединяет Ахилла и Сократа в образе Величавого. Этот образ — точнее то, как разворачивается его описание в посвященном ему фрагменте — очень важен для понимания того, как возможна философская этика и как возможно говорить о субъекте, который при взгляде на него извне может быть описан лишь как бескачественная точка вне времени и пространства. Величавый не видит себя глазами других, и Аристотель, начиная с его портрета как он видится другими, извне и апеллируя к чести, меняет свою оптику и, говоря, что и честь — ничто, и ничто не великое — воспроизводит взгляд на мир самого Величавого. В результате, философская этика оказывается возможной как воспроизведение взгляда самого субъекта морали: не на самого себя, а на мир как самое себя, как *мой мир*, *мой поступок*. Это путь философской этики, рассматривающей не субъекта, но мир, задаваемый им: и именно так философ, в качестве субъекта морали, познает себя.

История осмысления образа Величавого была, по-своему, трагичной: ее основное направление можно описать как устранение субъекта. Уже Цицерон из тождества добродетели и добродетельного человека оставляет лишь первую, превращая таким образом величавость в рядоположенную другим добродетель, своего рода дополнение мужества, предотвращающее

превращение его в дерзость, уничтожая таким образом ее аристотелевский смысл. Аристотель же создает этическое учение, основанное на понятии субъекта морали как того, кто возводит начало поступка к самому себе, первенствует в поступке и порождаемом им мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.Л. Воробьева. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
- Аристотель. Метафизика / Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1976. С. 63–367.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: «Мысль», 1984. С. 54–293.
- Аристотель. Эвдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой / Изд. подг. М.А. Солопова. М.: «Канон+»РООИ «Реабилитация», 2011. 408 с.
- Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
- Зубец О.П. Величавый Аристотеля: странный текст и великая идея // Анатомия философии: как работает текст. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 189–219.
- Зубец О.П. Нужен ли друг тому, кому мало что нужно? // Этическая мысль. Вып. 13 / Под. ред. А.А. Гусейнова. М.: ИФ РАН, 2013. С. 105–132.
- Зубец О.П. Об одном месте из «Никомаховой этики» // Этическая мысль. Вып. 14. М.: ИФ РАН, 2014. С. 86–110.
- Зубец О.П. Что презирает и что превосходит добродетельный человек // Этическая мысль. 2016. Т. 16. N. 2. С. 34–50.
- Лосев А.Ф. Учение Аристотеля о потенции и энергии (толкование IX-ой книги «Метафизики») // Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подготовка текста С.И. Еремеев. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. С. 699–718.
- Платон. Горгий / Пер. С.П.Маркиша // Платон. Соч. В 3-х тт. Т. 1. М.: «Мысль», 1968. С. 257–365.
- Платон. Евтифрон // Платон. Диалоги. М.: Институт философии Академии наук СССР, «Мысль», 1986. С. 250–268.
- Schmidt L. Die Ethik der Alten Griechen. Zweiter Band. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1882. 453 S.

Е.В. АЛЫМОВА, С.В. КАРАВАЕВА

ДИСКУССИИ «О БЛАГЕ»

РАННИЙ АРИСТОТЕЛЬ vs ПЛАТОН

Сочинение Аристотеля «О Благе» — явление спорное во всех отношениях. И в первую очередь оно интересно в контексте полемики по вопросу об отношениях раннего Аристотеля и позднего Платона¹. Мы попытаемся рассмотреть некоторые аспекты текста, которые, как нам кажется, проблематизируют содержание платоновской лекции «О Благе» и ее концептуальный строй.

Вот уже ряд десятилетий не затихают споры вокруг так называемого *неписаного учения* Платона, без учета которого, как полагают его апологеты, невозможно достичь адекватного понимания платоновской философии. Сочинение «О Благе», авторство которого закреплено за Аристотелем, является ключевым текстом (наряду с Alpha, Mu, Ny) для реконструкции эзотерической платоновской философии. Наша позиция может быть представлена следующим образом: вслед за Г.-Й. Кремером и К. Гайзером мы признаем, что лекция «О Благе» была прочитана Платоном в стенах Академии, возможно, неоднократно, но мы разделяем и точку зрения Г. Черниса², который полагал, что ничего отличного по существу от того, а также противоречащего тому, что представлено в сочинениях *Corpus Platonicum*, в этой лекции нет³.

¹ Академические отношения Учителя и Ученика и влияние их друг на друга стали предметом рассмотрения, в частности, в следующих статьях отечественных исследователей: Доватур А.И. Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. М.: Наука, 1966. С. 137–144; Шичалин Ю.А. Поздний Платон и Аристотель (постановка вопроса) // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991. С. 81–84.

² См.: Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959; Geiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett, 1963; Cherniss H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.

³ Наша точка зрения по данному вопросу изложена в статье: Алымова Е., Караваева С. Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. 2016. Вып. V / 2. С. 24–46.

Следует признать проблематичность реконструкции изначального состава текста и, как следствие, содержания лекции «О Благе». Причина в том, что имеющиеся в нашем распоряжении источники вторичные и косвенные — доксографическая и комментаторская литература, по большей части посвященная изложениями и трактовками аристотелевской философии. И это удивительно, так как, согласно сообщению Симпликия (*In Phys.* 453. 25–454; 453. 25–454. 19), на лекции присутствовали не только Аристотель, но и другие друзья Платона, в числе которых Гестий, Спевсипп, Ксенократ, они записали и сохранили лекцию⁴, однако ни одна из этих записей до нас не дошла. Таким образом, источниками для реконструкции текста и лекции и ее содержания являются комментарий Симпликия «На “Физику” Аристотеля» и его же комментарий «К трактату Аристотеля “О душе”», а также комментарий Александра Афродисийского «На “Метафизику” Аристотеля». Все исследовательские пути неизбежно ведут к Аристотелю как к ключевой фигуре для восстановления содержания платоновской лекции «О Благе».

«О Благе» относится к числу ранних работ Аристотеля и вписывается в более широкий контекст сочинений, написанных во время его пребывания в Академии, то есть между 366 / 365 и 348 / 347 гг. до н.э. К 360 г. Аристотель уже выступил как автор сочинения «Об идеях». Заметим, что этим же временем датируется ряд фундаментальных для академической полемики текстов Платона: «Федр», «Тимей», «Тезетет», «Парменид». Среди сочинений, написанных Аристотелем к 355 г., мы обнаруживаем «Категории», «Об истолковании», «Топику», «Аналитики», «Риторику» (книгу I и значительную часть книги II), «О философии», «О Благе» и «Метафизика Л» (кн. XII). Платон в это время выступил с «Софистом» и «Политиком». Между 355–347 гг. Аристотель написал, в частности, сочинения «О началах» и «О причинах» («Физика», кн. I, II), «Физику» (кн. VII, III–VI), «Метафизику» М (кн. XIII) 1086b 21 — N (кн. XIV), «Метафизику» А (кн. I), «Метафизику» М (кн. XIII). Платон в этот период опубликовал «Филеба» и «Законы»⁵. Эта хронологическая канва представляется важной, так как, очевидно, дает представление о полемике, которая имела место в академических кругах. Так, «Об идеях», видимо, — реакция Аристотеля на «Федра», «Тезетета», «Парменида». Между тем

⁴ Здесь и далее мы ссылаемся на текст «О Благе» по изданию: *Aristotelis Peritaghathou // Aristotelis Fragmenta Selecta / Recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxford, 1955. P. 111–120.*

⁵ В общем и целом мы придерживаемся хронологии, предложенной И. Дюрингом: *Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966. S. 49–50.* Однако существует и другая точка зрения на датировку «О Благе»: К. Гайзер полагает, что лекция Платона «О Благе» была прочитана после написания им «Седьмого письма» и состоялась где-то между 355 и 348/347 гг., соответственно, и аристотелевское сочинение «О Благе» относится к этому же периоду.

«Тимей» — вклад Платона в дискуссии о втором необходимом начале. Как видим, во второй половине пятидесятих годов IV века особый интерес вызывает поиск определения философии и философа. Именно в это время появляется «Метафизика» Λ, ответом на которую, что представляется весьма правдоподобным, стал «Филеб».

Самым ранним источником для реконструкции лекции «О Благѣ» является комментарий Александра Афродисийского (II–III вв до н.э.) «На “Метафизику” Аристотеля». Последующая доксографическая и комментаторская традиция, на основании которой предпринимаются попытки восстановить текст лекции «О Благѣ», зависит от Александра. В связи с самим *текстом* возникает вопрос, какова природа этого текста: идет ли речь о конспекте, в котором точно воспроизводится услышанная во время лекции терминология, или же перед нами реферат с элементами комментария и собственной терминологией того, кто этот реферат составил. Дело осложняется еще и тем, и тут нам приходится повторяться, что основной источник — комментарий Александра Афродисийского на те книги «Метафизики», в которых Аристотель как раз обращает свою критику на своих коллег по Академии — Спевсиппа и Ксенократа.

Проблему для интерпретации представляет собой концептуальный и терминологический ряд текста, дошедшего до нас под названием «О Благѣ». Все авторы, на основании текстов которых, восстановлено это сочинение, в качестве ключевых концептов называют τὸ ἓν — ἡ ἀόριστος δυάς — фундаментальные начала, ἡ μονάς — ἡ δυάς — единица и двойка, оформленная единым, как начала числа и числового ряда, τὸ ἓν — τὸ δύο⁶ — «один» и «два», числа, которыми мы считаем. Перед нами, очевидно, рассуждение о Благѣ на языке математики. Приступая к рассуждению об идеях в XIII книге «Метафизики», Аристотель предлагает сначала рассмотреть идеи, что они такое, не прибегая к природе чисел, а так, как это делали те, кто впервые предположил существование идей⁷. Речь, конечно, о Платоне. И только потом Аристотель переходит к тем, кто идеи связывает с числами (M 1086a12). Александр Афродисийский в «Комментарии на Метафизику», 55. 20⁸ замечает, что Платон многими способами (διὰ πλείονων) демонстрировал существование идей. Язык математики — один из таких способов. Математический дискурс для Платона есть лишь один из способов приблизиться к Благѣ, одна из попыток выразить его через

⁶ ...τὸ ἓν и ἡ ἀόριστος δυάς — единое и неопределенная двоица, ἡ μονάς и ἡ δυάς — единица и двойка, оформленная единым, τὸ ἓν и τὸ δύο — один и два.

⁷ ...περὶ δὲ τῶν ιδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ιδεάν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὥς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ιδέας φήσαντες εἶναι (M 1078b 9 – 12).

⁸ Aristotelis Peri tagathou. P. 114.

пропорциональность, меру, порядок, единство. Однако нет оснований считать, что математические науки для Платона являлись нечто большим, чем пропедевтика. Их роль, как отчетливо проговаривается Платоном в VII кн. «Государства», быть помощниками диалектическому методу⁹.

Итак, согласно имеющемуся у нас тексту «О Благех», желающие возвести все сущее к началам, возводят его к единому и большому-малому, каковое начало они называют ὁρίστον δῦάδα¹⁰, неопределенная двоица, которая в свою очередь отождествляется с материей (Симпликий. «Комментарий на “Физику”», 151. 6 – 19¹¹). Вопрос заключается в следующем: откуда возникает термин ὁρίστος δῦάς. Тот же Симпликий предполагает (или следует традиции), что это понятие и термин был позаимствован у Спевсиппа, Ксенократа и тех, кто присутствовал на платоновской лекции¹². Какую бы датировку лекции «О Благех» мы ни принимали (по Дюрингу или по Гайзеру), обращает на себя внимание весьма примечательное обстоятельство: в I книге «Метафизики», где представлена аристотелевская критика Платона, нет никаких упоминаний о том, что Платон что-то говорил о неопределенной двоице. Между тем, в XIII книге «Метафизики», где мы встречаем этот термин, Аристотель полемизирует не с Платоном, а со Спевсиппом и Ксенократом¹³.

Утверждающие, что термин ὁρίστος δῦάς был введен Спевсиппом или Ксенократом, в доказательство приводят фрагмент Теофраста («De prima philosophia». P. 312 f. Br. VIa 23 Us.)¹⁴. Однако текст фрагмента не позволяет утверждать однозначно, что этот термин введен именно этими академиками:

«По крайней мере много таких, кто, дойдя до известного предела, останавливаются, как делают те, кто полагают единое и неопределенную двоицу. Действительно, произведя числа, они оставляют без внимания и поверхности, и тела почти все, касаясь только того и лишь настолько проясняя дело, чтобы сказать, что одно происходит от неопределенной двоицы, например, место, пустота и беспредельное, а другое — от чисел и от единого, таковыми является душа и все тому подобное. О небе же, и обо всем остальном они и вовсе не упоминают. Так поступают и по-

⁹ Подробнее см.: Алымова Е., Караваева С. Лекция Платона «О Благех» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. 2016. Вып. V/2. С. 24–46.

¹⁰ *Aristotelis Peri tagathou. passim.*

¹¹ *Ibid.* P. 117.

¹² ... λάβοι δὲ ἂν τις καὶ παρὰ Σπενσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων, οἱ παρεγένοντο ἐν τῇ Περί τἀγαθοῦ Πλάτωνος ἀκροάσει (*in Ph.* 151. 6–19).

¹³ См.: Heinze R. Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1892. S. 11.

¹⁴ *Ibid.* S. 169.

следователи Спевсиппа, да и из числа остальных все, кроме Ксенократа, который каким-то образом умудряется обсудить все, что касается космоса: и чувственно воспринимаемое, и умопостигаемое, и математическое, и даже божественное»¹⁵.

Следует ли из этого фрагмента, что Спевсипп или Ксенократ ввели в академический узус термин *ἀόριστος δυνάς*? Нет, не следует. Речь идет о том, что Спевсипп и его последователи ограничивались рассуждениями о едином и не-едином (большом-малом и т.д.), том, что в традиции накрепко закрепилось за *ἀόριστος δυνάς*, а Ксенократ шел несколько дальше и рассуждал о космосе в целом, при этом оба они не были чужды дискуссиям о едином и о том, что ему противостоит. Таким образом, мы реконструируем терминологию Спевсиппа и Ксенократа на основании перипатетической (постаристотелевской) доксографии, очевидным образом зависящей от философского языка Стагирита. Самое раннее свидетельство о *неопределенной двоице* постаристотелевское.

Еще одно замечание. В перипатетических источниках лекции «О Благе», представленных комментариями Александра Афродисийского и Симпликия, прилагательное *ἀόριστος* часто сопровождается *ἄπειρος* как синонимом или поясняется через это прилагательное¹⁶: «Он потому и называл неравенство неопределенной двоицей, что ничто само по себе — ни превосходящее, ни превосходимое — не является определенным, но остается неопределенным и беспредельным (*ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον*)»¹⁷, или в весьма поэтическом контексте: «Действительно, больше и меньше, чередуясь ритмически, то напрягаясь, то ослабевая, не прекращают движение в направлении неопределенности беспредельного (*ἐπὶ τὸ τῆς ἀπειρίας ἀόριστον*)»¹⁸. Такая формулировка стилистически напоминает формулировку

¹⁵ Νῦν δ' οἱ γε πολλοὶ μέχρι τινὸς ἐλθόντες καταπαύονται, καθά περ καὶ οἱ τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστον δυνάδα ποιοῦντες· τοὺς γὰρ ἀριθμοὺς γεννήσαντες καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ σώματα σχεδὸν τὰλλα παραλείπουσιν πλὴν ὅσον ἐφαπτόμενοι καὶ τοσοῦτο μόνον δηλοῦντες, ὅτι τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ἀόριστου δυνάδος, οἷον τόπος καὶ κενὸν καὶ ἄπειρον, τὰ δ' ἀπὸ ἀριθμῶν καὶ τοῦ ἑνός, οἷον ψυχὴ καὶ ἄλλ' ἅττα· χρόνον δ' ἅμα καὶ οὐρανὸν καὶ ἕτερα δὴ πλείω, τοῦ δ' οὐρανοῦ περὶ καὶ τῶν λοιπῶν οὐδεμίαν ἐτι ποιοῦνται μινεῖαν· ὥσαύτως δ' οἱ περὶ Σπεύσιππον, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθεὶς πλὴν Ξενοκράτης· οὗτος γὰρ ἅπαντά πως περιτίθησιν περὶ τὸν κόσμον, ὁμοίως αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ μαθηματικὰ καὶ ἐπὶ δὴ τὰ θεῖα. (Перевод наш. — Е.А. по изданию: Heinze R. Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1892. S. 169).

¹⁶ По крайней мере дважды это прилагательное употреблено в субстантивированной форме *τὸ ἄπειρον* (Alex. Aphr. Apud Simp. In Ph. 454. 19–455. 14).

¹⁷ *Аристотель*. О благе / Пер. Е. Алымовой // Платоновские исследования. Вып. V/2. С. 15.

¹⁸ Там же. С. 17.

фрагмента Анаксимандра, восходящую к Симпликию же¹⁹. И еще: «Он [sc. Платон в лекции «О благе», о которой рассказывал Аристотель (Sic!)] утверждал, что двоица — это природа беспредельного (τοῦ ἀπείρου φύσιν)»²⁰. Беспредельное — τὸ ἄπειρον — термин из лексикона перипатетиков²¹. Вероятно, и Александр, и Симпликий используют его для пояснения τὸ ὀρίστον, ἢ ὀρίστος δυνάς, имея в виду все возможные коннотации τὸ ἄπειρον: то, границ чего нельзя достичь, и, стало быть, то, опыта чего мы не можем иметь в силу того, что оно никак не может быть ограничено. *Неопределенным* в смысле «лишенным определения и определенности» в философском языке Аристотеля выступает *материя* — ὕλη. В IV книге «Физики», написанной между 355 и 347 гг., есть знаменитое место, к которому апеллируют все, как сторонники *неписаного учения*, так и его критики (Ph. 209b1–16), Аристотель отождествляет ἡ ὕλη и τὸ ὀρίστον²² и там же утверждает, что в устных лекциях Платон иначе трактует восприимлющее, но как бы то ни было, *хору* и *топос* отождествляет, с чем Аристотель, очевидно, не соглашается.

Платон никогда не употреблял ὕλη в смысле материи. Существует предположение²³, что впервые слово ὕλη терминологически было употреблено Спевсиппом и Ксенократом. Впрочем, прочных текстологических оснований для такой гипотезы нет. Поиски *protos heurètes* заставляют вступить на зыбкую почву предположений. Все же выскажем то, которое представляется нам наиболее вероятным. Дискуссии в Академии к шестидесятым годам IV века, видимо, привели к неизбежности полагания второго необходимого начала, иного по отношению к единому. Платон ответил на это космогоническим мифом, представленным в «Тимее», где процесс созидания космоса представлен *техническим* языком, где создатель-демиург действует как строитель. Это сочинение оказало влияние как на Спевсиппа и Ксенократа, так и на Аристотеля. Только дальнейшие выводы воспоследовали разные. Спевсипп и Ксенократ, демифологизируя платоновскую историю, стали говорить о ἓν — μέγα καὶ μικρόν или ἓν — πᾶς, оставаясь при этом ближе к позиции Учителя. Выводы Аристотеля были более

¹⁹ DK B 1 // Die Fragmente der Vorsokratiker: In 2 Bde. / Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 5. Aufl. herausgegeben von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934. Bd. 1. S. 89.

²⁰ Там же. С. 18. Кроме приведенных мест, см.: *Simp.* in Ph. 453.25 – 454.19 (*Аристотель*. О благе / Перевод Е. Алымовой // Платоновские исследования. Вып. V (2016 / 2). С. 19).

²¹ *Лебедев А.В.* ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. 1978. №1. С. 39–54; № 2. С. 43–58.

²² *Aristotelis Physica* / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1950. P. 209b 9.

²³ *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague: M. Nijhoff, 1960. P. 122.

радикальными. В смысле языка Аристотель, отталкиваясь от модели демиург-строитель, стал употреблять слово ὕλη как термин *per analogiam*²⁴. Таким образом, можно представить три версии истории легитимации ὕλη как философского термина: 1) Спевсипп, Ксенократ и Аристотель заимствуют этот термин из школьной традиции (что маловероятно, иначе мы обнаружили бы его в текстах Платона); 2) Спевсипп и Ксенократ первыми употребляют слово *лес* как термин, Аристотель заимствует; и 3) Аристотель первым вводит это слово как термин в философский дискурс. Третья гипотеза представляется самой правдоподобной²⁵. На самом деле вопрос не столько в том, кто первым употребил, а сколько — для какого понятия о материи. Материя как ὕλη органично согласуется с аристотелевским пониманием материи как одной из причин. *Лес* в качестве философского термина встречается уже в самых ранних сочинениях Аристотеля. X книга *Метафизики*, которая по всей вероятности была написана между 355 и 347 гг., дает возможность проследить, каким образом Аристотель уточняет свое понимание материи, отличая его от принятого в Академии.

Заслуживает внимания одно свидетельство Симпликия (in De An. 28. 7–9)²⁶, согласно которому, аристотелевское сочинение «О философии» (написанное, очевидно, в первой половине пятидесятих годов IV века в то же время, если следовать датировке И. Дюринга, что и «О Благее») теперь (во времена Симпликия?) называется «О Благее». А поводом к написанию этого сочинения, все по тому же свидетельству Симпликия, послужила записанная им лекция Платона. Можно не без основания предположить, что Аристотель, побужденный к этому платоновской лекцией «О Благее», выступил со своего рода ответом и, вероятно, с ответом на так и не написанный Платоном диалог «Философ»²⁷, где предложил свое понимание того, что есть дело философа. Напомним, что и сочинение «Метафизика» Λ, трактующее о причинах и Неподвижном Перводвигателе, появилось в

²⁴ Надо заметить, излюбленный аристотелевский прием.

²⁵ Happ H. Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971. S. 275; Skemp J.B. ΥΛΗ and ΥΠΟΔΟΧΗ // Aristotle and Plato in the Mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957 / Ed. by I. Düring and G.E.L. Owen. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia. XI). Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960. P. 201–212.

²⁶ *Aristotelis Peri tagathou*. P. 113. Vide: *Aristotelis Fragmenta Selecta / Recognovit brevique adnotatione instruxit* W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1955. P. 79. Заслуживает внимания потому, что Симпликий ретранслирует перипатетическую традицию.

²⁷ Заметим, что авторы этой статьи скептически относятся к тому, что Платон имел серьезные намерения написать текст, который завершал бы трилогию *Тезет*, *Софист*, *Политик*. Но об этом в другом месте.

это же время. Если «О философии» рассматривать как аристотелевский вариант сочинения, посвященного тому, как надо понимать благо, то, с одной стороны, перед нами ответ на платоновскую лекцию, а с другой — повод для дальнейших академических дискуссий, одним из результатов которых стал платоновский «Филеб».

Подводя итоги, выдвинем следующую гипотезу. Так как единственной письменной фиксацией платоновской лекции о Благе является одноименный текст, закрепленный за Аристотелем, этот текст, в свою очередь, восстановлен на основании поздних свидетельств, самые авторитетные и надежные из которых принадлежат представителям перипатетической традиции — Александру Афродисийскому и Симпликию, мы, с одной стороны, предполагаем влияние философского языка перипатетиков на комментируемый источник, с другой — допускаем (и эту версию считаем наиболее вероятной), что среди аристотелевских текстов действительно была запись платоновской лекции о Благе, но не просто дословный конспект, а реферат с элементами комментария. Аристотель уже тогда, во время фиксации этой лекции, видимо, пытался привести в некоторое соответствие платоновское (принятое в Академии?) понимание второго необходимого начала — материи — с тем, как он сам понимал это начало (ведь материя, выраженная в термине *ἀόριστος δυνάς*, отличается от материи, выраженной термином *ὑλη*: второй необходимый принцип, как его понимали коллеги-академики, Аристотель называет *ἀόριστος δυνάς*). Далее, даже если во время составления этого реферата у самого Аристотеля еще не сложилось сколько-нибудь артикулированное и терминологически закрепленное понимание материи, ясно, что платоновское и академическое истолкование материи не представлялось ему удовлетворительным. Содержание платоновской лекции, которое он, очевидно, пытался выразить своим собственным языком, в результате чего им был написан текст «О Благе», служило основанием для четкой артикуляции его собственной позиции. Вероятно, со временем необходимость в сохранении этого текста отпала.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алымова Е., Караваева С.* Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения // Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М-СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 24–46.
- Аристотель. О Благе / пер. Е. Алымовой // Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М-СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 11–24.

- Доватур А.И.* Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии. М.: Наука, 1966. С. 137–144.
- Лебедев А.В.* ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // ВДИ. 1978. №1. С. 39–54; №2. С. 43–58.
- Шичалин Ю.А.* Поздний Платон и Аристотель (постановка вопроса) // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991. С. 81–84.
- Aristotelis Peri tagathou* // *Aristotelis Fragmenta Selecta / Recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross.* Oxford: Oxford University Press, 1955. P. 111–120.
- Aristotelis Physica* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross.* Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Aristotelis Metaphysica* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger.* Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.
- Die Fragmente der Vorsokratiker: In 2 Bde. / Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 5. Aufl. herausgegeben von W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1934. Bd. 1.
- Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Carl Winter Universitäts Verlag, 1960.
- Geiser K.* Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett, 1963
- Happ H.* Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971.
- Heinze R.* Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1892.
- Krämer H.-J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959
- Platonis Rempubicam* / *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit S.R. Slings.* Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague: M. Nijhoff, 1960.
- Skemp J.B.* ὙΛΗ and ὙΠΟΔΟΧΗ // Aristotle and Plato in the Mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957 / Ed. by I. Düring and G.E.L. Owen. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia. XI). Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960. P. 201–212.

А.В. ТИХОНОВ

СТЕПЕНЬ ПЛАТОНИЗМА У АРИСТОТЕЛЯ

ВОПРОС О ДОБРОДЕТЕЛИ И БОГОПОДОБИИ

О практической части философии Аристотеля

Сначала я предлагаю зафиксировать два известных положения. Во-первых, следует не упускать из виду то, что этические взгляды Аристотеля, если говорить в общем плане, противоположны тому, что принято считать этическим учением Сократа. Как известно, сократическая позиция заключена в том, что если человек не знает, что есть добро, то он не является добродетельным; недобродетельное поведение есть результат незнания. Аристотель же достаточно ясно формулирует идею о том, что от того, что человек обладает знанием, что такое добро, он не становится добродетельным. Само по себе знание о том, что такое то или иное нравственное качество, знание его определения, не делает того или иного человека носителем этого качества. Принятие позиции Сократа (для которого знание добродетели является самой добродетелью) приводит, по Аристотелю, к допущению того, что человек не может нести ответственности за свои поступки. Вместо поиска ответа на вопрос Сократа: что есть добродетель, гораздо важнее знать, что именно означает — быть добродетельным, как возможно обладание добродетелью, как она реализовывается в жизни человека. Этическое знание, по Аристотелю, является знанием о том, как приобрести добродетель, как воспитать нравственные качества в человеке; реализации этих целей на индивидуальном уровне способствуют природные задатки и волевые усилия человека, а в обществе — законы.

Во-вторых, давайте коротко сформулируем самые общие представления Аристотеля о человеке в этико-политическом аспекте. Смысловой стороной деятельности нравственного человека, согласно «Никомаховой этике», является исполнение дела «сообразно присущей ему добродетели» (EN I 1098a15), а образцом нравственного поступка является «деятельность души сообразно добродетели» (EN I 1098a15)¹. Провозглашается безусловность блага, определяющая поступки людей, прямая связь блага с челове-

¹ Здесь и в других случаях, не отмеченных специально, я использую перевод «Никомаховой этики» Н.В. Брагинской.

ческим счастьем, следовательно, с наслаждением («чувством удовольствия»). Все это плохо стыкуется, конечно, с христианскими этическими догматами что и образует в дальнейшем философско-мировоззренческую дилемму, по-разному решаемую в истории западной философии. Так, например, Фома Аквинский в «Сумме теологии» разрешает данное противоречие между Аристотелем и Священным Писанием с помощью идеи о «взаимообратимости» блага и бытия: если какой-то вещи или поступку не хватает чего-то до реализации «полноты его существования», то эта нехватка является злом, а добром тогда является полноценное существование вещи или полноценный поступок.

«Самодостаточность» человека в общественной жизни, по Аристотелю, является этическим понятием; сама по себе «самодостаточность» есть характеристика блага, имеющая универсальное значение как для метафизических взглядов Аристотеля, так и для его этических и политических идей. Жизнь, ориентированная на «благо», «самодостаточна», и в этико-политическом аспекте философии Аристотеля такая жизнь имеет следующий вид: «понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе [существо] общественное» (EN I 1097b10).

Человек в социально-политическом учении Аристотеля не существует вне государства, «благом» выступает «жизнь сообща», и Аристотель достаточно часто говорит об этом в своих текстах. По его мысли, жизнь, ориентированная на благо, является высшей ценностью: «добродетель», «благо» и сама общественная жизнь выступают у Аристотеля в едином смысловом комплексе: «наилучшее государство есть вместе с тем государство счастливое и благоденствующее, а благоденствовать невозможно тем, кто не совершает прекрасных поступков; никакого прекрасного деяния ни человек, ни государство не могут совершить, не имея добродетели и разума» (Pol VII 1323b40). Понятие «благо» является связующим звеном между онтологическими и политическими взглядами Аристотеля. Как и в любой классической философской системе, практическая часть всего его учения является следствием или продолжением теоретических (онтологических, метафизических) установок.

Итак, в практической части философии Аристотеля «благом» выступает «жизнь сообща»: «Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли» (EN I 1170b10); и далее: «Государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что чело-

век по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» (Pol I 1253a). Термин «сверхчеловек» бросается в глаза в связи с тем, что вызывает ассоциацию с иным его употреблением, давно ставшим обыденно-традиционным, но до сих пор вызывающим и восхищение, и критику². Но у Аристотеля стоит κρείττων ἄνθρωπος («более сильный человек»), что не несет никаких смыслов, относящихся к идеям Ницше об аристократизме, благородстве и надежде на будущее человечества.

Связь аристотелевской онтологии, этики и политических взглядов выражается также и в том, что для него, как показано в «Политике», вся совокупность проблем, касающихся определения добропорядочного гражданина, вопроса о «наилучшем государственном устройстве», связана с общим вопросом о «добродетели». Надо добавить, что при сопоставлении его взглядов с позиций Платона, обнаруживается, что несмотря на то, что у Платона разность элементов, из которых состоит государство, лежащая в основе различия «добродетели всех граждан», объясняется разностью содержания души человека, в которой есть и «разум», и «страсти», Аристотель в своем учении о государстве все же повторяет в общем виде мысль Платона об онтологическом тождестве человека и государства, и центральным понятием этического учения Аристотеля, как и Платона, является «благо».

В «Никомаховой этике» Аристотель не только предлагает свой этический идеал, он также говорит о характеристиках мудрого человека. Для Аристотеля достижение мудрости имеет два аспекта: мудрым человека делает обладание фактическим знанием о вещах, а также — знанием о самом ценном, то есть о благе. И с точки зрения Аристотеля, древние философы имеют только фактическое, научное знание, то есть, он считает, что самое ценное знание для человека Анаксагором, например, упущено. Сходным образом полагает Платон: в самом ценном для философа и самом сложном вопросе о принципах и основах функционирования бытия, ответ на который выводит человека на уровень умозрительно постигаемого, Анаксагор оставляет пробел. Разнообразие сущего, его смешанный характер, не могут быть объяснены простым высказыванием: «всему причина — Ум» (Phaedo, 97c). Если бы сущее было таким, как учит Анаксагор, то противоположности бы не переходили из одной в другую, и не было бы никакого развития, и все бы стало однородным (Phaedo, 72b-d).

² Одним из самых ярких примеров критики учения Ницше о сверхчеловеке, как известно, является его оценка В. Соловьева, данная им в предисловии к первому изданию «Оправдания добра».

Отношение Аристотеля к Платону

В истории философии как дисциплине существует множество вопросов, не имеющих однозначного ответа и решения. Одним из таких вопросов является вопрос об общей природе философии Аристотеля: насколько ее энциклопедический характер и ее стремление к эмпиризму соответствуют учению Платона? Оставляет ли критика Платона, проводимая Аристотелем, возможность говорить о платоническом характере его философии? Справедливо ли считать весь корпус сочинений Аристотеля результатом его стремления уйти от влияния учения Платона?

С древних времен мы имеем разные ответы на этот вопрос. Гегель считает Аристотеля спекулятивным философом: обращаясь в своем учении к «существующему», всю силу своей спекуляции Аристотель посвящает изучению одних частных вещей, свойственных «существующему», выступая таким образом, можно сказать, как философ-позитивист. Аристотель, как говорят, все время вглядывается в существующее, и каждый шаг, каждую деталь называет. В этом смысле, по Гегелю, он отличается от Платона. Но отличаться, по Гегелю, целиком невозможно, поэтому философия Аристотеля, его частности, пропитаны «идеями бога», и в этом смысле он платоник, то есть, по Гегелю, — философ.

Обзор философии предшественников, проводимый Аристотелем, его так называемая «история философии» является произведением его онтологии, такая история философии не обладает отвлечённым представлением учений. Любой анализ предполагает проблематику, затрагивающую уже учение самого анализирующего; а это значит, что история философии (как обзор положений) уже уступает место философской разработке какой-либо проблемы, где мнения предшественников необходимы для подкрепления своих взглядов. Аристотелевский анализ выступает не для обозрения мнений, а для решения тех задач, которые он себе ставит.

Как говорит Аристотель в «Большой этике», Пифагор является первым философом, который занялся вопросом «добродетели». Смешение чисел и добродетели не решают вопроса, а Платон не ошибся только в вопросе разделения добродетелей на виды. В остальных существенных вещах, касательно добродетели, Платон критикуется Аристотелем по тем же параметрам и из тех же установок, что присутствуют в трактатах «Метафизика» и «О душе».

Критикуя учение Платона, Аристотель, со своей позиции, выделяет из него самое главное. Аристотель говорит о том, что Платону известна необходимость мысли о «сущности», но содержание в это слово он вкладывает неверное. Используя слово «причастность» по отношению к связи отдельных вещей и идей, Платон ничего не объясняет об устройстве бытия, о его составе, поскольку его «идеи» слишком абстрактны, а сама «причастность» не ясна. Между тем такое объяснение логически необходимо. Так

же логически необходимо следует из положений Платона, что эйдосы должны существовать «и для отрицаний», о чём Платон не говорил; кроме того, Аристотель замечает и то, что если можно что-то мыслить при его «исчезновении», то тогда для каждой исчезающей вещи должен быть «свой особый эйдос». Аристотель показывает внутреннюю противоречивость системы Платона, чтобы огласить её невозможность охватить полностью и неискажённо природу «начала». По мнению Аристотеля, одним из существенных доводов в пользу этого является то, что в философии Платона главным являются «идеи», содержание которых неясно. Платон теряет саму суть дела, уделяя большое внимание названиям, описаниям идей, чем их действительному содержанию. Получается, что ценность философии Платона ограничивается строгими характеристиками бытия, нацеленными на освещение его сущности; но о самой сущности Платон ясно не говорит. Если говорить о платоновской идее как о прообразе вещи, то в идее мало что есть от образа вещи к ней принадлежащей.

С точки зрения Аристотеля «идеи» более похожи на искусственные конструкции, чем на такие понятия, которые открывают сущность, выражают природу сущности. Смысловая универсальность «идеи» предполагает ее связь с окружающей действительностью, но этого нет в философии Платона. Аристотелю представляется неясным объединение трансцендентной «чистоты» эйдоса с его отношением к материальному миру. Платон не отвечает на вопрос: каким образом вещи мира связаны с идеями? Если рассматривать «идею» как число, то это тоже ничего не дает для постижения вещей, поскольку «числовые соотношения», даже принятые в качестве основания, будут более информативны, чем просто числа. Числа, взятые в качестве сущностей (а в таком случае они могут быть только «однородными» себе) сами по себе неотличимы, что делает невозможным ответ на вопрос о многообразии материального мира и ставит проблему допущения существования «промежуточных» чисел. Но в этом случае опять возникает ряд вопросов, связанных с определением их природы и происхождения, а Платон об этом ничего не говорит. «Эйдосы», описанные Платоном, и числа ведут себя по-разному, существуют разными способами.

Причинами у Платона выступают «идеи», считает Аристотель. Обоснование идей в качестве причин, с точки зрения Аристотеля, необоснованно и противоречиво, поскольку Платон точно не смог оговорить условия правильного понимания идей: Аристотель считает, что в учении Платона нет точного знания об области применения идей, к чему они относятся, что обобщают и т.д.

По Аристотелю, для философа есть необходимость говорить о началах, о сущностях, и о вещах. Но в философии Платона не ясен статус «промежуточности» между сущностями в чистом виде и единичными вещами, на котором как на существенном для понимания «идей» настаивает

Платон. Аристотель ставит вопросы: в чем разница между «идеями» и «сущностью»? Какой смысл вводить вообще «идеи»?

Аристотель применяет числовой ряд к онтологии Платона, поднимая тем самым в его учении множество затруднений и логических противоречий. Числом 1 является начало; все другие числа представляют вторичное по отношению к единице, то есть — материальный мир. Самой же единицей, как составной частью любого числа, является эйдос. Главные противоречия бросаются сами в глаза: начало есть общий род для всего производного от него, но оно получается таким же производным; далее, эйдос становится тождественен началу, и в то же время эйдос охватывает весь материальный мир, значит, всё есть эйдос и все есть начало. Непонятно также и отличие других чисел между собой, следующих за единицей, и так далее. Помимо множества других аргументов, Аристотель также обращается к теме движения, которая не имеет адекватного объяснения при принятии идей в качестве онтологических оснований. Также, по Аристотелю, изучать природу вещей нельзя без представления о материи, платоновское представление о материи отсылает более к ее свойствам, чем к ее существу. Для Аристотеля проблема места, занимаемого тем или иным телом, решается следующим образом: «место есть нечто вроде сосуда» (Phys. IV 209b25). Месту придается некоторая бытийная самостоятельность, место не есть материя и не есть форма, а в учении Платона мы, по его мнению, сталкиваемся с противоречием. Платон, как указывает Аристотель, настаивает на том, что идеи и числа не занимают никакого места; но вместе с тем, однако, судя по диалогу Платона «Тимей», они его имеют, поскольку там место «сопричастно» материи, и «большому» и «малому», то есть числовым соотношениям.

Но на критику Платона, проводимую Аристотелем, можно посмотреть и по-другому. Есть такое мнение, что умение жить, практические вопросы были доступны ранним философам, но анализ теоретизирования в собственном смысле доступен только Аристотелю, поскольку именно он раскрыл познавательные способности души. «Получается, что Аристотель истолковывает платоновское разграничение души на рассчитывающую, яростную и воделеющую части как разграничение души исключительно в контексте практики. Аристотель вообще не находит в платоновском разграничении души теоретического разума (как он сам его понимает). Значительно и то, что Аристотель оставляет за практическим разумом «благо», о котором так много писал Платон. Приведенные соображения и порождают предположение, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума; сам же он наряду с практическим вводит и теоретический разум»³. Единственное, что

³ Орлов Е.В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Ра-

здесь следует добавить, раз в этом высказывании используются обозначения разделов философии И. Канта, что для самого Канта понятие «практического разума» выступает более широким, чем разум теоретический.

Есть исследовательские позиции, которые объединяют по тем или иным параметрам учения двух великих философов. Ллойд Джерсон указывает на существенную платоническую черту философии Аристотеля: это вера в то, что умопостигаемое существует само по себе⁴. Это убеждение объединяет всех платоников, и в этом смысле Аристотель — платоник.

Давайте обратимся к работе второго по величине представителя английского идеализма Томаса Грина «Философия Аристотеля»⁵. Грин отмечает тот факт, что обычно считается, что философское учение Платона идеалистическое, в противовес эмпирической философии Аристотеля, но при тщательном изучении оказывается, что все обстоит не так просто. Философия Платона и философия Аристотеля принадлежат одному общему полю, они объединены одним «организмом». Суть их учения выражается в том, что «реальность есть интеллигибельное, а интеллигибельное есть реальность». Метод «деления» Платона является, по существу, учением Аристотеля о силлогизме, считает Грин. Отвечая на вопросы Сократа, Платон и Аристотель тем самым объединяются, поскольку эти вопросы — общие для всей античной философии, и они лежат в основе этической проблематики позднейших учений. Т. Грин считает, что эти вопросы объединяются в одном: «какова природа познающей мысли?». Правда, Грин обвиняет античную мысль в стремлении к универсализации и в том, что она оперирует обобщениями, именами, а не реальными отношениями между частями опыта. И если продолжать так рассматривать реальность, то мы придем к тому, что у нее вообще не будет никаких качеств, и о ней вообще нечего будет сказать. Мысленную идеальную надстройку над чувственными вещами, свойственную платонизму, Аристотель исправляет, придавая ей более ясный и адекватный вид, соединяя вещи и формы, говоря о субстрате, и форме, и качествах. Платоновские идеи у Аристотеля приобрели качества, индивидуальный облик. Обращение к вопросу отношения Аристотеля к Платону и сравнение по некоторым параметрам их учений будет далее, когда речь пойдет о вопросе богоподобия.

ционализм и иррационализм в античной философии / Под ред. В.Н. Карповича. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. — с. 247.

⁴ *Gerson L.P.* The Concept in Platonism // *Traditions of Platonism* / Ed. by J.J. Cleary. Cornwall: Ashgate, 1999. P. 65–80.

⁵ *Green T.* The Philosophy of Aristotle // *Works of Thomas Hill Green. Volume 3: Miscellanies and Memoirs* / Ed. by R.L. Nettleship. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 46–91.

Богopodobие

Нравственная проблематика «Никомаховой этики» и «Большой этики» перекликается, многие рассуждения идентичны. По Аристотелю, быть добродетельным означает, в первую очередь, «быть достойным человеком» (ММ I 1181b24). Аристотель учит, что к добродетели следует стремиться, и добродетель бывает разная, и эта разность объясняется не только принадлежностью добродетели к разуму или практике: еще есть «воздержность», а есть — «некая сверхчеловеческая добродетель» (EN VII 1114a15)⁶. Добродетель, относящаяся и к разуму, и к чувствам, есть «воздержность», поскольку разум и чувства направлены на разные объекты, и между ними в этом отношении есть некоторый разлад. Значит, у Аристотеля добродетель связана с познавательными началами человека, что сигнализирует об античных корнях проблемы соотношения воли и разума. Ведь и у Платона, как отмечает большое количество интерпретаторов его учения разных эпох, этическая и познавательная проблематика слиты; Платон, например, пишет: «однако нельзя ценить человека больше чем истину» (Rep. X 595c3-4).

Вопросы богоподобия и богоравности являются античными вопросами, вопросами, свойственными греческой культуре и философии, вопросами, связанными с понятием добродетели и с достойным поведением. Быть героем-богочеловеком означало быть добродетельным, и это обстоятельство прочно укрепились в оценках древнегреческой культуры. В «Государстве» Платона добродетель человека являлась добродетелью его души, а вопрос об условиях ее добродетельности выводил читателя диалога на вопросы «беспредпосылочного начала», а также таких тем, которые принято считать «онтологическими». В начале Седьмой книги «Никомаховой этики» Аристотель приводит мнение, согласно которому переизбыток добродетели приводит человека к божественному состоянию, в котором будет уже актуальна «сверхчеловеческая добродетель», превышающая добродетель человеческую. Считает ли Аристотель на самом деле, что человек может действительно стать богоподобным, преобразиться? В физических трактатах боги Олимпа, конечно, отстранены от космологических процессов, Зевс подчинен необходимости (Phys. II 198b15), боги чаще всего упоминаются в качестве именовании звезд, а настоящий бог есть «первое движущее и причина движения» (De Gen. et Corr. II 334a5).

Говоря о позиции Платона в данном вопросе, можно сказать, что здесь ситуация одновременно и более легка и более сложна, по сравнению с Аристотелем. В «Федоне» «в род богов не позволено перейти никому, кто

⁶ Здесь и далее приводится перевод Седьмой книги «Никомаховой этики» М.А. Солоповой.

не был философом и не очистился до конца» (Phaedo 32c); «все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние» (Rep. VI 496c); есть и другие известные высказывания Платона о роли и значении философии в процессе движения человека к благу, «занебесной области», с которыми Платон и связывает божественность человека. Конечно, философ не превращается в героя мифа, зато философ, постигая идеи, занимающие в его учении как раз место посредника между божественным и человеческим, сам воплощает идею в видимом мире (идею любви, например, как Платон представил в «Пире»), либо «решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою» (Phaedo 65d), либо руководит государством, следя за соблюдением бытийных правил и воспроизведения подобия космическим началам. Варианты, предложенные Платоном, разнятся в зависимости от хронологии написания диалогов; в интерпретации они разнятся традициями чтения и понимания Платона. Конечно, без философии, по Платону, говорить о добродетели невозможно. Только философ понимает ее значение, и эту ситуацию, расширяя ее смысл до самого универсального значения, потом повторяет Гегель в «Энциклопедии философских наук», рассуждая о существе, предмете и роли философии.

Как говорит сам Аристотель, быть богоподобным, это большая редкость, но эта редкость какого свойства? Аристотель говорит, что богоподобие противоположно звероподобию. Раз следует избегать звероподобия, которое «находится за границами понятия о зле» (EN VII 1148b15), то следует ли избегать богоподобия, переизбытка добродетели, которое, значит, выходит за границы понятия о добре?

Проявления звероподобия родственно порочности, испорченности, безумным поступкам, но отлично от этого всего тем, что тут нечему портиться — у зверей нет «лучшего в душе», зверь существует так, как он существует. И звероподобие, поэтому, как мне кажется, наполовину выведено Аристотелем из этической проблематики: здесь актуальными будут оценки последствий звериного поступка, а не его мотивов. И это будет также справедливо и для богоподобия и богоподобных поступков.

Феохарий Кессиди в предисловии к этическим сочинениям Аристотеля в «Философском наследии» указывает, что Аристотель создает такое этическое учение, которое, ориентируясь на благо и добродетель, одновременно «реалистично» (то есть оно обращается к непосредственной жизни), и при этом в нем есть ориентировка на «идеал»; только идеал этот не экзотического свойства. То есть, по Аристотелю, нельзя сказать: дайте мне больше добродетели, чем больше — тем лучше; нельзя требовать приближения к божественному любыми способами.

Но Аристотель утверждает в Десятой книге «Никомаховой этики», что человеческий разум несет в себе характеристики τὸ Θεῖον. Это значит, что у человека есть путь к божественному, но проходит он не через одержимость, а через разум. Разум есть идеал для нравственных стремлений человека: надо стараться жить в теоретическом (т.е. в созерцательном) мышлении. Интеллект, философский анализ — вот ориентир этики, а не «божественная одержимость», сверхчеловеческий акт озарения, граничащий с безумием.

Эта позиция близка платоновскому выводу из диалога «Ион» (что косвенно подтверждает версию о позднем происхождении этого диалога), где Платон говорит о божественной связи, или «одержимости». То есть, рапсод (или любой человек, который объявляет себя знатоком того или иного дела) — «одержим», он судит о поэзии, исходя из собственной связи с самим поэтом, обеспеченной богами. Но что ценного дают слова, порожденные такой связью? Согласно Платону, такие слова, в принципе, ничего не дают⁷. «Одержимый» будет хуже оценивать речь, чем тот, кому известны детали эмпирического свойства, эту речь наполняющие (или хуже оценивать поэзию Гомера, как это показано в «Ионе»). Возничий, врач, рыболов — вот кто является судьями, насколько хороша речь, касающаяся колесниц, здоровья, рыбалки.

И так происходит в любом деле, так происходит не только с Гомером и поэзией. Существуют два разных «искусства»: быть «одержимым» (то есть, опираться на обобщенное, эмоциональное, мистическое знание) и иметь какое-либо конкретное знание. И Платоном критикуется любая попытка носителя общего (а по сути — пустого знания) доказать свою значимость и убедить других в том, что ему подвластны все частные знания. Значит, и рапсод в «Ионе», несмотря на высокую самооценку своего искусства (и любой, кто подобно рапсоду будет оценивать речь собеседника), не будет полезен, он будет не выразителем истины, а «одержимым», и поэтому он не должен объявлять себя знатоком.

Итак, найденный у Платона и Аристотеля общий сюжет критики не-философского отношения к божественному заново отправляет меня к исследованию взаимоотношений двух великих философов. Ведь Аристотель исходит из идеи единства природ самого процесса философствования и того, что является предметом этого процесса; рассуждения о начале несут в себе природу начала: «божественной была бы вся наука о божественном» (Met. I, 983a5). Это обстоятельство объединяет философию Аристотеля с философией Платона и с платонизмом в целом.

⁷ «Целое воспринимается действительно как таковое лишь при условии разработанности всех его частей», как говорит Гегель в своих размышлениях о преподавании философии, что свидетельствует и о его платонической позиции (Гегель. О преподавании философии в университетах. С. 421).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель. Никомахова этика* / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель. Сочинения* в 4-х тт. Т.4. М.: Мысль, 1983. С. 53–295.
- Аристотель. Никомаховой этики книга седьмая: О воздержности, невоздержности, а также об удовольствии* / Пер. М.А.Солоповой // *Историико-философский ежегодник*. 2002. М.: Наука, 2003. С. 72–102.
- Аристотель. Политика* / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель. Сочинения* в 4-х тт. Т.4. М.: Мысль, 1983. С. 375–645.
- Аристотель. Физика* / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель. Сочинения* в 4-х тт. Т.3. М.: Мысль, 1981. С. 61–262.
- Аристотель. О возникновении и уничтожении* / Пер. Т.А. Миллера // *Аристотель. Сочинения* в 4-х тт. Т.3. М.: Мысль, 1981. С. 379–441.
- Аристотель. Метафизика* / Пер. М.И. Иткина // *Аристотель. Сочинения* в 4-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1976. — С. 63–367.
- Платон. Федон* / Пер. С.П. Маркиша // *Платон. Собрание сочинений* в 4-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1994. С. 7–81.
- Платон. Государство* / Пер. А.Н. Егунова // *Платон. Собрание сочинений* в 4-х тт. Т.3. М.: Мысль, 1994. С. 79–421.
- Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в университетах* / Пер. с нем. Л.Ф. Копниной // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1.* М.: Мысль, 1972. С. 417–427.
- Орлов Е.В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии* / Под ред. В.Н. Карповича. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 240–320.
- Gerson L.P. The Concept in Platonism // Traditions of Platonism* / Ed. by J.J. Cleary. Cornwall: Ashgate, 1999. P. 65–80.
- Green T. The Philosophy of Aristotle // Works of Thomas Hill Green. Vol. 3: Miscellanies and Memoirs* / Ed. by R.L. Nettleship. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 46–91.

И.А. ЕРОХОВ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА АРИСТОТЕЛЯ

ТЕОРИЯ ГРАЖДАНСКОГО БЛАГОРАЗУМИЯ

Для мыслителей разных эпох философия Аристотеля была и остается источником множества смысловых стратегий. Но особым значением обладает его наследие в преломлении к политическим проблемам. Как мне кажется, аристотелевские этико-политические идеи не совпадают или даже в каком-то смысле противостоят основной логике его философии. Причина этого, конечно, не в противоречии аристотелевской мысли, а в феномене самих политических явлений. «Благодаря» дидактической догматике в нашем сознании сложился ригидный образ аристотелевского философского метода, который сводится к формальной или дедуктивной силлогистике. Однако в политических вопросах такое упрощение совершенно не очевидно.

Большая философия Метафизики, Аналитик, Категорий и др. сообщает нам, что знание само по себе уже является благом. Следовательно, как целое, оно предшествует любой из своих частей. Но политика — это деятельность по обустройству и совершенствованию полиса или как сформулирует, Аласдер Макинтайр, политика для Аристотеля — есть «практика с благами, внутренними по отношению к ней»¹. Значит, какими идеальными не были бы законы основателей городов, они неизбежно будут корректироваться и изменяться. Эти явления, собственно, и составляют *проблемное поле политической науки* Аристотеля.

Аристотелевское понимание политических процессов индуктивно. Политическая деятельность «наведена» на будущее и подчинена задачам сохранения и защиты полиса, потому что главная цель общежития, по Аристотелю, — это счастливая жизнь граждан города. В четвертой книге «Политики», Аристотель очерчивает *круг основных проблем*, которые необходимо прояснить политическому знанию.

Вначале необходимо понять, какое государственное устройство является наилучшим, каков его вид и идеальные свойства. Нужно представить

¹ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. С. 307.

политию так, как если бы мы могли позабыть о внешних угрозах и внутренних вызовах конкретному политическому режиму.

Затем, нужно изучить ограничения, которые накладывают на политику обстоятельства и среда. С учетом конкретных условий ученому необходимо сформировать представление об «относительно наилучшем устройстве». «Нужно подвергнуть рассмотрению то, как полис мог сначала возникнуть и каким образом, возникнув, он мог бы сохраниться на возможно более продолжительное время, имея в виду тот случай, когда, например, какое-либо государство вообще не пользуется ни наилучшим видом государственного устройства, не имея даже необходимых для него средств, ни даже возможным для него видом из числа существующих, а пользуется государственным устройством низшего качества» (*Аристотель*. Политика. IV, 2, 1288b 30).

Потом, необходимо прояснить, какой режим из множества неидеальных форм можно считать наиболее подходящим для конкретного полиса. «Следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах» (*Аристотель*. Политика. IV, 3, 1288b 35).

И наконец, необходимо понять, что делать для улучшения государства. Эта «задача не менее сложная, чем с самого начала установить его, подобно тому, как что-либо переучивать бывает не легче, чем учить сначала» (*Аристотель*, Политика IV, 4, 1289a 5).

У данных формулировок (задач политизации) множество импликаций, но в контексте статьи главное соображение состоит в том, что политика для Аристотеля контекстуальна и эмпирична, а политический метод с необходимостью следует за практическим опытом. То есть нет никаких априорных гарантий (условий) гражданского счастья, но есть только цель деятельности и вариативное пространство политических взаимодействий.

Государственное благо — это справедливость (*Аристотель*, Политика III, 1, 1284a 15). Как синтез гражданских отношений в полисе, справедливость достигается всякий раз уникальным способом. Все полисы отличаются друг от друга из-за различий в окружающих их условиях. И все же все города имеют и нечто общее — это благоразумие (*phronesis*) своих граждан², благодаря которому полисы смогли появиться и выстоять в жестком мире.

² Люк Болтански и Лоран Тевено считают, что «разрабатывая понятие фронеси-са (практической мудрости, благоразумия, рассудительности), Аристотель обращается не к платоновскому понятию фронесиса как созерцательного знания, а к доплатоновскому традиционному понятию расчетливой мудрости». См. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости. С. 235-236.

Фронесис, как благоразумная ответственность практичных горожан, — есть основной *предмет* изучения для политического знания. Благодаря предметному знанию аналитики получают возможность разобраться в формах правления и дать практическую оценку любому режиму с точки зрения главной цели политического общежития — счастья своих граждан. Политическое знание, по Аристотелю, — это по сути разумное (критическое) владение гражданской техникой. Искусство критически (*kritikē téchnē*) разбираться в тонкостях политических отношений людей. Люк Болтански и Лоран Тевено несколько упрощают понятие фронесиса говоря, что для Аристотеля фронесис — это даже не искусство или наука, но размышления над второстепенными обстоятельствами³ — неочевидными ситуациями жизни, теми над которыми нужно порассуждать.

Естественный разум не может априорно гарантировать идеальную пропорцию справедливости и гражданских благ, поскольку, и первое, и второе, — консистентно. «Ведь государство есть совокупность граждан» (*Аристотель*. Политика III, 1, 1274b 40), значит и знание о нем складывается из жизненного опыта, политических успехов и поражений. Сферы компетенций политического знания задаются множествами плохо предсказуемых частных и особенностей, которые следуют из разнообразия мнений и различий интересов. «Люди ведь преследуют свое собственное благо и уверены, что это и надо делать» (*Аристотель*, Никомахова этика VI, 9, 1142a 10). Поэтому там, где не хватает гарантий естественного разума, благоразумная рассудительность (*prudence*), имеющая дело с конкретными вещами, восполняет знание. В этом смысле политическая рассудительность сопоставима со справедливостью⁴.

Как мне представляется, здесь пролегает отчетливая смысловая граница между политическими сновками (*phronesis*) и философской мудростью (*sophia*). «Мудрость ведь не учит, отчего человек будет счастлив, ибо ничто становящееся не есть ее предмет (EN VI, 13, 1143b 20), а исключительным предназначением практического благоразумия — *фронесиса* — является практическое достижение человеческого счастья. «Понять удовольствие и страдание — задача для философствующего о государственных делах» (*Аристотель*, Никомахова этика VII, 12, 1152b 20).

Аристотель выстраивает гносеологию политического для изучения агрегата разнящихся интересов граждан, что органично встраивает в его политическую теорию неполноту, переменчивости и неопределенности. Ответы на гетерономные дисбалансы полиса дает не мудрость, а освоенная гражданами, политическая техника, как сумма сновок благоразумия,

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же.

То есть способность своевременно корректировать и адаптировать полис к проблемным ситуациям и практическим вызовам.

Если в отдельном случае естественный разум дает сбой, то, например, с помощью суда и законодательного собрания «провал естественного разума» купирует сам город. Поэтому гражданские добродетели кардинально отличаются от уникальных достоинств мудрецов (философов). Политика зиждется на гражданском множестве «склеенном» этическим общением граждан. У философов на первом месте стоит наблюдение вещей вечных, а от общения по поводу вещей политических (переменчивых) они предпочитают отстраняться.

По Аристотелю, политии нуждаются в усредняющем союзе граждан — в некоем ординарном множестве (гражданском). Всеобщая посредственность — это естественное условие равенства для большинства граждан. «На этом основании государства... устанавливают у себя остракизм: по видимому, стремясь ко всеобщему равенству, они подвергали остракизму и изгоняли на определенный срок тех, кто, как казалось, выдавался своим могуществом, опираясь либо на богатство, либо на обилие друзей, либо на какую-нибудь иную силу, имеющую значение в государстве... По той же самой причине аргонавты покинули Геракла: корабль Арго не пожелал везти его вместе с прочими пловцами, так как он намного превосходил их» (*Аристотель*, Политика III, 1, 1284a 15 20). Аристотель настойчиво повторяет свою мысль об ординарности гражданской массы несколько раз, чтобы быть понятым точно⁵. «Недаром же там, где дело идет о неоспоримом превосходстве, мысль об остракизме находит некое справедливое оправдание» (*Аристотель*, Политика III, 4, 1284b 15).

После подобных мыслей можно предположить обиду на афинских граждан, у ограниченного в правах метека Аристотеля, однако, это ложный путь. Вряд ли Аристотель хотел уязвить полноправных горожан, намекая на посредственные умственные и телесные способности большинства граждан. Скорее Аристотель искал непротиворечивый источник естественного равенства, как политического цемента для гражданской идентичности. Средние способности — это не этическая оценка, а скорее некая антропологическая константа, выполнявшая в политической концепции Аристотеля ту же функцию, что «природа человека» — в более поздних теориях общества и политики⁶.

⁵ Альтернативную точку зрения на проблему отношения Аристотеля к остракизму излагает Мишель Фуко. См. *Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими. С.61-63.*

⁶ Мне представляется любопытной мысль Зигмунта Баумана, об аристотелевской стратегии для анализа современной проблемы политического единства — через схожесть или различие. Бауман высказывает идею, берущую начало в «Поли-

Аристотелю было необходимо обосновать естественную склонность всех людей (греков, но не варваров) к долгосрочному гражданскому объединению на основе общей цели или политической доктрины⁷. Его коллективный субъект политики, говоря языком современной политнауки, строился на простом, а потому очень мощном природном свойстве, роднящем всех людей — общению, как свободному обмену практическими резонами между равными⁸. Граждане, по самой известной политической идее Аристотеля о «политическом животном», представляют собой стадо в наибольшей степени, чем самые стадные животные, поскольку «человек есть существо общественное». Однако «один только человек из всех живых существ одарен речью. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ» (*Аристотель*, Политика I, 11, 1253a 5-15). Получается, что природная склонность человека к общению не предшествует или детерминирует его политичность, а обнаруживает себя как синтез стратегий в жизненной практике. То есть склонность к общению — это всеобщая человеческая особенность благоразумного поведения и осмотрительной рассудительности в общественных поступках — некая деятельностная идентичность или схожесть практических подходов, но не естественная причина политики.

Для Аристотеля (многочисленное) множество граждан — это необходимое условие способности города самостоятельно исправлять ошибки отдельных его жителей. «Отдельный человек далек от совершенства» (*Аристотель*, Политика III, 7, 1281b 35). Граждане не безупречны, но большинство, способное к обмену мнениями, может корректировать несовершенства жителей полиса⁹.

С одной стороны, естественный разум ведет к установлению верховенства закона, но *с другой*, законы — результат деятельности «должностных лиц», так Аристотель называет политиков. Значит источником пру-

тике» Аристотеля о том, что есть единство, которое не является ни патристическим, ни националистическим, такое единство, которое является по своей сути плюралистическим. См. *Бауман* З. Текущая современность. С. 191.

⁷ Мишель Фуко обращает внимание своих читателей на доктринальный характер всей традиции аристотелизма и занижения значения примеров существования. См. *Фуко* М. Мужество истины. Управление собой и другими. С. 219.

⁸ Ханна Арендт считала, что Аристотель приписывает способность логоса, разумной речи, исключительно грекам — не варварам. См. *Арендт* Х. Жизнь ума. С. 130.

⁹ Мишель Фуко считал, что для Аристотеля не существует различия в оценке между властью большинства и меньшинства, когда мы пытаемся разобраться в том, в чьих интересах они правят. См. *Фуко* М. Мужество истины. Управление собой и другими. С. 59.

денциального (благоразумного) предвидения законов являются люди с их рассудительностью и политическим опытом, который, однако, состоит не в использовании своих наилучших природных качеств, но в способности с помощью власти направляться к всеобщей цели. Политика — это ответственное самоуправление — череда актов правления и подчинения¹⁰.

Очевидно, что для Аристотеля занятие политикой — это накопление опыта, который становится главным *объектом* его политического исследования. У людей без опыта нет знаний о политике, Аристотель называет неопытных — молодыми. «Причина этому в том, что рассудительность проявляется в частных случаях, с которыми знакомятся на опыте, а молодой человек не бывает опытен, ибо опытность дается за долгий срок». (*Аристотель*, Никомахова этика VI, 9, 1142a 15). Аристотель считает, что политическому благоразумию может научиться каждый желающий, но граждане просто обязаны учиться политике.

* * *

Аристотель радикальным образом переосмысливает политическую роль философа, наделяя ее социальной функцией научного наставника или независимого эксперта. Сейчас мы бы назвали данную социальную позицию — политологом или социологом. По замыслу Аристотеля, как пишет Пьер Адо, «деятельность философа в государстве должна ограничиваться развитием у политиков способности суждения, а те уже будут действовать через посредство законов, чтобы обеспечить нравственную добродетель граждан»¹¹. Сам Аристотель, «как все знали, был человеком науки и в политику не вмешивался»¹².

Если для Платона философ (философ-царь) — это краеугольный камень политической власти в «идеальном полисе»¹³, то для Аристотеля философы — это, прежде всего, эксперты-теоретики или советники и консультанты, которые наблюдают, изучают и сравнивают организационную механику различных политических режимов¹⁴.

¹⁰ Мишель Фуко назвал это аристотелевым принципом чередования в полициях. См. Там же. С. 61.

¹¹ Адо П. Что такое античная философия? С. 103.

¹² Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. С. 151.

¹³ Пьер Адо пишет, что для Платона достаточно быть философом, чтобы управлять государством. См. Адо П. Что такое античная философия? С. 90.

¹⁴ Диоген свидетельствует о 158 государственных устройствах городов, изученных Аристотелем (Диоген V, 1, 27). До нашего времени сохранилась лишь «Афинская полития».

Платон видит в философе наилучшего гражданина¹⁵. Именно гражданский статус позволяет безошибочно различать платоновскому Сократу философов и софистов. Философ — гражданин города, а софист всегда чужак и «мнимый учитель добродетели». Софисты интеллектуально не слабее философов, но они чужие в Афинах, потому их мысли бесполезны и даже вредны для гражданского блага полиса. Аристотель для афинян является метеком и вынужден свои интересы передоверять представителю из числа граждан полиса¹⁶. Статус метека не по душе Аристотелю. В рассуждениях о гражданине он говорит, что наилучший горожанин — тот, кто не передает свое политическое право другим¹⁷. «Гражданином в общем смысле является тот, кто причастен и к властвованию, и к подчинению. При наилучшем виде государственного устройства гражданином оказывается тот, кто способен и желает подчиняться и властвовать» (*Аристотель*, Политика III, 13, 1284a 5).

Получается, что в платоновской картине политического мира Аристотель — софист. То есть чужак, который вынужден передоверять свои знания полноправным гражданам. Он может учить и консультировать, но не может напрямую участвовать в жизни полиса. Однако Аристотель никогда не согласился бы с Платоном и более того в Политике он называет чужаком именно философа, который живет негосударственной жизнью (*Аристотель*, Политика VII, 3, 1324a 30). Как удачно подмечает Паоло Вирно, у Аристотеля любой мыслитель — иностранец¹⁸. В «Никомаховой этике» Аристотель объясняет политическую бесполезность философа отчужденностью его интересов от общего блага, поскольку «им и собственная польза неведома» (*Аристотель*, Никомахова этика VI, 7, 1141b 5).

Платоновский «идеальный полис» построен на жесткой сословной субординации. Переход из низшего сословия — от ремесленников или торговцев к стражам и далее, выше — к философам-царям, был для Платона неприемлем, потому и воспрещался законами его «идеального полиса». «Переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением» (*Платон*, Государство IV, 434c). По Аристотелю, наоборот, всему можно научиться с помощью знаний, а карьера политика — это результат только опыта.

¹⁵ Пьер Адо пишет, что в школе Платона философы готовились к тому, чтобы стать государственными мужами См. *Адо П.* Что такое античная философия? С. 103.

¹⁶ «Метеки... должны выбирать себе простата» (*Аристотель*. Политика. III, 4, 1275a 10).

¹⁷ Уилл Кимлика считает, что «Аристотель был одним из первых и наиболее влиятельных сторонников представления о внутренней ценности политического участия». См. *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение. С. 377.

¹⁸ Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. С. 34.

В платоновском изложении причин нравственной порчи и деградации государственных режимов от лучших к худшим, вина возлагается, прежде всего, на смешение разных сословий полиса между собой. Аристотель, наоборот, хвалит афинских реформаторов. Например, Солон за то, что тот не потакал ни аристократам, ни народу, «усредняя» афинских граждан. Клисфена — за то, что когда понадобилось, он сумел «перемешать граждан как можно хитрее и сильнее для того, чтобы прежние соединения распались» (*Аристотель*, Политика VI, 13, 1319 b 25). Мишель Фуко, например, обращает внимание на то, что Аристотель дает позитивную оценку правлению Писистрата за то, что он правил как настоящий демократ или республиканец, но не как тиран¹⁹. Интересы «середины» и умеренность в политике Писистрата — причина, которыми объясняет Фуко симпатии Аристотеля²⁰.

Аристотель видит в «искусстве (технике) политического перемешивания» наилучший способ избежать крайностей²¹. Полития — это общение граждан, основанное на правильной пропорции законов — справедливости (праве). «Справедливое — это то, что находит себе место в общении людей внутри государства» (*Аристотель*, Никомахова этика I, 6, 1194b 25). В «Никомаховой этике» Аристотель описывает право как «нечто соотносительное [то есть пропорциональное], а пропорция есть приравнивание» (*Аристотель*, Никомахова этика. V, 33, 1131a 30). Правовая система наилучшей политии строится на усредненных интересах — соразмерном благе. А если различия между гражданами слишком велики, то будут ли благоразумными надежды на их равенство? «В смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы: они сказали бы, пожалуй, то, что... львы сказали зайцам, когда те произносили речи в собрании животных и требовали для всех равноправия» (*Аристотель*, Политика III, 1, 1282a 15).

Справедливость не терпит крайностей, она не может их «уравнять». «Справедливость есть некое равенство... есть нечто имеющее отношение к личности и что равные должны иметь равное» (*Аристотель*, Политика III, 1, 1284a 15). Все государства по Аристотелю состоят из трех частей: богатые, бедные и средние. Круг гражданского общения очень богатых и крайне бедных граждан как бы разомкнут, траектории их интересов не пересекаются, значит, у них нет общих целей. По наблюдению Аристотеля, между богатыми и бедными стоят средние (по достатку) горожане. Горо-

¹⁹ *Аристотель*. Афинская полития. С. 22

²⁰ Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими. С. 69-70.

²¹ Идею смешанных государственных режимов впоследствии подхватят Полибий (Полибий, VI, 15-18) и, в особенности, Цицерон, который доведет ее, на мой взгляд, до некоторого утрирования. См. *Цицерон*. О государстве I, XXIX, 45; I, XLV, 69.

жане умеренной середины — это условие всеобщего общения в городе. «Средний достаток из всех благ всего лучше. При наличии его легче всего повиноваться доводам разума; напротив, трудно следовать этим доводам человеку сверхпрекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхуниженному по своему общественному положению», говорит Аристотель. «Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами» (*Аристотель*, Политика IV, 3, 1295b 10).

«Средние» не просто выступают кондукторами интересов между богатыми и бедными, но в каком-то стратегическом смысле они замыкают на себе коммуникативный контур города. Именно средние выступают гарантами обсуждения горожанами целей наилучшей жизни. Чем многочисленней слой средних, тем надежнее связаны коммуникативные сети города. Как пишет Мартин Липсет, для Аристотеля «наилучший государственный строй возникает там, где «средние представлены в большем количестве»²².

Естественное развитие полиса, укрупнение общегития (из семей и племен в поселения и города), зависит от сохранения неразрывной коммуникации между гражданами. Поскольку «всякое государство представляет собой своего рода общение» (*Аристотель*, Политика I, 1, 1252a 1). Кроме того, «отдельное лицо — есть нечто несамостоятельное» и не существует без государства. Всякий раз, когда внутри полиса случался разрыв гражданских связей, то наступал кризис, следы которого оставались навсегда. Например, для Афин такой катастрофой стала «килонова смута» и павшее на город после нее, «проклятье рода Алкмеонидов», представители которого, кстати, на протяжении веков будут двигателями афинских реформ (самым знаменитым их представителем был Перикл).

Аристотелевская телеология наилучшей политики заключена в цели — придать завершенную форму государству, построенному для счастливой жизни. Поэтому все, что идет в разрез с всеобщей целью — это гражданское зло. Полис существует только благодаря своей цели, поэтому вернуться, начать сначала или отступить в исходное (дополисное) состояние невозможно. Полный разлом целевой причинности города не поставит вопрос о его реформах, по Аристотелю, государство, которое утратило цели просто погибает.

Суть Аристотелевской идеи политики, как наилучшего государственного режима, фундирована на справедливом (пропорциональном) балансе гражданских страт полиса. *С одной стороны*, «государственное устройство (*politeia*) есть известная организация обитателей государства» (*Аристо-*

²² Липсет М. Политический человек: социальные основания политики. С. 461.

тель, Политика III, 1, 1274b 35), т.е. полития — форма общежития. С другой, «Государственное устройство (*politeia*) — это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти: верховная власть повсюду связана с порядком государственного управления (*politeuma*), а последний и есть государственное устройство» (Аристотель, Политика III, 1, 1278b 10), т.е. полития — это режим правления²³. Аристотелевская философия наилучшего полиса заключается в совершенствовании этих двух феноменов: надлежащей формы общежития и пропорционального (разумного) режима правления.

Компаративный анализ различных полисов приводит Аристотеля к мысли, что наилучшему развитию политии способствует практическое соединение двух общественных форм — олигархии и демократии. Потому что богатство дает свободу, а демократия — количественную силу (множество горожан). Продуктивность симбиоза олигархии и демократии объясняется тем, что, как отмечает Самюэль Хантингтон, «Аристотель считал важнейшим достоинством политики как демократического, так и олигархического государства не приумножение достоинств той или другой формы государственного устройства, а создание условий для политической стабильности»²⁴.

Платону приходилось со скрупулезной (экономической) педантичностью и с математической точностью вычислять численный состав и проектировать структуру своего «идеального государства». Аристотель же предлагает универсальные методические правила — условия социального баланса, нарушение которого ведет к отклонениям и радикализации, что в конечном итоге грозит гибелью любому государству. Для Аристотеля гражданское целеполагание склеивает агрегат разнообразных интересов горожан. Благоразумная рассудительность граждан защищает город от внутренних распрей, все подчинено солидарной задаче — сохранить полис.

Аристотелевские рассуждения отчетливо дрейфует в сторону универсальных политических стратегий. Безусловно, что для него все правила наилучшей политии являлись результатом конкретного социального опыта и были нацелены на применение исключительно в конкретном городе. Однако очевидно, что методы широкого гражданского обсуждения, экспансия и расширение которого может защитить от деградации не только конкретный полис, но и стать образцом поведения для иных городов²⁵. Повторюсь,

²³ «Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве» (Аристотель. Политика. III, 7. 1279a 25).

²⁴ Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. С. 23.

²⁵ «Эта структура является общей для всех градов и подобна мироустройству, состоящему из множества миров». См. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. С. 237.

главное здесь то, что в перспективе данные стратегии открывают возможность говорить о политических универсалиях, которые будут действовать в любом государстве, построенном на эвдемонической гражданской цели.

* * *

Потенциальный политический универсализм Аристотеля оказался вызовом для мысли, как для античной, так и для всей истории социальной рефлексии. Подтверждением чему является разноречивость в оценках аристотелевского наследия. Пожалуй самую необычную характеристику политическим штудиям Аристотеля дал Блез Паскаль (мысль 533[331]), который фактически назвал Аристотеля, а с ним и Платона — психотерапевтами, которые вынуждены заниматься политикой для того, чтобы навести порядок в сумасшедшем доме. Паскаль пишет, что пока «сумасшедшие, к которым они обращались, воображали себя царями и императорами. Они (Платон и Аристотель. — *И.Е.*) принимали их понятия, чтобы умерить их безумие и насколько возможно свести его к наименьшему злу»²⁶.

Гоббс, например, видел в Аристотеле республиканца и разрушителя монархий, а Данте — истинного монархиста. Гоббса пугала универсальная простота и доступность аристотелевой политической науки. Она открывала возможность любому иметь суждения о политике, которые ведут к восстаниям против королевской власти²⁷.

Своей эпохе Аристотель предложил нечто, что сегодня мы могли бы назвать, вслед за Уиллом Кимлики²⁸, античным коммунитаризмом, добавив сюда акцент на ревизионизм.

Поместив политическую цель в основополагающий принцип поведения гражданина, Аристотель тем самым подверг критике законы политического порядка, заложенного основателями и первыми законодателями городов. Если цель не достигнута, т.е. в городе не правит счастье в облике справедливых законов, то значит, горожане не были достаточно благоразумны, а город не стал для них наилучшим местом жизни. Чтобы все исправить необходимо взять из традиции только наиболее эффективное и отбросить все, что мешает городу двигаться к цели.

Центристская (серединная) идеология становления наилучшего государства, является примером синтеза свободы политического творчества и традиции. Взяв конкретные обычаи, правила и условия, Аристотель по сути предложил их ревизию на предмет целесообразности. Возможно, это соответствовало политическим предпочтениям части афинских граждан.

²⁶ Паскаль Б. Мысли. С. 241.

²⁷ Гоббс Т. О гражданине. С. 276.

²⁸ Кимлика У. Современная политическая философия: введение. С. 382.

Сейла Бенхабиб, например, отмечает, что «Аристотель в “Политике” озвучил некоторые из распространенных чувств афинских граждан по отношению к радикальному социальному экспериментированию»²⁹.

То, что можно назвать античной версией коммунитаризма, — это философия политики, основанная на естественной традиции и свободной социальной эволюции. Сегодня за современными коммунитаристами, такими как Майкл Уолцер, Чарльз Тейлор, Аласдер Макинтайр и др., мы могли бы назвать эту концепцию моральным консерватизмом, соединенным с социальным либерализмом.

Как часто бывает, большинство потенциальных стратегий, содержащихся в идеях великих мыслителей, опережали время, потому они не просили в своих эпохах. Однако Аристотель, несомненно, предложил актуальную и сегодня политическую проекцию социального государства, контуры которого стали рельефно проявляться только на заре нашей Современности.

* * *

Безусловно, монументальный статус аристотелевской мысли в истории мировой философии, науки, политики никто не ставит под сомнение. Однако всегда остаются вопросы. Главным, на мой взгляд, является вопрос о том, почему великий мыслитель не обратил внимания на масштабные социальные изменения — фундаментальные смещения в социальной тектонике, которые происходили буквально на его глазах и к которым он сам был причастен? Здесь подразумевается пролог эллинистической эпохи — восход нового мира в виде империи Александра Великого.

Данный вопрос, сформулирован не из познавательного любопытства, а представляет серьезную аналитическую проблему. Например, Мишель Фуко считал, что «от Сократа до Аристотеля обобщенная философская рефлексия образовывала матрицу теории познания, политики и индивидуального поведения». А впоследствии, когда античные полисы были сметены империями преемников Александра, «люди станут утверждать, что философия абсолютно не должна заниматься обобщенной истиной». Аристотель не застал полного краха «философской политики», как полагал Фуко, это произошло во времена Сенеки. «Однако этот весьма важный и существенный феномен стал, если угодно, несчастьем античной философии — точкой истории, начиная с которой античная философия уступила той форме мысли, которой предстояло обрести себя в христианстве»³⁰.

²⁹ Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. С. 98.

³⁰ Фуко М. Возвращение морали. С. 275-276.

Мне представляется, что у обозначенной проблемы есть несколько смысловых полей.

Первое, каковы бы ни были рассуждения Аристотеля о политике, центрирующей таксономической величиной его теории оставался «старый» греческий полис, который конечно не мог продолжить свое существование в неизменном виде под влиянием колоссальной имперской власти Александра³¹.

Второе, Аристотель предложил универсальную стратегию профессионализации политической деятельности, превратив ее опыт в регулярные закономерности знания. В аристотелевой мысли (очевидно, к тому не стремившейся) зазвучали первые для его эпохи интонации будущего перехода от онтологии греческого Космоса к бюрократическому римскому Универсуму (от порядка уникальной ойкумены к системе универсального права).

Аристотель «изобрел» три политические универсалии, которые позже сработают в Великом Риме. Это универсалия *права*, формализованного декретами пруденциальных законов и порядком пропорциональной справедливости. Это идея *профессиональной политики*, как организационно-институциональной системы управления и подчинения, основанной на разделении политического труда на «государственных деятелей» и граждан. И наконец, это *идеология власти*, с помощью которой будущая империя переварит побежденные народы в единую эвдемоническую цивилизацию. Собственно, на данных универсалиях и вырастит мировая империя всеобщей гарантии защиты и счастья — мир Августа или Pax Romana.

Третье, аристотелевы идеи, безусловно, вошли в сокровищницу смыслового наследия политической науки. Однако, когда мы не можем обнаружить в текстах Аристотеля столь очевидной и ожидаемой проекции его методов на окружающий мыслителя мир, то возникает вопрос об уровне их осознанности.

Мне кажется, не стоит искать противоречия в философии Аристотеля. Если мы рассмотрим исторический контекст его времени, то империя Александра предстанет не более чем продолжением империи Филиппа II. Между битвой при Херонее и смертью Александра прошло неполных 15 лет. Аристотеля можно понять, он не был ни близорук, ни невнимателен к перспективе нового эллинистического мира. Наоборот, Аристотель был благоразумен и рассудителен, полагая, что для аналитики более значим

³¹ Здесь я намеренно опускаю мнение некоторых исследователей о том, что Афинский полис уже не принадлежал к старой (классической) полисной системе, а сам являлся формой империи. См., например, *Андерсон П.* Переходы от античности к феодализму. С. 30.

опыт, накопленный веками, а не краткосрочные отклонения и случайности. Аристотель ведь застал не только рассвет, но и закат империи Александра.

Четвертое, все зрелые теории дают возможность использовать их методы за рамками времени их появления. Поэтому, с известной долей натяжки, мы можем получить синтетические ответы аристотелевской теории, на критические вопросы о феномене огромного царства — империи, необоримо поглощающей другие царства.

Для решения данной проблемы, я предлагаю подробнее взглянуть на третью книгу Политики. Первая часть Третьей книги посвящена исследованию понятия гражданин, вторая — вопросу наилучшей власти над гражданами. Как мне кажется, именно в разборе монархического типа власти содержится ответ на проблему «неограниченной царской власти над всеми», т.н. памбасилеи (*pambasileia*).

В аристотелевской типологии монархий памбасилея относится к пятому виду царской власти, «когда один человек является неограниченным владыкой над всем». «Такого рода царская власть есть как бы власть домохозяйственная: подобно тому, как власть домохозяина является своего рода царской властью над домом, так точно эта всеобъемлющая царская власть есть в сущности домоправительство над одним или несколькими государствами и племенами» (*Аристотель*, Политика III, 2, 1285b 30).

Аристотель предлагает увидеть за широтой проблемы понимания монархической формы власти прагматичное обсуждение вопроса: «под какой властью полезнее находиться — под властью лучшего мужа или под властью лучших законов?» (*Аристотель*, Политика III, 3, 1286b 5). Такая постановка вопроса является развитием проблемы затронутой ранее в книге первой Политики: «Власть господина в семье — монархия (ибо всякая семья управляется своим господином монархически), власть же государственного мужа — это власть над свободными и равными» (*Аристотель*, Политика I, 21, 1255b 15).

То есть вопрос о неограниченном правлении — это частный случай, решенной Аристотелем проблемы, выбора между правлением разума³² и правлением превосходного по своим достоинствам человека. При единоличном правлении наилучшего из мужей, если тот будет править благоразумно, он будет вынужден прибегнуть к учреждению справедливых законов. «Какая же в таком случае разница: создается ли такое положение вещей сразу; или один человек устанавливает соответствующий порядок?» (*Аристотель*, Политика III, 7, 1287b 10).

Для Аристотеля прикладная проблема неограниченного единоличного правления, несомненно, не представляет никакой сложности: «Предпоч-

³² Аристотель говорит, что «закон — это свободный от безотчетных позывов разум» (*Аристотель*. Политика. III, 4, 1287a 30).

тительнее, чтобы властвовал закон» (*Аристотель*, Политика III, 3, 1287a 15). Более того проблема представляется ему настолько наивной, что он позволяет себе посмеяться над ней: «Когда случится так, что либо весь род, либо один из всех будет отличаться и превосходить своей добродетелью добродетель всех прочих, вместе взятых, тогда по праву этот род должен быть царским родом, а один его представитель — полновластным владыкой и монархом» (*Аристотель*, Политика III, 12, 1288a 15). И далее, «такого выдающегося мужа действительно непростительно было бы убивать, или изгонять, или подвергать остракизму, равно как и требовать от него хотя бы частичного подчинения, ведь части несвойственно быть выше целого, а таким целым и является в нашем случае человек, имеющий такого рода превосходство. Следовательно, остается одно: повиноваться такому человеку и признавать его полновластным владыкой без каких-либо ограничений» (*Аристотель*, Политика III, 13, 1288a 20-25).

Повторюсь, для Аристотеля нет проблемы выбора между неограниченной властью (одного басилевса над всеми басилевсами и бацилеями) и правлением политическим. Власть справедливых законов обоснована прямой пропорцией, т.е. «уравниванием» закона и справедливых обычаев конкретного полиса, чего невозможно добиться в памбасилеи. Если император установит законы, он не сможет сделать их справедливыми даже с помощью насилия — из-за различий в обычаях разных полисов.

Империя должна была навсегда отменить автономию полисов, разрушить их традицию и главное, лишить смысла (счастья) человеческую жизнь. Разумеется, что такого поворота истории, даже в мыслях, Аристотель допустить не мог.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо П.* Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. 320 с.
- Андерсон П.* Переходы от античности к феодализму. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. 288 с.
- Арендт Х.* Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 517с.
- Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
- Аристотель.* Политика // Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
- Аристотель.* Афинская полития. 2-е изд. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 257 с.
- Бауман З.* Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 240 с.

- Бенхабиб С.* Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. 350 с.
- Болтански Л., Тевено Л.* Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
- Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. 176 с.
- Гоббс Т.* О гражданине // Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 270-507.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва, Мысль, 1986. 620 с.
- Кимлика У.* Современная политическая философия: введение. М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшая школа экономики, 2010. 592 с.
- Липсет М.* Политический человек: социальные основания политики. М.: Мысль, 2016. 612 с.
- Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
- Паскаль Б.* Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 480 с.
- Платон.* Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.
- Полибий.* Всеобщая история. Книги I–IX. М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест 2004. 765 с.
- Фуко М.* Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году. СПб.: Наука, 2014. 358 с.
- Фуко М.* Возвращение морали // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. 320 с.
- Хантингтон С.* Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 480 с.
- Цицерон.* Диалоги: О государстве. О законах. М.: Наука, 1966. 225 с.
- Шестов Л.* Лекции по истории греческой философии. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2001. 304 с.

Marina N. VOLF

THE INQUIRY PROBLEM IN ARISTOTLE

Specifying the methods used by Aristotle, G. Owen concluded that it is necessary to distinguish two methods: the scientific method proper and the endoxical method¹. In general the method of inquiry in Aristotle is divided into two parts: empirical science and philosophical reasoning. Accordingly, there are two types of inquiry: empirical (or practical) and philosophical (or endoxical)². The question, following from these two prepositions, is whether we should identify the empirical (practical) method with the scientific method proper.

The empirical method is based on phenomena or sense-perceived data, and the source of the philosophical method comprises generally accepted opinions, or common beliefs (*endoxa*), assuming the authoritativeness of the original opinions on the subject of inquiry, backed by tradition. These commonly accepted opinions also derive from some observations. But their truthfulness or acceptability, firstly, is determined through the theoretical form which they have already acquired in the previous generations of scholars. Secondly, it is supported by well-tested and approved reasoning and arguments, or it is recognised on the basis of certain deductions. What then justifies the truthfulness of sense-perceived data, established by the empirical (or practical) method? It seems that sensible data about the external world or inner state of a person do not exhaust all possible information on what can be knowable in principle. To be sure, empirical inquiry may be based on *phenomena* (the facts of the phenomenal world, experiences, or actions), but they also have to go through some procedure of verification. In the *Nicomachean Ethics* Aristotle argues that experiences or actions are tested by reasoning, and without it conscious choice will not be right (*EN*, 1145a 1–8). As applied to ethics and norms of behavior, such an inquiry also receives the name of ethical inquiry.

The endoxical inquiry based on generally accepted observations or assertions, implies that the underlying, generally accepted opinions are such if they are consistent with the best theory or universal explanation, and if this is not the case, they can be discarded³. If we bear in mind what Aristotle says in *Topics*

¹ Owen G.E.L. 'Tithenai ta phainomena', 239–251.

² Irwin T. Aristotle, 242. For some reason Irwin qualify the last one as dialectical inquiry, see: Irwin T. Aristotle's First Principles. We discuss it below.

³ Irwin T. Aristotle, 242.

(*Top.* 104a8): "...a dialectical proposition consists in asking something that is held by all men or by most men or by the philosophers, i.e. either by all, or by most, or by the most notable of these, provided it be not contrary to the general opinion", it becomes clear that endoxical inquiry is in fact understood as dialectic inquiry. Aristotle thus describes the purpose (or as he puts it, the utility of dialectical inquiry), "They are three — intellectual training, casual encounters, and the philosophical sciences", which clearly shows that dialectical inquiry is also based on generally accepted opinions; it considers its outcome to be true or false and aims at obtaining the knowledge of the first principles of every science (*Top.* 101a 25–40). In this case, juxtaposing the dialectical and empirical methods, we may call the former the theoretical method. Yet, in the case of both empirical and dialectical inquiry, we are dealing with the same structure of the learning process where self-evident or well-known phenomena (the rules of behavior) either agree or disagree with the available theory (best explanation, commonly accepted opinion, authoritative judgment), and this agreement is ensured by a standard set of arguments (justifications). Depending on the result, the phenomena under consideration (the rules of behavior) will either be discarded as false (unacceptable), or, on the contrary, they will be explained. Do we therefore assume that the scientific method should be only empirical, and the philosophical method should be purely theoretical or on the contrary, do we admit that there are no fundamental differences between the two? We shall pose this question without answering it yet.

In addition to these two types of inquiries, another slightly different way of distinguishing between them can be found in Aristotle who identifies poetical, theoretical, and practical reason (*Met.* VI 1, 1025b25). Therefore, we can speak about same-name types of inquiry. The last two most often fall into the philosophical scope and we should address them in the discussion that follows. At first glance, the conclusions which we reached above also seem applicable to these types of inquiry: theoretical inquiry should be focused on theoretical constructs just as, for example, endoxical (dialectical, or philosophical) inquiry, and practical inquiry should correlate with some kind of empirical inquiry. In fact, the situation appears to be slightly different. In *Met.* VI 1, 1026a 18–19, Aristotle includes mathematics, physics, and theology as theoretical disciplines, and the criteria for this distinction is their relation to matter and motion. The question of whether analytics should be included in that list as having equal rights with mathematics, and what the status of physics was, is not given a clear-cut answer. If we try to characterize the theoretical in accordance with the type of knowledge it receives, the theoretical is applicable to things, "which cannot be other than they are," that is, the theoretical does not depend on human will and action. The task of the theoretical is to search for *episteme*, and the instrument for such an epistemic inquiry is analytics. It is often believed that the purpose of practical

reason (and, thus, practical inquiry) is the *good*, but it is more productive to speak not about the understanding of the good through practical inquiry (“what is good” is an incorrect question in this frame of reference), but what is the human activity which defines the method and estimates the probability of achieving the good. Therefore it follows that practical inquiry is related primarily to ethics (in addition to ethics, poetics and rhetoric could be included in the same category), and, just as in our previous argument, this type of inquiry coincides with ethical inquiry. However, there is a problem which was well described by T. Engberg-Pedersen: Aristotle attributed ethical inquiry to practical inquiry, and therefore, did not consider it to be a philosophical enterprise and did not speak about the practical direction of *philosophy* (especially if we understand philosophy as the “first philosophy”). T. Engberg-Pedersen insisted that nevertheless, without using the expression “practical philosophy”, Aristotle in fact introduced the concept in order to distinguish ethics, politics, and poetics from other disciplines, thus characterizing his ethical inquiries as philosophical⁴. This argument clearly shows that with respect to the understanding of theoretical and practical disciplines and the related inquiries, we have not only doctrinal but also interpretative disagreements.

Similarly, the texts of Aristotle allow for ambiguity with respect to other types of inquiry and we need to decide whether we should consider them to be theoretical or practical. Thus, for example, dialectical inquiry is aimed at establishing what is true and false, and as far as its scope is concerned it should be qualified as theoretical (that is, epistemic) inquiry. This inquiry results in finding true knowledge, that is, the knowledge about things “which cannot be other than they are”, or *episteme*, yet this method is still based on conventional opinions and well-established arguments and not on concrete facts, which immediately transfers it into the category of practical (not empirical and not scientific in Aristotle’s understanding). At the same time, as opposed to practical inquiry which it is not fully philosophical, dialectical inquiry exists specifically “for philosophical knowledge”.

It becomes clear that Aristotle distinguished between different methods of inquiry — on the one hand, empirical and endoxical, and on the other hand — theoretical and practical. Moreover, for specifying the content of these concepts in Aristotle, we also had to discuss philosophical, ethical, dialectical, and epistemic inquiries. Each of these types of inquiries is likely to be applied to the corresponding science. The only questions we have: what science each of the inquiry types should be assigned to, which inquiry G. Owen meant when he spoke about the scientific method itself, and which of these methods Aristotle considered to be the original or basic for other methods, if indeed he allowed such a possibility at all.

⁴ Engberg-Pedersen T. Practical Inquiry and Practical Philosophy in Aristotle, 57–63.

Thus, we can formulate two main problems arising from the attempts to describe the methods or principles of inquiry in Aristotle: the problem of *correlating* the inquiries, and the problem of *coordinating* the inquiries.

The problem of *correlation* can be summarized as follows. Aristotle's philosophy distinguishes between the practical and contemplative (theoretical) reason; each of these forms of reason pursues different goals. Theoretical reason is directed toward what is absolute, at finding the truth, or something which cannot be subjective or changeable. Practical reason is directed toward the activities which are changeable and are not true by definition. And here we face a problem: first, to what extent the theoretical and practical forms of reason in Aristotle correspond to theoretical and practical inquiry, and, second, is practical inquiry aimed only at finding the sense-perceived and changeable, aimed at actions or the practical realm, whereas theoretical inquiry is aimed at searching for the absolute, for the acquisition of knowledge? There is also a third aspect of the problem: the distinction between the practical and theoretical is usually set by referring to the goals of the person who performs the inquiry. If the goal is only *what to do*, it is a practical inquiry, and if the search is for the patterns, explanations, predictions, etc., the inquiry is theoretical⁵. And the problem as it is formulated in J.D. Wallace⁶ is whether these differences are such that logical and epistemological theories could be applied only to theoretical reason, and such an inquiry would be inadequate for practical reason. Thus, we can say that the content and purpose of these two types of knowledge are substantially different, but there is no reason to believe that the scope and results in the case of both inquiries should substantially differ.

The second problem is the problem of *coordination* between the inquiries, in particular, the problem of establishing an unambiguous correspondence between empirical, endoxical, dialectical, and ethical inquiries among themselves and in respect to the belonging of each of these types of inquiries to theoretical or practical knowledge. This problem can be best illustrated using specific examples.

Epistemic inquiry should be applicable to science as the inquiry for *episteme*. And it seems that it should be applicable only to such a science which, according to G. Owen, should be regarded as a "formal deductive system based on necessary truths"⁷, and it is exactly such a science that we would describe as theoretical. However, in his *Analytics* Aristotle demonstrates a twofold interest in science: on the one hand, it is a method to achieve its final state (*episteme* as the absolute and unchanging knowledge), and on the other hand, it is the search

⁵ Wallace J.D. Practical Inquiry, 436.

⁶ *Ibid.*, 435.

⁷ Owen G.E.L. 'Tithenai ta phainomena', 239.

for preliminary data, from which science proceeds (actual situation; data based on observation). This means that Aristotle speaks not only about the way of deriving conclusions, but also about establishing specific hypotheses and definitions, from which those conclusions would follow, and which would be based on observable phenomena⁸. These two processes are distinguished in the *Analytics* and can be considered as two different ways of inquiring and applying the principles of science. Furthermore, the second process is clearly comparable with what we observed concerning the practical and dialectic inquiries at the very beginning of the paper. In fact, we are dealing with the elements of empirical (practical) inquiry, tightly intertwined with the elements of epistemic (theoretical) inquiry.

Similarly, we will not find a clear distinction between these two types of inquiry in *Physics*: although the treatise discusses theoretical philosophy, in fact, it does not make a clear distinction between, on the one hand, the process of establishing hypotheses and the search for definitions, and, on the other hand, the principles of drawing conclusions — two types of inquiry are often used interchangeably. Although in the current understanding physics most fully meets the requirements of theoretical science, in his *Physics* Aristotle actively appeals to commonly accepted opinions (*endoxa*), referring to Hesiod, Parmenides, Zeno, and to the preceding philosophical tradition in general, and uses the arguments offered by his predecessors. The questions which Aristotle was trying to answer are associated with things that have very little to do with what could be called phenomena or facts: place, space, time, movement, etc. Thus, Aristotle used the endoxical rather than the epistemic method (following which we would first identify the self-evident, and then on its basis we would formulate a theory which would explain these phenomena). In this case, on the basis of the methodology applied, it is not entirely correct to consider *Physics* a theoretical discipline. And oddly enough, such descriptive disciplines as astronomy or biology turn out to be more theoretical in this regard, since they meet the requirements of the epistemic inquiry to a greater degree, and the differences between the methods of *Analytics* and descriptive disciplines would turn out to be not as significant as the methodological differences between *Analytics* and *Physics*. Thus, all three theoretical disciplines mentioned above, which at first glance are characterized by theoretical inquiry, appear unequal in terms of inquiry types involved: *Analytics* (and with them any descriptive science based on *phainomena*) are

⁸ As G. Owen described the situation, “Elsewhere [in the *Analytics*] he [Aristotle] draws the same Baconian picture: the *phainomena* must be collected as a prelude to finding the theory which explains them” (*Ibid.*).

characterized by epistemic inquiry, *Physics* — by partly epistemic and partly dialectical (endoxical) inquiry, and *Metaphysics* — by purely endoxical inquiry⁹.

Thus, it is difficult, if at all possible, to give a definitive answer to the question on the relationship between the methods. It may be the case that Aristotle might even write about methods *ad hoc* without claiming universality or harmonizing his ideas about inquiry in various treatises of his body of writings. However, based on the available set of problems, even if we are unable to give them a clear-cut solution, we may still try to reconstruct Aristotle's view on inquiry as such, placing the ideas of Aristotle concerning inquiry into the similar context of previous research. In particular, we can do this considering the context of Plato's ideas about inquiry and the contents of the problems which shaped that context.

In fact, the problem of inquiry for Plato, as it can be reconstructed from his dialogue *Meno*, brings us to the idea that inquiry is not possible at all. The problem is formulated in the following way (*Meno* 71ab): if we already know about the thing, it is pointless to seek (zēteō) further knowledge — we already have it (thesis Z1); if we do not know about the thing, we will never know it (thesis Z2), firstly because if we do not know what to look for, we will never find it, and even if we accidentally come across the desired, having no indications that this is exactly the thing we are looking for, we cannot determine whether it really is exactly the object of our search. Secondly, even if we have some preliminary, incomplete knowledge, we cannot ascertain it, because without having complete, absolute knowledge about the thing, it is impossible to think that the partial knowledge that we have is really the true knowledge and belongs to the whole that we are looking for¹⁰. Plato escapes the situation not through the logical solution of the paradox, but in fact by avoiding the paradox and postulating that one should seek knowledge regardless of whether it can be found or not (*Meno* 86bc).

⁹ There is a certain problem with understanding of *phainomena* in Aristotle, at the very least with the use of the term in *Physics*. G. Owen thus commented on the problem. *Phainomena* (self-evident things) is often translated as empirical observations, and thus are understood literally as *phenomena*. This is true for purely empirical, descriptive sciences, such as biology, but in no way can be applied to physics, where the content is rather illustrated by empirical data than is based on it (Owen, 'Tithenai ta phainomena', 240). In the context of physics *phainomena* should be understood not as the observed facts, but as *endoxa*. Thus, if we agree with the arguments of Owen and accept that *phainomena* are the same as *endoxa* in non-descriptive sciences, the difficulty mentioned above can be partly removed.

¹⁰ It is possible to represent premises of paradox in the form of a vicious circle, as it does N. White: (a) if we know the object, this knowledge is accompanied by knowledge of its specific characteristics (predicates); (b) but to know that the predicates are of this object, we must know the object as a whole (*White N.P. Inquiry*, 289–310).

The initial premises of Aristotle in respect to inquiry in general, at least as they are presented in *Posterior Analytics*, correspond to the premises which had been formulated by Plato and correspond to what is already familiar to us from Meno's paradox. First of all, it is the inclusion of premises Z1 and Z2 into the discussion of principles of inquiry, namely, whether one should look for something which is already known (Z1) or for what is unknown in principle (Z2). The Presocratic philosophers (primarily, Heraclitus and Parmenides), if we put their doctrines into the context of the challenge posed by Meno's paradox, would have met this challenge as follows: before looking for something about the thing, we need to have at least some initial indications of what exactly we are looking for, and these initial indications should not be of an absolute kind — the one who is searching should not be sure of full knowledge about the thing, since the presence of an opinion does not help us in the search — the seeker *already knows*, and confidence in this knowledge deprives him of the incentive for looking further for the clarifying content of his knowledge. Aristotle agrees with these principles. He believes that any learning or knowledge should be based on previously existing knowledge. Aristotle explains that one should have a prior knowledge in a number of examples (*An. Post.* 71a 1–25). If we go beyond these examples, we immediately face the difficulties which are formulated in the same way both in *Meno* and Aristotle: “either a man will learn nothing or what he already knows” (*An. Post.* 71a 29–30). In the subsequent text Aristotle again provides some examples which show how, in his view, the difficulties of the paradox can be eliminated, and they all come down to the presence of either some general knowledge or prior knowledge about the object of inquiry. The verdict which Aristotle makes concerning the difficulties of paradox, also fits quite well with the argumentation patterns which we have previously discussed, “I imagine there is nothing to prevent a man in one sense knowing what he is learning, in another not knowing it. The strange thing would be, not if in some sense he knew what he was learning, but if he were to know it in that precise sense and manner in which he was learning it” (*An. Post.* 71b 5–10).

Certainly, this answer is not the solution to the paradox. The assertion that inquiry must rely on a certain pre-existing knowledge about a thing does not eliminate the need to prove the truthfulness of this knowledge (unless one does not decide to ignore skeptical arguments and the general requirement to proceed from valid premises). And even if we take sense-perceived data as the initial pre-existing knowledge, as did Aristotle, we still remain in the grip of the paradox: if we declare that our sense-perceived data is true, according to (Z1), we already possess the fullness of absolute knowledge and there is no need for a further search. If, however, we accept the sense-perceived data only as initial assumptions for the construction of knowledge, according to (Z2), further inquiry is not possible since we do not know what exactly we are looking for and do not have confidence in the truthfulness of our sense-perceived data.

Thus, what is often referred to as “Aristotle’s solution” to Meno’s paradox is in fact an attempt to circumvent the difficulties of the paradox, similar to what Plato himself did. In this attempt, Aristotle ignores the difficulty which can be described as *the second thesis* in the analysis of the prerequisites for the final formulation of the paradox in Plato, “It is impossible to establish what a part of a particular thing is (*f*), not knowing what that very thing is (*F*)” (*Meno* 79ce). Moreover, for Aristotle this exact version becomes an acceptable version of inquiry — “there is nothing absurd in that someone somehow knows what he is studying” — apparently believing it to be a possible and productive principle to search for the whole by its parts, although according to the second thesis, it is impossible to establish a part of the whole which we are dealing with, without knowing that whole beforehand.

It is a different matter that the doctrine of Aristotle contains a significant clarification to his understanding of inquiry: every inquiry is possible only where there is no *episteme*, and *episteme* itself is the end result of all inquiries in the individual field of science, or exact scientific knowledge. A search is done by someone who does not have an established opinion or position: someone who is making a decision, for example, to perform a good or bad action. Thus, as we have shown above while analyzing the problem of correlation, the goal will be different, but the principles of inquiry will be the same in all cases. Moreover, as opposed to the previous tradition of dealing with the problem of inquiry, Aristotle clearly distinguishes between *practical* inquiry and inquiry which will be specific for theoretical philosophy, that is, *epistemic* inquiry. In this case *episteme* should be understood as theoretical knowledge. This theoretical knowledge or science should certainly be distinguished from the modern notion of science.

In general, it is not so much the distinction between practical and theoretical reason, which is important for Aristotle’s philosophy, but the emphasis on the distinction between the practical (ethical) and epistemic inquiry. This distinction is purely innovative in the philosophy of Aristotle, since all other types of inquiries to some extent can be traced to the preceding philosophical doctrines. We have already mentioned that the notion of “practical philosophy” is quite controversial in the context of the problem of inquiry in Aristotle, and it remains an open question whether it is possible to consider something to be philosophical if it is based on the *phainomena*, and not on the *endoxa*. Yet the distinction between the inquiries in accordance with their ultimate goal is really a new element in the Aristotelian doctrine, and precisely this element is the basis for distinguishing between the ethical and epistemic inquiries. The epistemic “...exists of necessity. It is therefore eternal, for everything existing of absolute necessity is eternal; and what is eternal does not come into existence or perish” (*EN* 1139b 20–25). In this manner Aristotle in fact reinterpreted Meno’s paradox in his own way, viewing it not as a difficulty, but as a necessary movement from Z2 to

Z1 — from insufficient knowledge (knowledge about parts of the whole) to the absolute knowledge (knowledge about whole itself). And if the first premise of the paradox — *the unknown cannot be found* — is discarded completely (in full agreement with Plato and the entire preceding tradition) and the need for this type of inquiry is postulated, the second premise — *it is impossible to find a whole by its part* — in Aristotle begins to be regarded purely in the sense of Meno's paradox: if we have achieved the absolute knowledge, the *episteme*, the inquiry ceases, since absolute knowledge is unchangeable and will remain unchangeable regardless of human actions or the ways to know it. In this case, Z1 becomes not a dead-end version of inquiry, which is not taken into account, but the purpose and meaning of true inquiry. This is the view of Aristotle on Meno's paradox if it is considered in the context of inquiry.

In general, discussing Aristotle's point of view in the context of its applicability to science (since exact scientific knowledge is precisely the ultimate goal of epistemic inquiry, and in light of the "solution" to Meno's paradox of any inquiry as an epistemic principle in general), we have to conclude that Aristotle does not set the rules to the inquiry as such, recognizing the right to any method of inquiry. Aristotle determines not how we arrive at our results, or which steps our inquiry consists of. Instead, the ultimate goal and the final formulation of these results seem to be of the greatest importance.

REFERENCES

- Engberg-Pedersen T.* Practical Inquiry and Practical Philosophy in Aristotle // Danish Yearbook of Philosophy. 1985. Vol. 22. P. 57–63.
- Irwin T.* Aristotle // A Companion to Epistemology. Blackwell Companions to Philosophy. 2nd ed. Vol. 4 / Eds. J. Dancy, E. Sosa, and M. Steup. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 240–244.
- Irwin T.* Aristotle's First Principles. Oxford: The Clarendon Press, 1988.
- Owen G.E.L.* 'Tithenai ta phainomena' // Logic, Science, and Dialectic / Ed. M. Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 239–251.
- Wallace J.D.* Practical Inquiry // The Philosophical Review. 1969. Vol. 78 (4). P. 435–450.
- White N.P.* Inquiry // The Review of Metaphysics. 1974. Vol. 28 (2). P. 289–310.

И.В. БЕРЕСТОВ

БЕСКОНЕЧНЫЙ РЕГРЕСС В *МЕТ. Z*, 17 И ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ЕДИНСТВА СОСТАВНОГО ОБЪЕКТА

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая статья преследует следующие цели. Во-первых, мы намерены разобрать рассуждение Аристотеля из «Метафизики» (*Met. Z*, 17, 1041b 15–22), использующее в доказательстве *a contrario* бесконечный регресс и доказывающее, что сущность, связывающая в единое целое элементы «составного», не может быть элементом этого же самого «составного». Это рассуждение вполне корректно и допускает усовершенствование, на основании которого можно удовлетворительно объяснить, почему в данном случае бесконечный регресс является «порочным». Аристотель здесь доказывает, что, если исходные элементы нуждаются в чём-то, отличном от любого из них, для того, чтобы быть связанными в некоторое целое, т.е. нуждается в сущности, то возникает бесконечный регресс «сущностей».

Во-вторых, мы намерены показать, что доказательство Аристотеля в нашей интерпретации имеет важные последствия, как для теории сложных объектов, так и для эпистемологии: оно влечёт невозможность существования каких-либо целых объектов вообще, невозможность соотнесения объектов с друг другом, а значит, невозможность, помимо прочего, их познания познающим субъектом через их представления в его сознании или каким-либо иным способом.

В-третьих, мы намерены рассмотреть и оценить аристотелевский способ блокирования регресса. Для Аристотеля сущность не нуждается в сущности более высокого типа, благодаря которой она связывалась бы с исходными элементами. Она связывается с ними посредством себя самой. Если рассматривать «сущность» как связь, связывающую элементы целого, и интерпретировать её как *многочестный предикат*, применённый к упорядоченной *n*-ке связываемых им элементов, то аристотелевский способ блокирования регресса через признания возможности для сущности связывать исходные элементы и себя саму в некоторое целое является неприемле-

мым. При этом, как кажется, сам Аристотель в других местах хорошо осознаёт эту неприемлемость для некоторых частных видов сложных объектов.

В-четвёртых, мы намерены исследовать те предположительные основания, которые могли привести Аристотеля к мысли о допустимости его способа остановки регресса и указать на их недостаточность для легитимизации этого способа.

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ СПОСОБ ОСТАНОВИТЬ РЕГРЕСС В *MET. Z*, 17

Интересующий нас текст Аристотеля, содержащий доказательство *a contrario* с использованием *regressus ad infinitum*, гласит:

«А то, что состоит из чего-то таким образом, что целокупное (σύνθετον)¹ есть одно, но не как груды, а как слог, [есть нечто иное, нежели то, из чего оно состоит]. Ведь слог – это не отдельные звуки речи, и слог “ба” – не то же самое, что “б” и “а”, как и плоть не то же самое, что огонь и земля (ведь после того, как их разлагают, одно – а именно, плоть и слог – уже не существует, а звуки речи или огонь и земля существуют). Стало быть, слог есть что-то – не одни только звуки речи (гласный и согласный), но и нечто иное²; и также плоть – не только огонь и земля или тёплое и холодное, но и нечто иное. Если же само это нечто иное также должно или быть элементом, или состоять из элементов, то, [1] если оно элемент, рассуждение будет опять тем же, а именно: плоть будет состоять этого нечто, из огня и

¹ Е.В. Орлов переводит это как «синтетичное»: Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. С. 163. В переводах Аристотеля на английский часто используется перевод «the composite»: Halper E.C. One and Many in Aristotle's Metaphysics. P. XX, 191. Мы бы предпочли русский перевод «составное». Аристотель, рассуждая о причине единства τὸ σύνθετον, судя по всему, имеет в виду такие сложные или составные объекты (или целые), которые содержат чувственную материю, т.е. способные возникновению как переходу из потенциальности в актуальность. Роль такой материи в τὸ σύνθετον для Аристотеля могут играть его элементы.

² Е.В. Орлов полагает, что рассуждение о том, что для существования слога необходимо ещё что-то, помимо букв, повторяет рассуждение из платоновского *Phaedo* 96a–100e: Орлов Е.В. Кафолическое... С. 84; 203, прим. 215. Также и в *Theaet.* 205b1–c1 Платон уже рассматривал возможность того, что слог, как целое (τὸ ὅλον), не есть просто «совокупность» (τὸ λαβὴν) букв.

земли и ещё из чего-то, так что это будет продолжаться до бесконечности. [2] Если же элемент есть его [того, что связывает исходные элементы] составная часть, то ясно, что оно будет состоять не из одного элемента, а из большего числа их, нежели само это нечто [как то, что содержит эти элементы], так что относительно него будет то же рассуждение, что и относительно плоти или слога. И потому можно принять, что это нечто есть что-то другое, а не элемент, и что оно оно-то и есть причина того, что вот-это есть плоть, а это — слог; и подобным же образом во всех остальных случаях. А это и есть сущность каждой вещи, ибо оно есть первая причина её [вещи] бытия [чем-то]; и так как некоторые вещи не сущности, а сущности — это те, которые образовались согласно своей природе и благодаря природе, то сущностью оказывается это естество, которое есть не элемент, а начало; элемент же — это то, на что нечто разложимо и что содржится в нём как материя, например у слога — “а” и “б”»³.

Теперь приведём наш логический анализ аргументации Аристотеля. Сначала заметим, что Аристотель использует в этом рассуждении два регресса — [1] и [2].

В первом случае утверждается, что для того, чтобы существовало целое, ‘*то, что связывает исходные элементы в одно целое*’ или ‘*первое связывающее*’ должно «быть элементом» по отношению ко второму связывающему, т.е. должно связываться вторым связывающим с исходными элементами. Второе связывающее должно «быть элементом» по отношению к третьему связывающему, т.е. должно связываться третьим связывающим с первым связывающим и исходными элементами. И т.д. до бесконечности.

Во втором случае утверждается, что для того, чтобы существовало целое, ‘*первое связывающее*’, должно «само состоять из элементов», связываемых ‘*вторым связывающим*’, т.е. должно связываться ‘*вторым связывающим*’ с содержащимися в нём самом вторичными элементами. ‘*Второе связывающее*’ должно «само состоять из элементов», связываемых ‘*третьим связывающим*’, т.е. должно связываться ‘*третьим связывающим*’ с содержащимися в нём самом третичными элементами. И т.д. до бесконечности.

В изложенном виде получающиеся регрессы не следует рассматривать как взаимоисключающие, т.е. нельзя сказать, что имеет место либо

³ *Met. Z*, 17, 1041b11–33, пер. М.И. Иткина. Описание используемых переводов и греческих оригиналов см. в списке литературы.

первый регресс, либо второй. *‘Первое связывающее’* может и связывать исходные элементы, и состоять из своих собственных элементов.

Аристотель, после изложения двух регрессов, делает вывод, что в сложном или целом объекте (точнее, речь идёт о «составном», τὸ σύνθετον, то есть о сложном объекте, содержащем чувственную материю) то, что связывает элементы и необходимо для его существования *само не является элементом* — т.е., как мы это интерпретируем, первая связь, связывающая исходные элементы, сама не связывается с исходными элементами второй связью, отличной от первой. Аристотель называет это «причиной» каждой сложной вещи, её «сущностью», «первой причиной бытия» вещи именно этой определённой вещью, «началом» вещи. Таким образом, сущность вводится как средство для блокирования регрессов.

Однако заметим: Аристотель пишет лишь, что *сущность не является элементом*, и не пишет, что *сущность не состоит из элементов*. Таким образом, Аристотель блокирует только первый регресс, оставляя второй без внимания. Можно предположить, что для Аристотеля блокировка второго регресса представлялась легко выполнимой по образцу блокировки первого регресса. Но нам здесь нет необходимости достраивать рассуждение Аристотеля, поскольку рассуждение, в котором присутствует только первый регресс и полностью отсутствует второй, является вполне ясным, законченным и связанным с последующими рассуждениями Аристотеля в *Met.* H, 6, сводящимися к тому, что сущность связывает саму себя элементами того целого, причиной которого она является. Поэтому ниже мы сосредоточимся на анализе только первого регресса.

При всём многообразии возможных пониманий целого мы вряд ли способны предложить такое понимание, которое не подразумевало бы положение

(UC) *Конституенты целого связаны друг с другом во что-то одно — а именно, в это целое*⁴.

Формулировка (UC) может быть уточнена, что даст два различных истолкования (UC):

(UC¹) *Если какие-либо объекты являются конституентами некоторого целого W, то существует связь N, посредством которой эти объекты связаны друг с другом во что-то одно — а именно, в это целое W.*

(UC²) *Если какие-либо объекты являются конституентами некоторого целого W, то существует связь N, посредством которой все конституенты W связаны друг с другом во что-то одно — а именно, в это целое W.*

⁴ Как кажется, (UC) подразумеваются в *Met.* Δ, 26, 1023b26–33, где говорится о том, что части целого (τὸ ὅλον) образуют нечто одно, а также о непрерывности (или связанности, τὸ συνεχές) целого. Мы ещё вернёмся к этому ниже.

Помимо допущения (UC) в одной из его редакций, нам понадобятся и другие допущения, среди них — следующее:

(NC) *Связь, связывающая какие-либо конституенты целого, сама является одной из его конституент.*

Известно, что Аристотель не соглашался признать актуальное simultaneous сосуществование бесконечного числа объектов произвольных типов. Частным случаем этого является следующее допущение, используемое в настоящем доказательстве:

(¬Inf) *Число конституент любого целого не бесконечно.*

Введём следующие сокращения:

(Df¬SP) *«Конституента a целого W обладает характеристикой ¬SP» означает «Конституента a целого W связывается с какими-либо другими конституентами W в сложный объект W чем-то отличным от самой a ».*

(DfSP) *«Конституента a целого W обладает характеристикой SP» означает «Конституента a целого W связывается с какими-либо другими конституентами W в сложный объект W посредством самой a ».*

Когда Аристотель задаётся вопросом «является ли то, что связывает элементы целого элементом?», он спрашивает «обладает ли то, что связывает элементы целого характеристикой ¬SP, которой обладают элементы целого?». Положительный ответ влечёт регресс. Таким образом, Аристотель принимает следующие допущения:

(1) *Некоторые объекты $a, b, c, \dots$ являются конституентами некоторого целого W .*

(2) *Объекты $a, b, c, \dots$ обладают характеристикой ¬SP.*

Ниже мы приведём нашу трактовку логической структуры аристотелевского доказательства следующего тезиса:

‘То, что связывает друг с другом конституенты сложного объекта’ обладает характеристикой SP.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Сделаем допущение для доказательства *a contrario*:

(3) *‘То, что связывает друг с другом конституенты сложного объекта’ обладает характеристикой ¬SP.*

По (1) & (UC¹), получаем:

(4) *Существует связь (способ, структура, порядок) N_1 , посредством которой $a, b, c, \dots$ соединены друг с другом.*

Аристотель называет способ соединения N_1 «сущностью».

По (2) & (Df¬SP), получаем:

(5) N_1 не совпадает не с одним из $a, b, c, \dots$.

По (4) & (NC), получаем:

(6) N_1 является одной из конститuent целого W .

По (3) & (6), получаем:

(7) N_1 обладает характеристикой $\neg SP$.

По (2) & (7), получаем:

(8) Объекты $a, b, c, \dots, N_1$ обладают характеристикой $\neg SP$.

По (8) & (UC¹), получаем:

(9) Существует связь N_2 , посредством которой $a, b, c, \dots, N_1$ соединены друг с другом.

По (9) & (Df $\neg SP$), получаем:

(10) N_1 не совпадает не с одним из $a, b, c, \dots$.

И т.д. до бесконечности.

Данное рассуждение содержит бесконечный регресс конститuent целого W , что влечёт следующее положение:

(11) Число конститuent целого W бесконечно.

Однако (11) противоречит ($\neg$ Inf). Таким образом, Аристотель, из тестируемой посылки (3) и ряда посылок, в которых он не сомневается, выводит противоречие. Это является для него основанием заключить, что, по *modus tollens*, положение (3) следует отбросить и вместо него принять его отрицание $\neg(3)$. Но $\neg(3)$ & (4) & (Df $\neg SP$) & (DfSP) влечёт следующее положение:

(12) 'То, что связывает друг с другом конститuent сложного объекта' обладает характеристикой SP .

Но (12) является именно тем тезисом, который требовалось доказать.

* * *

Из (12) следует, что сущность соединяет друг с другом связываемые ею в единое целое конститuent составного объекта, без чего этот объект не мог бы быть единым, а значит, не мог бы существовать⁵. А также сущность соединяет саму себя с этими конститuentами, но последний тезис Аристотель представит только ниже, в *Met.* H, 6. Можно сказать, что наша интерпретация позволяет трактовать тезис «сущность не является элементом» как «сущность связывает саму себя с другими конститuentами» из *Met.* H, 6. Теперь допустим, что последний тезис допустимо интерпретировать следующим образом: сущность N — то, что инстанцировано на наборе элементов, включающем в себя элементы из исходного набора $a, b, c, \dots$, а также саму N : $N(a, b, c, \dots, N)$.

⁵ Помимо *Met.* Z 17, Аристотель также и в *Met.* H, 3, 1043b 4–9 говорит о необходимости наличия чего-то, связывающего элементы составного объекта, для существования этого объекта.

Действительно, Аристотель в *Met. H*, 6 признаёт следующее: форма соединяет конституенты (образующие материю составной вещи и являющиеся этой вещью в возможности) друг с другом, а также соединяет саму себя с этими конституентами⁶. Поскольку форма соединяет конституенты составной вещи, которые она связывает в нечто одно (или оформляет их, актуализирует их, структурирует их, упорядочивает их, создаёт из них нечто одно), мы можем записать:

$N(a, b, \dots)$.

Здесь $a, b, \dots$ — конституенты вещи, N — форма (эйдос) вещи.

Поскольку форма соединяет саму себя с теми конституентами вещи, которые она связывает в нечто одно, мы должны включить N во множество конституент, связываемых N , в результате окончательно получим:

$N(a, b, \dots, N)$.

Подчёркнём, что предлагаемая здесь интерпретация сущности как N в $N(a, b, \dots, N)$ является именно *интерпретацией*, т.е. присвоением *дополнительного* значения некоторым терминам и выражениям из обсуждения регресса в *Met. Z* 17; *Met. H*, 6 и из некоторых мест. Мы не претендуем на то, что это *дополнительное* значение в каком-то виде подразумевалось Аристотелем. Мы всего лишь указываем на то, что проинтерпретированные таким способом тексты оказываются вполне осмысленными, не противоречат тому, что говорит сам Аристотель в *избранных для интерпретации текстах*, хотя и дополняет их. Мы полагаем, что содержание или смысл философского текста конституируется в том числе и теми возможными или реальными дискуссиями, в которых этот философский текст может быть встроен. А это встраивание может обеспечиваться различными его интерпретациями.

Когда Аристотель в *Met. Z* 17 принимает гипотезу для доказательства *a contrario*, что связь является элементом, он не утверждает, что связь *не отличается по типу* от исходных элементов составного объекта. Он всего лишь признаёт, что существует ещё одна связь, связывающая первую *наравне с* исходными элементами. Это последнее признание можно проинтерпретировать в виде следующего положения:

$(CC) (\exists N_1) (N_1(a, b, c, \dots)) \rightarrow (\exists N_2) (N_2(N_1, a, b, c, \dots))$.

Таким образом, наша интерпретация «сущности» из *Met. Z* 17 как отношения N , связывающего конституенты $a, b, c, \dots$ некоторого составного объекта — что даёт возможность записать $N(a, b, c, \dots)$ — совместима с тем, что пишет сам Аристотель *в этом тексте*. Однако в *Met. Z* 13 Аристотель пытается обосновать, что то, что присуще вещам как универсалия,

⁶ Так это изложено в *Halper E.C. One and Many in Aristotle's Metaphysics*. P. 191. Ниже мы более подробно рассмотрим *Met. H*, 6.

то что одинаково сказывается о многом (*Met. Z*, 13, 1038b 15–17), и вообще, то, что сказывается о некотором подлежащем, не есть сущность (*Met. Z*, 13, 1038b 34–1039a 3), а это значит, что ни N в выражении $N(a, b, \dots)$, ни N в выражении $N(a, b, \dots, N)$, ни N_1, N_2 в (CC) не могут быть сущностями, поскольку они являются здесь многоместными или одноместными предикатами, а роль таковых может выполнять только универсальное.

Это серьёзная проблема для нашего способа формализовать рассуждение Аристотеля. Тем не менее, N можно представить как интерпретацию сущности единичной вещи, поскольку Аристотель в определённых контекстах сближает сущность единичной вещи и её эйдос. Для Аристотеля эйдос или вид, не являясь ни универсалией, ни единичной вещью⁷, тем не менее, в определённом смысле, может сказываться о «многом»⁸.

Конечно, эйдос, как последний (низший) таксон в иерархии родов, не сказывается ни о чём в том смысле, что он — как последний вид — не является родом для какого-либо низшего вида⁹. Однако он сказывается об элементах материального составного объекта, если он рассматривается как действие, объединяющее эти элементы в индивидуальный материальный объект определённого последнего вида¹⁰. Также можно сказать, что эйдос присущ всем (многочисленным) составным индивидам, подпадающим под этот эйдос как под вид; он присущ им как их суть бытия¹¹ или как причина единства каждого индивида этого вида¹². Последние два случая понимания сущности или эйдоса мы интерпретируем как N в $N(a, b, c, \dots)$.

⁷ «Эйдос не есть ни кафолическое, ни единичное...»: Орлов Е.В. Кафолическое... С. 152.

⁸ Как выражает это Е.В. Орлов: «...виды присущи многому по числу, т.е. эстетическому», Орлов Е.В. Кафолическое... С. 145.

⁹ По Е.В. Орлову, Аристотель требует, чтобы при построении определений мы искали такую совокупность характеристик, которая была бы присуща только определяемому виду: Орлов Е.В. Аристотель о началах человеческого разума. С. 124. Ср. также: Орлов Е.В. Кафолическое... С. 143.

¹⁰ В этом случае имеет место «онто-аналитический» (как выражается Е.В. Орлов) подход к сущности, при котором «Аристотель рассматривает сущность как первую причину бытия, понимая последнюю как энергию или же как эйдос», Орлов Е.В. Кафолическое... С. 207, прим. 240.

¹¹ «Эйдосом я называю суть бытия каждого и первую сущность» — *Met. Z*, 7, 1032b1–2, пер. Е.В. Орлова по: Орлов Е.В. Кафолическое... С. 207, прим. 240.

¹² Ср.: «[...причина единства составного объекта. — И.Б.], если говорить логически, — суть бытия вещи» — *Met. Z*, 17, 1041a29–30, пер. Е.В. Орлова (Кафолическое... С. 204, прим. 219); «Так что ищут причину для материи, а она есть форма, в силу которой материя есть нечто определённое; а эта причина есть сущность [вещи]», *Met. Z*, 17, 1041b 7–9 (пер. М.И. Иткина).

ИСПРАВИМЫЙ ДЕФЕКТ В ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ АРИСТОТЕЛЯ

Попытаемся понять, какие претензии могут быть предъявлены к представленному доказательству. Прежде всего, заметим, что это доказательство формально *корректно*, и предметом исследования может быть лишь выяснение того, насколько оно *валидно*. Для выяснения валидности доказательства в случае его формальной корректности нужно убедиться в надёжности его посылок.

Посылкой, которая просто просит о том, чтобы в ней усомнились, является ($\neg$ Inf). Конечно, эта посылка укоренена во взглядах на актуальную бесконечность Аристотеля, но, с современной точки зрения, отрицание бесконечности является крайне спорным предприятием. Конечно, среди математиков или философов математики имеется (довольно малочисленная) группа финитистов, пытающихся строить математику без бесконечности, но до сих пор нет доказательств самопротиворечивости утверждения о наличии бесконечного числа объектов. Признание актуальной бесконечности может противоречить интуиционистским или конструктивистским принципам, но сами эти принципы отнюдь не столь же бесспорны, как, например, *Закон запрещения противоречия*. Таким образом, ($\neg$ Inf) является весьма спорной посылкой и должна быть отброшена.

Однако, на наш взгляд, возможно так модифицировать доказательство, чтобы среди его посылок не было ($\neg$ Inf), но была другая, гораздо более надёжная посылка. Этой посылкой, заменяющей ($\neg$ Inf), является:

(Comp) *Целое связывает друг с другом (содержит в себе) все свои конституенты.*

Изложим теперь модифицированное доказательство. Оно повторяет прежнее до шага (10) включительно. Мы видим, что возникает бесконечный регресс связей $N_1, N_2, N_3, \dots$. При этом каждая последующая связь связывает изначально выделенные конституенты $a, b, c, \dots$ и все предыдущие связи:

N_1 связывает $a, b, c, \dots$, что можно записать как $N_1(a, b, c, \dots)$;

N_2 связывает $a, b, c, \dots, N_1$, что можно записать как $N_2(a, b, c, \dots, N_1)$;

N_3 связывает $a, b, c, \dots, N_1, N_2$, что можно записать как $N_3(a, b, c, \dots, N_1, N_2)$;

и т.д. до бесконечности.

При этом, последовательно применяя (3) & (Df-SP), получаем, что для любого i -го и для любого j -го члена получившейся последовательности $N_1, N_2, N_3, \dots$ выполнено, что если $i \neq j$, то $N_i \neq N_j$. Это означает, что в после-

довательности $N_1, N_2, N_3, \dots$ нет «петель»¹³, нет повторяющихся членов, а это значит, что получившийся регресс генерирует бесконечное число различных объектов, а не бесконечное число различных обозначений одного и того же объекта.

Теперь, если целое W содержит все свои конституенты, то, по (UC¹), из этого следует, что все конституенты W связаны некоторой связью (а именно, они связаны тем, что они «образуют одно целое»). Обозначим связь, связывающую их в одно целое, как N^* . Связь N^* является одной из связей, связывающих элементы, а значит, по (NC), N^* является одной из конституент W . По (Comp), и N^* , и другие связи (которые, по (NC), также являются конституентами W) должны содержаться в целом W . Но, по (3) & (Df-SP), связь N^* не может находиться среди связей, которые она связывает в одно целое и которые содержатся в этом целом. Получившееся противоречие можно рассматривать как основание для отбрасывания (3) и замены его на (12). Заметим, что приведённое рассуждение проведено по образцу известного в теории множеств доказательства того, что не существует множества, содержащего *все* ординалы.

Таким образом, мы получили модифицированное доказательство, не содержащее спорной посылки ($\neg$ Inf) и являющееся формально корректным.

НЕИСПРАВИМЫЙ ДЕФЕКТ В ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ АРИСТОТЕЛЯ

Однако доказательство Аристотеля имеет и ещё одно слабое место. Оно содержит несколько допущений, и анализ показывает, что все вместе они влекут противоречие. Иначе говоря, обосновывается несовместимость этих допущений друг с другом. Аристотель полагает все допущения, кроме (3), надёжными, и для избавления от возникшего противоречия предлагает считать (3) ложным и заменить (3) на (12). Однако обоснованием меньшей надёжности (3) по сравнению с другими допущениями мы не располагаем. Кроме того, имеются весьма серьёзные доводы в пользу ложности или непонятности или бессмысленности (12).

Как мы видели выше, из (12) следует, что признаются допустимыми формулы вида $N(a, b, c, \dots, N)$. Однако формулы такого вида проблематичны.

Аристотель отказывается в других местах признать легитимность таких выражений, поскольку, как и Платон, он полагает, что в предложении

¹³ О необходимости гарантировать отсутствие «петель» в доказательствах через регресс см. *Gratton C. Infinite Regress Arguments*. P. 97–98.

подлежащее должно быть отлично от сказуемого (см. *ниже*). Это является необходимым условием осмысленности предложений. Кроме того, если признать, что N определяется посредством положения $N(a, b, c, \dots, N)$, то N в таком случае задавалась бы через саму себя, определялось бы по кругу, что Аристотель в других местах также считает неприемлемым¹⁴.

Формула $N(a, b, c, \dots, N)$, если для простоты опустить объекты $a, b, c, \dots$, переписется в виде $N(N)$. Зададимся вопросом: формализацией какого именно предложения обыденного языка могла бы быть формула $N(N)$? Если мы формализуем повествовательное предложение «человек бежит» как $P(a)$, то что будут означать предложения $P(P)$ и $a(a)$? «Бежит бежит» и «Человек человек»? Как повествовательные предложения, они кажутся бессмысленными.

Заметим, что бессмысленность подобных предложений не обязательно означает, что любая интерпретация предложений, весьма часто встречающихся у Платона и в которых утверждается так называемая «самопредикация идей», является бессмысленной. Если мы, в платоновском духе говорим, например, «Красота (т.е. идея красоты, красота сама по себе) красива [во всех отношениях, в наивысшей степени и проч.]»¹⁵, то мы говорим нечто отличное от «Красота красота». В том, что мы можем сказать «Красота красива», нет ничего проблематичного или загадочного. Формализация предложения «Красота красива» будет выглядеть не как $P(P)$ или $a(a)$, но как Присуща(Красота, Красота), т.е. как $R(a, a)$. Так что формализация предложения «Красота красива» не помогает придать смысл выражениям вида $N(N)$.

ЧТО ЖЕ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ ДОКАЗЫВАЕТ РЕГРЕСС?

Если принять (12) нельзя, то о чём же, собственно, свидетельствует возникновение бесконечного регресса? Положение (УС¹) просто разъясняет наше понимание «целого» (τὸ ὅλον) — а значит, и «составного» (τὸ σύνθετον) — как того, что так объемлет свои части, что они образуют нечто одно (*Met. Δ*, 26, 1023b 32–33) непрерывного (*Met. Δ*, 26, 1023b 27–28). Положение

¹⁴ Ср.: «Действительно, [термины] не могут как роды сказываться друг о друге, иначе нечто было бы частью самого себя»: *An. Post.* II, 22, 83b 8–9, пер. Б.А. Фохта, сверенный З.Н. Микеладзе.

¹⁵ Ср. *Symp.* 210e–211c. О «самопредикации идей» Платон пишет также в *Euthydemus* 301b5; *Cratylus* 439d5–6; *Protag.* 330c–d; *Hipp. Maj.* 292e6–7; *Phaedo* 100c4–6, 102e5–6; *R.P.* X, 597a. См. подробнее: Берестов И.В. Основания действительности регресса в «аргументе третьего человека» в «Пармениде» Платона. С. 39–40; 50–53.

(Comp) также удовлетворяет одному из пониманий целого Аристотеля (целое — то, что не лишено ни одной из своих частей, *Met.* Δ, 26, 1023b 26–27) и довольно естественно. Мы рискуем оказаться без какого-либо понимания целого вообще, если не признаем (UC^1) & (Comp). Справедливость положения (NC) легче понять, если представить себе, что означает его отрицание. «Связь конституент целого находится вне целого»? Или, может быть, «Связи конституент целого вообще не существует»? И то, и другое кажется довольно сомнительным. Принять отрицание положения (2) нельзя ровно по той же причине, по которой нельзя принять (12): это привело бы к признанию сомнительных предложений вида $N(N)$. Остаётся положение (1), в котором утверждается существование некоего сложного объекта, или целого.

Таким образом, если какое-то положение нужно заменить его отрицанием, то это положение (1). Ведь замена других положений кажется невозможной. Так доказательство Аристотеля превращается в доказательство того, что ни один сложный, множественный или целый объект не может существовать.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО НЕВОЗМОЖНОСТИ СЛОЖНЫХ ОБЪЕКТОВ

Изложим это доказательство в виде, более кратком и формальном виде, чем предыдущее. Примем, что существует произвольное число связанных друг с другом вещей (например, являющихся конституентами некоторого целого):

(EA) $(\exists N_1) (N_1(a, b, c, \dots))$.

Допущением, генерирующим регресс, является следующее:

(CC) $(\exists N_1) (N_1(a, b, c, \dots)) \rightarrow (\exists N_2) (N_2(N_1, a, b, c, \dots))$.

В (CC) утверждается, что связь, связывающая какие либо объекты, сама связана с этими объектами посредством другой связи.

Для того, чтобы в регрессе, генерируемом (CC), не могло быть «петель», т.е. чтобы получающаяся последовательность не содержала повторяющихся (одних и тех же) членов, нужно принять ещё одно допущение, запрещающее самопредикацию:

$(\neg SP) (\forall N) \langle N(\dots, N, \dots) \rangle$ не является правильно построенной формулой).

Если $(\neg SP)$ не принять, то в (CC) $\langle N_1(a, b, c, \dots) \rangle$ и $\langle N_2(N_1, a, b, c, \dots) \rangle$ могут обозначать одно и то же предложение.

Из $(\neg SP)$ следует, что в (CC) $N_2 \neq N_1$.

Положения (EA) & (CC) & $(\neg SP)$ генерируют последовательность связей $N_1, N_2, N_3, \dots$, которые существуют, если существуют вещи a, b, c ,

..., как-либо связанные друг с другом. При этом «петель» в $N_1, N_2, N_3, \dots$ нет: если $i \neq j$, то $N_i \neq N_j$.

Примем также приведённое выше допущение (Comp).

Теперь, если в целом присутствуют все элементы и все связи между ними, то это означает, что элементы и связи связаны некоторой связью — а именно, они связаны тем, что они «образуют одно целое». Обозначим связь, связывающую их в одно целое, как N^* . Связь N^* является одной из связей, связывающих элементы, а значит, по (Comp), и N^* , и другие связи должны содержаться в целом. Но, по ($\neg$ SP), связь N^* не может находиться среди связей и элементов, которые она связывает в одно целое и которые содержатся в этом целом. Получившееся противоречие является основанием для признания отрицания допущения (EA), т.е. для признания, что не существует связи, связывающей все конститuenty целого. Поскольку, по (Comp), целое связывает (содержит) все свои конститuenty, получаем, что целого не существует.

Заметим, что доказательство может быть проведено без дополнительного принятия ($\neg$ SP), поскольку в получающейся последовательности $N_1, N_2, N_3, \dots$ условие $N_i \neq N_j$ при $i \neq j$ выполнено по построению, что гарантирует отсутствие «петель» и без привлечения ($\neg$ SP).

ПОЧЕМУ АРИСТОТЕЛЬ ВСЁ-ТАКИ СОГЛАСИЛСЯ НА $N(\dots, N, \dots)$?

Рассмотрим предположительные мотивы, которые могли быть у Аристотеля, чтобы согласиться на предложения вида $N(\dots, N, \dots)$ — или, скорее, не обратить внимания на то, что его позиция влечёт признание таких предложений. Аристотель утверждает: «...то, чему не присуще бытие благом, не есть благо» (*Met. Z*, 6, 1031b 11–12, пер. М.И. Иткина), из чего следует «благу присуще бытие благом». Кроме того, Аристотель утверждает «... необходимо, чтобы благо и бытие благом были тождественны друг другу» (*Met. Z*, 6, 1031b 12–13, пер. М.И. Иткина)..

Из признаваемых Аристотелем положений «благу присуще бытие благом» и «благо и бытие благом тождественны друг другу» на основании *Принципа взаимоподставимости тождественных* следует «благу присуще оно само». Мы получили, что имеются такие объекты, о которых можно сказать «объект a тождественен тому, что ему присуще». Формализацией этого положения будет синтаксически сомнительная формула $a(a)$. Таким образом, в *Met. Z*, 6 Аристотель пытается остановить регресс так же, как и в *Met. H*, 6 — с помощью положений, вида $N(\dots, N, \dots)$.

* * *

В *Met. H*, 6 Аристотель предлагает следующий способ остановить регресс из *Met. Z*, 17:

«Причина единства лежит в составном (the composite): причиной того, что конституенты едины [друг с другом] является форма, как мы знаем из *Met. Z*, 17. Что является причиной того, что форма и материя едины? Причина сходна: форма актуальна и материя потенциальна, и “потенциальное и актуальное некоторым образом едины” (*Met. H*, 6, 1045b 20–21). Так же как форма является причиной единства среди конституент, она является причиной того, что она сама и материя едины — постольку, поскольку она является актуальностью материи»¹⁶.

Но почему потенциальное и актуальное некоторым образом едины? В соответствии с приведённой цитатой, единство потенциального и актуального в данном случае обеспечивается формой. Таким образом, форма является причиной единства исходных конституент составного объекта, а также причиной единства самой себя с исходными конституентами составного объекта. В принятой нами формализации это означает, что здесь Аристотель ради остановки регресса признаёт допустимыми предложения вида $N(\dots, N_i, \dots)$.

Далее, Аристотель, как кажется, основанием единства составного объекта считает то, что «форма сама по себе непосредственно едина (ср. *Met. H*, 6, 1045a 28–1045b 7; 1045b 23)»¹⁷. Однако почему она едина «непосредственно» (εὐθύς)? Релевантными текстами являются *Met. H*, 6, 1045a 28–1045b 7; 1045b 17–24, но мы не находим в них ответов на эти вопросы.

Кроме того, даже если форма составной вещи и едина «непосредственно», то это всё равно не даёт ответа на вопрос, почему форма составной вещи и материальные элементы этой вещи (т.е. другие конституенты этой материальной вещи) едины; или, почему актуальная форма и потенциальная материя, актуальность и потенциальность едины. Действительно, даже если (актуальная) форма сама по себе «непосредственно едина», то как из этого следует, что составной объект, состоящий из формы и (потенциальной) материи, также «непосредственно един»? И ответ не облегчается трактовкой причины единства не как «формы», а как «сути бытия» составной вещи. И даже если мы трактуем «суть бытия» как «первую сущность» вещи, или как её «эйдос», или как «энергию», соединяющую конституенты составной вещи воедино¹⁸, то это всё равно не решает проблемы.

¹⁶ Halper E.C. One and Many in Aristotle's Metaphysics. P. 191.

¹⁷ Ibid. P. 187.

¹⁸ Ср. Орлов Е.В. Кафолическое... С. 92; С. 207, прим. 240.

Из *Мет. H*, 6, 1045a 28–1045b 7; 1045b 17–24, на наш взгляд, невозможно извлечь ничего, кроме следующего:

«Так же как форма является причиной единства среди конституент, она является причиной того, что она сама и материя едины — постольку, поскольку она является актуальностью материи»¹⁹.

Мы интерпретируем последнюю приведённую цитату следующим образом. Чтобы составной объект был един, необходимо допустить наличие того, что объединяет его исходные конституенты, что, в свою очередь, является одной из его конституент. Таким образом, принимается (CC), а для блокирования регресса признаётся допустимость предложений вида $N(\dots, N, \dots)$.

ПРИЗНАНИЕ АРИСТОТЕЛЕМ НЕКОРРЕКТНОСТИ A (A)

Однако предложения вида «объект a тождественен тому, что ему присуще», $a(a)$, в других местах полагаются Аристотелем неприемлемыми. Например, Аристотель пишет:

«...потому, что светлое отлично от того, чему оно присуще» ($\tau\tilde{\omicron}\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \epsilon\tilde{\tau}\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\tilde{o}\ \lambda\epsilon\upsilon\kappa\tilde{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tilde{\omega}\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$) — *Phys.* A, 3, 186a31, пер. В.П. Карпова, изменённый.

Здесь Аристотель критикует Парменида за то, что последний, с точки зрения Аристотеля, не признавал, что в любом предложении с предикационной функцией «есть» или с другими глаголами в этих же функциях объекты, соответствующие обозначениям a и b , должны быть различны.

В *De Interp.*, 11, 21a 7–10 Аристотель утверждает:

«Сказуемые и то, относительно чего они утверждаются, не составляют единства, если они сказываются ... относительно друг друга» (пер. Э.Л. Радлова, сверенный З.Н. Микеладзе).

Кроме того, несколько ниже, в *De Interp.*, 11, 21a 15–17, Аристотель пишет следующее:

«Далее, [не составляют единства] и те [сказуемые], одно из которых подразумевает другое; поэтому нельзя повторять неоднократно “бледное”...» (пер. Э.Л. Радлова, сверенный З.Н. Микеладзе).

¹⁹ Halper E.C. One and Many... P. 191.

Отвергая здесь предложения вида $a(a)$, Аристотель должен был бы отвергать те положения, которые он признаёт в *Met. Z*, 6 в качестве средства блокировки регресса, например, «благу присуще оно само».

Заметим, что отказ признать синтаксически корректными предложения вида $a(a)$ восходит к Платону, *Soph.* 262a:

«Чужеземец. Но из одних имён, последовательно произнесённых, никогда не образуется речь, так же как и из глаголов, произнесённых без имён» (пер. С.А. Ананьиной).

Но почему, несмотря на всё это, Аристотель всё-таки предложил остановить регресс в *Met. Z*, 17 с помощью предложений вида $N(\dots, N, \dots)$? Мы могли бы предложить два объяснения.

Во-первых, предложение вида $N(\dots, N, \dots)$ — например, $N(a, b, c, \dots, N)$ — гораздо более сложное предложение, чем $a(a)$. Вполне возможно отвергать $a(a)$, но не разглядеть, что $N(a, b, c, \dots, N)$ содержит в себе синтаксическую ошибку, однотипную с содержащейся в $a(a)$. И действительно, чтобы отвергать $N(a, b, c, \dots, N)$, следует создать специальную грамматику, теорию объектов разных порядков или типов, и отнюдь не все с ней согласятся. При этом приведённые выше доводы в пользу отказа от $a(a)$ гораздо более очевидны.

Во-вторых, можно предположить, что Аристотель был введён в заблуждение обманчивым сходством предложений «а ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, и соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же» (*Met.* Λ, 7, 1072b 19–21, пер. М.И. Иткина), «ум мыслит сам себя» (*Met.* Λ, 11, 1074b34, пер. М.И. Иткина), «умозрительное познание [принадлежащее человеческому уму] и умозрительно познаваемое — одно и то же» (*De An.* III, 4, 430a4, пер. П.С. Попова, сверенный М.И. Иткиным) и, например, «благу присуще оно само».

Между тем в первых трёх случаях утверждается не субъектно-предикатное, а релятивное предложение, которое совершенно корректно и которое можно формализовать как $R(a, a)$ — Мыслит(ум, ум).

В последнем же случае «благу присуще оно само» некорректно утверждается тождество подлежащего и сказуемого, и его можно формализовать как « $a(a)$ ». Отсутствие у Аристотеля формализма, позволяющего работать не только с субъектно-предикатными, но также и с релятивными предложениями, можно предположить, не позволило ему увидеть скрывающуюся за одинаковой грамматической формой предложений различную логическую форму. Различие именно логической формы обуславливает некорректность предложения «благу присуще оно само» и корректность предложения «ум мыслит самого себя».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Вторая аналитика / Пер. З.Н. Микеладзе // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1978. С. 255–346.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. М.И. Иткина; комм. А.В. Сагадеева // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Аристотель*. О душе / Пер. П.С. Попова, сверенный М.И. Иткиным // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т.1 М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
- Аристотель*. Об истолковании / Пер. З.Н. Микеладзе // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116.
- Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова, прим. И.Д. Рожанского // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т.3 М.: Мысль, 1981. С. 61–262.
- Берестов И.В.* Основания действительности регресса в «аргументе третьего человека» в «Пармениде» Платона // АРХНГОС. Лекции и исследования по истории античной философии. В.П. Горану по случаю 75-летия от коллег и учеников. Учебное пособие / Под ред. Е.В. Афонасина и М.Н. Вольф. Новосибирск: РИЦ НГУ, 2015. С. 35–68.
- Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 303 с.
- Орлов Е.В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: «Наука», 1996. 220 с.
- Платон*. Софист / Пер. С.А. Ананьина // *Платон*. Собрание сочинений в 4-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1994. С. 275–345.
- Aristotle*. Aristotle's Metaphysics / Ed. by W. D. Ross. In two vols. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Aristotle*. The Physics, Books 1–4 / With an English transl. by P.H. Wicksteed, F.M. Cornford // *Aristotle*. The Physics. Vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. (Loeb Classical library, vol. 228).
- Gratton C.* Infinite Regress Arguments. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010. xii + 211 p.
- Halper E.C.* One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books. Parmenides Publishing: Las Vegas, 2005. xlvii+309 p.
- Harte V.* Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford, New York: Clarendon Press, 2002. i–x+311 p.

А.Л. ФОМИН

ТА МАΘΗΜΑΤΙΚΑ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Согласно известной классификации, которую дает Аристотель в начале *Met. E* 1026a 5–15¹, математика располагается между физикой и первой философией. В отличие от физики, которая исследует предметы, существующие самостоятельно и при этом находящиеся в движении, математика имеет дело с неподвижным сущим. Между тем, математика и не сливается с первой философией, изучающей самостоятельно существующее и неподвижное. Аристотель подчеркивает, что математика исследует хотя и неподвижное, «...однако, существующее несамостоятельно и относящееся к материи»².

Как же в таком случае представить себе предмет математического интереса, например число, сумму или отношение, существующее, как сказано, неподвижно (неизменно) и при этом несамостоятельно? Разве вся философская традиция, начиная по крайней мере с семи мудрецов не демонстрировала несовместимость этих характеристик? Разве авторитетом Платона не было раз и навсегда установлено, что неподвижность, присущая математическим предметам, да и вообще каким-либо умозраительным сущностям, означает их онтологическую первичность по сравнению со всем изменчивым и непостоянным, а это, в свою очередь влечет за собой то, что они не могут не быть самостоятельными? Разве смысл высказывания « $2+2=4$ » в отличие от «Сейчас половина первого дня» не является независимым смыслом, самостоятельной истиной, не требующей каждый раз обращения к вещам для своего удостоверения? Чем был бы наш мир, если бы различие в верифицируемости этих высказываний было бы стерто? Все эти вопросы вырастают из традиции понимания несамостоятельности как синонима нестабильности, то есть изменчивости, подвижности. Если бы нечто зависело в своем существовании от чего-то другого, оно уже не было бы самодостаточным, прото-типом, оно могло бы (хотя, в принципе, и не обязательно) измениться в зависимости от изменения того сущего, которое

¹ Здесь и далее фрагменты цитируются по *Aristotelis. Opera Graece* in 11 vols. Indices Sylburg; Recension. Bekker. Oxon, 1837–1838.

² *Met.* 1026a 15.

над ним довлеет. Именно эта возможность и вызывает у нас какое-то подсознательное недоверие и непонимание того, о чем говорит Аристотель.

Но это только полбеды. Математический предмет, по Аристотелю, в своей несамостоятельности еще оказывается и материальным. Это опять же резко контрастирует с нашими привычными убеждениями. Разве числа, скажем, могут быть материальными? Речь не идет о том, что числа могут отсылать к каким-то материальным предметам, а о том, что они сами в каком-то смысле материальны. Но будучи в вещах они так же подвижны как и все остальное. А разве материальность и неподвижность — не взаимоисключающие характеристики? О чем же здесь говорит Аристотель?

Эти различия и несовпадения станут основным интересом нашего разбирательства в данной работе. Мы посмотрим на то, как нам предлагает Аристотель это мыслить, и что в конце концов отсюда получается.

ИСТОРИЯ МАТЕМАТИКИ И ИСТОРИЯ С МАТЕМАТИКОЙ

Любой вопрос, разбираемый Аристотелем, предполагает в обязательном порядке историю вопроса. Не является исключением и вопрос о предмете математики. Обсуждение истории математики — предшествующих (прежде всего философских) взглядов — действительно можно найти в *Corpus Aristotelicum*, но, как не странно, не в виде вводной части какого-то отдельного сочинения, что можно было бы предположить, исходя из процитированного выше фрагмента *Met. E* 1026a 5–15, а как своеобразное приложение или дополнение к «Метафизике», в виде двух ее последних книг³.

Met. M 1 начинается с того, что философ, не ставя под сомнение существование математических предметов (τὰ μαθηματικά), таких как числа, точки, линии, фигуры и т.п., интересуется способом их существования. По большому счету начало *Met. M* 1 может рассматриваться в качестве продолжения *Met. E* 1 о классификации наук, но с прицелом прояснить специфику способа существования тех предметов, которыми занимается математика.

³ Оставляя в стороне вопрос об авторстве XIII и XIV книг «Метафизики», отметим, однако, что несмотря на запутанную историю их появления в составе рассуждений о предметах, которыми занимается первая философия, в содержательном плане они очевидным образом не пострадали и в целом коррелируют с упомянутым во фрагменте *Met. E* 1026a 5–15 различением предметов физического, математического и метафизического интереса. Исходя из этого обстоятельства, представляется возможным принять эти сочинения в качестве аутентичных и через их призму взглянуть на другие фрагментарные высказывания Аристотеля о математических предметах и на историю предшествующих математических воззрений.

В качестве отправной точки возьмем фрагмент *Met. M* 1076a 30–39:

«Если существуют математические предметы, то необходимо, чтобы они находились либо в чувственно воспринимаемом, как утверждают некоторые, либо существовали отдельно от чувственно воспринимаемого (некоторые говорят и так); а если они не существуют ни тем ни другим образом, то они либо вообще не существуют, либо существуют иным способом. В таком случае, спор у нас будет не о том, существуют ли они, а о том, каким образом они существуют».

Разберем эту фразу подробнее. Итак, обращаясь к истории, Аристотель констатирует существование двух противоположных точек зрения. Одни говорят, что математические предметы существуют в чувственно воспринимаемом, то есть в вещах. Кто так говорит? Так говорят, по всей видимости, пифагорейцы. Такое предположение можно сделать на основе *Met. A* 5, где Аристотель обсуждает взгляды предшествующих философов. Во фрагменте *Met.* 986a сказано: пифагорейцы, занявшись математикой, «...предположили, что элементы [στοιχεῖα] чисел суть элементы [στοιχεῖα] всего сущего». И далее: «...они принимают за материю для сущего число»⁴.

Вопрос о том, выражал ли Аристотель здесь действительно позицию Пифагора или пифагорейцев, остается яблоком раздора историков философии до сих пор. Представители одного лагеря, например, Ридвег (Riedweg) и Барнет (Burnet), полагают, что пифагорейцы имели числовую онтологию, продолжая тем самым традиции древних натурфилософских учений. Другие, такие как Целлер (Zeller) и Росс (Ross), называют эту точку зрения выдумкой самого Аристотеля, сочинившего ее в качестве восполнения второго члена антитезы, то есть в качестве противовеса к платоновскому учению о нематериальных числах. Вопрос об аутентичности тех взглядов, которые Аристотель приписывает Пифагору, осложняется еще и тем, что о философии пифагорейцев мы знаем в основном благодаря Аристотелю. Более ранние свидетельства дошли до нас лишь фрагментарно, вполне возможно растеряв по дороге важнейшие идеи. Позднеэллинистическая традиция опять же небезупречна, поскольку находилась в плену историко-философского авторитета Аристотеля. Как справедливо замечает Л.Я. Жмудь: «Толкование пифагорейской числовой доктрины наталкивается на большие трудности, хотя бы потому, что она есть реконструкция в квадрате. История философии восстанавливает ее на основе нередко противоречивых утверждений Аристотеля, иногда добавляя к ним более поздние и заведомо ненадежные источники. Аристотель, в свою очередь, вос-

⁴ *Met.* 986a 15.

становливал ее на основе относящихся к разным временам авторам и контекстам письменных и устных свидетельств, в каждом из которых он усматривал проявление общего для пифагорейцев учения»⁵.

Но вернемся обратно к обсуждавшемуся фрагменту. Другие, согласно Аристотелю, говорят, что математическое существует отдельно от чувственно воспринимаемого, то есть отдельно от вещей, являя собой особый онтологический регион. Кто так говорит? Большинство историков философии сходятся во мнении, что речь здесь идет о Платоне. Хотя его имя в данном фрагменте напрямую и не указывается, оно неизбежно приходит на ум при сопоставлении сказанного со следующими фрагментами из «Государства»:

«Когда они (геометры. — А.Ф.) пользуются чертежами и делают умозаключения, их мысль обращена не на сам чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертали»⁶.

«Как ты полагаешь, Главкон, если спросить их (математиков. — А.Ф.): “Достойнейшие люди, о каких числах вы рассуждаете? Не о тех ли, в которых единица действительно такова, какой вы ее мните, — то есть всякая единица равна всякой единице, не отличается от другой и не имеет в себе никаких частей?” — как ты думаешь, что они ответят?

— Да, по-моему, они говорят именно о таких числах, которые возможно лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться»⁷.

Числа и геометрические фигуры описываются здесь как предметы умозрительные, противоположные чувственно воспринимаемым вещам, а значит, как полагают многие знатоки платоновской философии, — среди них Александр Афродисийский, Шлейермахер, Целлер и др., — принадлежащие миру идей. Вот как пишет об этом Лосев: «Так как и сам Платон, и в особенности его ближайшие ученики, Древняя Академия, отождествляли идеи и числа, то Аристотель не находит возможным обойти молчанием эту модификацию учения об идеях, тем более что она претендовала быть единственной формой учения об идеях»⁸. Между тем, у самого Платона не най-

⁵ Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. С. 337–338.

⁶ Resp. VI, 510d. Здесь и далее фрагменты цитируются по *Platonis Opera*. Ed. J. Burnet. T. 1–5. Oxford, 1956–1962.

⁷ Resp. VII, 526a.

⁸ Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. С. 535.

ти свидетельств однозначного отождествления математических предметов и идей. В плане систематизации своей онтологии он оставляет слишком много простора для интерпретаций.

Понимание фрагмента *Met. M* 1076a 30–39 осложняется еще больше, если погрузить его в более широкий контекст пересказа Аристотелем платоновской философии в других книгах «Метафизики». Здесь мы находим очень необычные свидетельства:

«Платон утверждал, что кроме чувственно воспринимаемого и эйдосов существует как нечто срединное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемого тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов — тем, что имеется множество таких предметов, в то время как каждый эйдос — уникален»⁹.

«Платон считает эйдосы и математические предметы двумя различными родами сущности, третьим же — сущность чувственно воспринимаемых тел»¹⁰.

Из приведенных фрагментов «Метафизики» становится ясно, что Платон якобы отрицает существование чисел в вещах, наделяет их особым онтологическим статусом, — самостоятельным существованием, — но, как не странно, не в рамках дуалистической онтологии. В пересказе Аристотеля, числа, о которых говорит Платон, не отождествляются ни с вещами, ни с идеями, но составляют третий род бытия.

Как и в случае с пифагорейцами, возникает опять же подозрение в правдоподобности историко-философских свидетельств Аристотеля относительно концепции своего учителя. Что это за третий род бытия? Разве об этом где-то говорится у самого Платона? Кажется, на этот вопрос легко дать однозначный ответ и поймать Аристотеля как говорится на слове. Тем не менее, все больше исследователей сходятся во мнении, что автор «Метафизики» не занимается здесь историко-философской подтасовкой, желая извратить и сделать более уязвимой концепцию своего учителя, но отсылает нас к так называемому «неписанному учению» Платона¹¹. По преданию, данное учение было однажды изложено Платоном в лекции «О благе», на которой помимо Аристотеля присутствовали другие академики, например, Гераклит и Гестий. В этой лекции речь однако шла не об общечеловеческих благах, — богатстве, здоровье, силе, счастье, — а о различении идей,

⁹ *Met.* 987b 15.

¹⁰ *Met.* 1028b 20.

¹¹ Подробнее см.: *Geiser K. Platon's ungeschriebene Lehre; Месия С.В.* Учение Платона об идеях-числах.

чисел и математических предметов. Основное положение этого учения, в реконструкции Гайзера, заключается в том, что числа бывают двух видов: идеальные и математические. Математическое число характеризуется множественностью. Это значит, что в математике имеется множество двоек, которые подлежат, например, сложению между собой, а в геометрии — множество треугольников, которые, например, могут образовывать или репрезентировать другие геометрические фигуры. Между тем, у этих чисел и треугольников есть свои прообразы — идеи. Идеальная пятерка не равна сумме идеальной тройки и двойки, но выражает смысл пятерочности. Область платоновского умопостигаемого, в понимании Гайзера, оказывается таким образом гетерогенной: на более низкой ступени существуют математические предметы, требующие для своего понимания созерцания, а вот идеи чисел созерцания уже не требуют. Они даются и мыслятся благодаря другой способности души.

Трудности в атрибуции историко-философских свидетельств, приводимых в *Met. M 1076a 30–39* для прояснения возможных способов существования математических предметов, как впрочем и трудности в атрибуции самой книги *Met. M*, тем не менее, не являются фатальными для нашего исследования. Допуская, что текст этой книги так или иначе выражает идеи самого Аристотеля, нас будет интересовать не столько то, насколько достоверно Аристотель передает в нем взгляды своих предшественников, сколько то, каким образом он работает с двумя обозначенными выше теоретическими позициями: числа существуют в вещах и суть элементы вещей, и числа существуют самостоятельно независимо от вещей.

ДИЗЪЮНКЦИЯ

Кому бы не принадлежали обозначенные Аристотелем во фрагменте *Met. M 1076a 30–39* точки зрения¹², вроде бы они исчерпывают возможные альтернативы. А это означает, что коль скоро мы согласны в том, что математические предметы существуют, они с необходимостью будут существовать либо тем, либо другим способом. Однако внимательное чтение концовки разбираемого нами фрагмента *Met. M 1076a 30–39* обнаруживает, что Аристотель предостерегает нас от подобного вывода.

Означает ли, что если обе точки зрения ошибочны, то математические предметы вообще не существуют? Нет. Аристотель загадочно говорит, что они могут существовать каким-то иным, третьим способом. Таким

¹² Хотя у самого Аристотеля они остаются анонимными, тем не менее, для удобства нам представляется оправданным в дальнейшем приписывать первую точку зрения пифагорейцам, а вторую — Платону.

образом, речь во фрагменте *Met. M* 1076a 30–39 идет не о строгой дизъюнкции между пифагорейской и платоновской математикой, а о дизъюнкции, оставляющей, между тем, возможность для третьего случая, хотя и остающегося до поры до времени актуально не продуманным. Неправота одной точки зрения, несмотря на их кажущуюся контрарную противоположность, не означает состоятельности другой. Как же это возможно? И какие критические аргументы Аристотель находит для каждой из них?

Критика пифагорейской точки зрения о том, что математические предметы существуют в чувственно воспринимаемом, и чувственно воспринимаемое является состоящим из чисел, сводится к следующим аргументам. Во-первых, в таком случае нарушался бы закон непротиворечия, так как находиться в одном и том же месте два тела не могут (*Met.* 1076a 35 – 1076b 5). То есть в одном и том же месте, согласно первой концепции, существовала бы чернильница и еще ее единичность, будучи отличной от нее самой самостоятельная сущность или же, например, ее сферичность. Во-вторых, в таком случае тело невозможно было бы разделить: «...ведь [разделяя его] оно должно быть поделено на плоскости, плоскость — на линии, а линии — на точки. А поскольку невозможно разделить точку, то линию, плоскость и все остальное также нельзя»¹³. Здесь Аристотель развивает аргумент по аналогии: если математические категории не просто описывают мир, но являются его реальными составляющими, то они переносят свои свойства на свойства этого мира и на свойства предметов, которые в нем существуют. Так, если в математике есть представление о неделимом, — точке, — то и в мире должен существовать такой предмет. Где же он? То же можно сказать и относительно линии, плоскости и т.д.

В отличие от пифагорейцев, Платон полагает, что математические предметы не существуют в чувственно воспринимаемом, но при этом не менее самостоятельны чем сами вещи¹⁴. Но, по Аристотелю, это также невозможно. Как он это аргументирует?

Во-первых, если предположить, что математические предметы существуют отдельно от чувственно воспринимаемых вещей и предшествуют им (*Met.* 1076b 12–15)¹⁵, тогда получается, что любая определенность математического предмета будет порождать бесконечно разнообразные и несвязанные

¹³ *Met.* 1076 b 5–10.

¹⁴ В данном случае не принципиально, понимаются ли математические предметы как идеи или как промежуточный род бытия.

¹⁵ Разве не об этом учит Платон? Идеи предшествуют чувственно воспринимаемым вещам, так как вещи делаются тем, что они есть, будучи причастными той или иной идее; идеи, таким образом, существуют самостоятельно, вещи же — полусамостоятельно, то есть постольку, поскольку есть идеи.

между собой исследовательские поля. В итоге, по словам Аристотеля, «...получается нелепое нагромождение»¹⁶.

Лосев толкует это место так: «Если геометрическая фигура... существует отдельно от чувственного тела, то это можно признавать только в целях сведения более сложного на менее сложное. Действительно, геометрическая фигура проще и чище чувственной. Но тогда необходимо и геометрическую фигуру сводить на более простые элементы, т.е. на поверхности, линии и точки, которые также окажутся все в абсолютном разъединении»¹⁷. Чем же тогда занимается математика, раз тел два, чувственное и геометрическое, и они абсолютно разделены, «...и далее, — если поверхности три, т.е. чувственная, геометрически телесная и поверхность сама по себе, то не существует ли три абсолютно различных геометрии поверхности? И если линий четыре (чувственная, линия в геометрическом теле, линия в поверхности и линия сама по себе), а точек пять (чувственная, точка в теле, точка поверхности, точка линии и точка сама по себе), то не распадается ли такая точная и определенная по своему предмету наука, как геометрия, на совершенно несоединимые и абсолютно противоречивые части?»¹⁸. В конце концов получается, что математика теряет свой предмет, поскольку должна вроде бы заниматься и такими поверхностями и такими, и такими линиями и такими.

Что это значит в отношении чисел? То же самое. Аристотель пишет, что «...помимо каждого рода точек будут отличные от них единицы, равно как и помимо каждого рода чувственно воспринимаемых вещей, и помимо умопостигаемого, так что будут бесчисленные роды математических чисел»¹⁹. В таком случае математика опять же окажется неработающей, поскольку разные числа друг с другом окажутся просто несравнимы²⁰.

О связке самостоятельности и первичности Аристотель говорит во фрагментах *Met.* 1077a 15–20, 24–30 и 30–35 еще и на другой лад. Речь идет о том, что первичность умозрительного по сравнению с чувственно воспринимаемым мы в природе никогда не наблюдаем. А наблюдаем принципиально обратное: сначала есть нечто незаконченное, а потом появляется законченность²¹; сначала — множественность, а затем единство;

¹⁶ *Met.* 1076b 30.

¹⁷ Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. С. 537.

¹⁸ Там же. С. 537.

¹⁹ *Met.* 1076b 35.

²⁰ Подробнее Аристотель развивает данную идею в *Met.* М 6.

²¹ То есть дело не обстоит так, что сначала линия существует как законченная, а потом она становится незаконченной (для того чтобы стать законченной). Нет, подчеркивает Аристотель, как линия она появляется в результате своего проведения. Противоположное, говорит он во фрагменте *Met.* 1077a 30, было бы выше

сначала — тело, а потом плоскость, линия и точка. Очевидно ведь, что тело — это не совокупность самостоятельно существующих линий или точек. Оно не складывается из них именно потому, что линия и точка не в силах образовать нечто телесное по определению²².

Во-вторых, если предмет математики не имеет никакого отношения к чувственному миру, а математика сама по себе занимается некими идеальными вневещными закономерностями, отношениями и т.д., то как же тогда быть с теми науками, которые математику используют, например, с астрономией. По всей видимости Аристотель хочет поставить в упрек Платону игнорирование слишком уж чувствительного пласта истории математики. Ведь геометрия — это то, что изначально мыслилось не как абстрактное умозрительное, а наоборот, как максимально конкретное практическое, как наука о метрике земли. То же самое можно сказать и об арифметике. Она не всегда существовала как платоновская диалектика единого и двоичного, а была и есть повседневный расчет. Так же будет обстоять дело и в случае с оптикой и учением о гармонии, которые Аристотель мыслит в составе математики, «...голос и зрение окажутся вне чувственно воспринимаемого и единичного, очевидно, что и другие чувственные восприятия, и другие чувственно воспринимаемые предметы тоже» (*Met.* 1077a 5).

Но если обе точки зрения ошибочны, то непонятно, как вообще тогда математические предметы могут существовать. Ведь дизъюнкция вроде бы разделила универсум рассмотрения пополам без всякого остатка? Отвечая на этот вопрос, Аристотель излагает свое позитивное учение.

ПАРАДИАСТОЛА

Математическая концепция самого Аристотеля ухватывается первоначально с большим трудом, поскольку сформулирована на фоне критического

нашего понимания.

²² К аристотелевской критике тезиса о самостоятельном существовании математических предметов, как он сформулирован в *Met.* 1076a 30–39, можно относиться по-разному. Вполне возможно дело в неточной формулировке. Однако нельзя не заметить, что критике подлежит именно связка самостоятельности и первичности. Связка, строго говоря, платоническая. Вполне возможно представить себе самостоятельно существующие математические предметы, сосуществующие с чувственно воспринимаемыми вещами. И тогда не совсем понятно, какие аргументы можно найти против такого варианта дуалистической онтологии помимо личного предубеждения. Между тем, Аристотель очевидным образом игнорирует данную альтернативу и понимает здесь существование через связку самостоятельности и первичности. В таком случае, критика действительно задевает какой-то нерв той точки зрения, которую мы договорились обозначать как платоновскую.

разбирательства с предшествующими теориями. Где существуют числа, если не в вещах и не вне вещей? Наша естественная интуиция ожидает указания на некоторый третий онтологический регион. Однако этого не происходит. Вместо этого Аристотель прибегает к объяснению на основе сложноорганизованной и не очень изящной парадиастры, скрупулезно уточняя и конкретизируя собственное понимание математического предмета сначала в отливии от платоновской, а затем от пифагорейской концепции.

Итак, в понимании Аристотеля Платон допустил ошибку, связанную с гипотазированием математических предметов потому, что полагал их изначальными в отношении вещей (*Met.* 1076b 12–15). Действительно, чтобы построить треугольник со сторонами 3 сантиметра, у нас *уже должно быть* представление о геометрической фигуре, о треугольнике, о стороне и т.д. Но в том то и дело, подчеркивает Аристотель, что эта первичность (наличие у нас представлений о геометрической фигуре, треугольнике, стороне и т.д.) относится целиком и полностью к мышлению, к определению предмета, а не к его реальному существованию.

Здесь Аристотель проводит очень тонкое различие: первичность можно понимать в двух смыслах: как первичное логически ($\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) и первичное по существованию ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$). Во фрагменте *Met.* 1077b 1–4 он подчеркивает:

«Предметы математики логически первичнее, но не все, что логически первично, первично по сущности. По сущности первично то, что отдельно по бытию имеет приоритет, по понятию же — все то, чье понятие различается из другого понятия; эти два положения не могут, однако, существовать одновременно».

Таким образом, ошибка Платона заключается в том, что он допускал самостоятельное существование математических предметов, например чисел, обосновывая это следующим образом: бытие основополагающего изначальнее ($\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) по отношению к бытию основополагаемого, поскольку второе без первого не может существовать, а первое без второго — может. На самом же деле, уточняет Аристотель, бытие математического предмета изначальнее бытия материальной вещи, но только в логическом смысле ($\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$), по сущности же, как это уже давалось понять во фрагментах *Met.* 1077a 15–20, 24–30 и 30–35, первична ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) именно чувственно воспринимаемая вещь, математический предмет появляется только впоследствии в результате отвлечения (*Met.* 1077b 5–10)²³.

Важным моментом аргументации Аристотеля является его добавление, что нет таких предметов, в отношении которых оба типа первичности

²³ Подробнее см.: Moukanos D. *Ontologie der “Mathematika”*...

выполнялись бы одновременно (*Met.* 1007b 5). Чувственно воспринимаемый предмет — это всегда нечто составное (*Met.* 1077 а 25–30). Существует первоначально именно он. Таким образом невозможно представить себе самостоятельно существующими какие-либо его логические или физические определенности: «...бледное первее бледного человека по определению, но не по бытию: ведь оно не может существовать отдельно от него, но всегда существует вместе с составным целым»²⁴. То же самое можно сказать о числовой характеристике предметов и об их геометрической форме.

Что значит теперь, что математические предметы не существуют самостоятельно? Это означает, что они существуют в вещах, в определенном смысле материальны. Но это не означает, между тем, что они суть элементы вещей²⁵. Хотя этого не происходит в самой *Met. M*, тем не менее логика рассуждения требует от Аристотеля уточнить свою позицию в отношении пифагорейской концепции, которая была раскритикована чуть ранее. Такое уточнение можно найти в *Met. Z* 11 во фрагменте 1036a 9–12:

«Материя бывает чувственно воспринимаемой (ὅλη αἰσθητή) и мыслимой (νοητή ὅλη). Чувственно воспринимаемой материей являются, например, медь или дерево и вообще всякая движущаяся материя; мыслимой является та материя, которая наличествует в чувственно воспринимаемом, но не постольку поскольку нечто чувственно воспринимаемое, как например то, что касается предметов математики».

Для Аристотеля математические предметы не существуют в вещах как их составные части, но связаны с ними особой материальностью. Когда я абстрагируюсь от чувственной материи, я, в понимании Аристотеля, для того чтобы удержать предмет своего мышления должен придать ему какую-то определенность. Я не могу мыслить треугольник вообще или число вообще. Я мыслю всегда конкретный треугольник (равнобедренный, прямоугольный, равносторонний и т.д., и не просто равнобедренный, но вот такой равнобедренный, а не такой) или конкретное число. Но делаю я это с помощью того, что особым образом оформляю мысленную материю, точнее абстрагирую математическую форму предмета из чувственно воспринимаемой вещи, но не делаю это произвольно, а постоянно соотношу с тем, из чего я это абстрагирование произвел (с чувственно воспринимаемой вещью)²⁶. Предметы математики, по Аристотелю, не существуют, та-

²⁴ *Met.* 1077b 5–10.

²⁵ Это не означает, например, что при разрушении вещи математические определенности, которые «в ней» присутствовали обретут самостоятельное существование.

²⁶ Так же как чувственно воспринимаемые вещи, имеющие схожую форму, различаются прежде всего по своему материальному составу, точно также и схожие

ким образом, ни раздельно, ни слитно с чувственно воспринимаемыми вещами, но существуют способом *ex apphaireseos*, они суть различные (абстрагируемые) предметы²⁷.

Эту мысль Аристотель неоднократно повторяет в *Met. M 3*. Любая вещь может исследоваться с разных сторон. Например, человек может стать предметом исследования науки о здоровье, но не потому, что он бледен, если здоровое бледно, а потому что он именно здоров. Здоровье, конечно же, не существует отдельно от человека, но человек — это и не то же самое, что здоровье (*Met. 1077b 38–38*). Математические предметы присутствуют в вещах, которые чувственно воспринимаемы и подвижны. Но математика исследует эти вещи не потому что они чувственно воспринимаемы и подвижны или обладают массой и цветом, а потому что они тела или плоскости, или линии, или поскольку они делимы или неделимы (*Met. 1077b 25–30, Met. 1078a 1–5*). То же самое можно сказать про такие математические дисциплины как учение о гармонии и оптика (*Met. 1078a 14–17*). Таким образом, подытоживает Аристотель, «...математика не является учением о чувственно воспринимаемом, однако и не является учением о другом, что существовало бы отдельно от него»²⁸.

ЧИСЛО ДВИЖЕНИЯ

Пожалуй, с Аристотелем можно согласиться в том, что для мысленного рассмотрения геометрических фигур нужна конкретность. Я никогда не мыслю геометрическую фигуру вообще, например прямоугольный треугольник вообще, но всегда представляю себе что-то определенное. И эту определенность мыслимое мной черпает не только из формы, но и из материальности, но не из чувственно воспринимаемой материальности, а из так сказать мысленной материальности²⁹. Но как в таком случае быть с материальностью чисел? Если всякая материя есть исток определенности, а значит и индивидуальности, не означает ли это, что допуская материаль-

между собой математические предметы, например, геометрические фигуры, абстрагируемые из чувственно воспринимаемых тел, отличаются друг от друга посредством того, что усваивают и сохраняют первоначальное различие, только уже благодаря мыслимой материи. Другими словами, ведя речь о математических предметах, математик ведет речь не о формах как таковых, но всегда о некоторой воплощенной, реализованной форме. Воплощенной, однако, не в чувственной, а мыслимой материи.

²⁷ Добавим здесь, что как различные предметы они существуют лишь до тех пор, пока они различаются.

²⁸ *Met. 1078a 1–5*.

²⁹ См., напр., *Met. 1037 a 1–5*.

ность чисел Аристотель тем самым затевает радикальный пересмотр того, что всегда причислялось к заслугам греческой культуры, составляло суть так называемого греческого чуда, — стремление рассматривать количественную характеристику предметов как таковую, безотносительно к содержанию этих предметов, — и не означает ли это, что тем самым Аристотель совершает ту же ошибку, в которой чуть ранее (*Met.* 1076b 30) он пытался уличить своего учителя: если числа материальны, значит в каком-то смысле они обладают бесконечно многообразной индивидуальностью?

В самом общем виде ответ Аристотеля на этот вопрос видится таким: индивидуальность, появляющаяся на основе материальности, не обязательно означает абсолютную индивидуальность или уникальность (несравнимость), хотя может иметь и такое значение. Материя может выступать как началом определенности (различать числа между собой), так и началом общности (группировать их в единства). Об этом эксплицитно говорится в *Phys.* A 224a 2–9:

«Верно также, что число овец и число собак, если оно одинаково, тождественно, а сама десятка не тождественна и десять [предметов] не тождественны — так же как не тождественны треугольники — равносторонний и разносторонний. По фигуре, однако, они тождественны, так как оба треугольники. Ибо тождественным называется то, в чем нет специфического различия, а не то, в чем оно есть...».

По всей видимости, дело тут в различных степенях абстракции. На самой высокой ступени абстракции мы берем числа не как количества конкретных предметов, но как количества обезличенных предметов. Именно поэтому мы и можем сопоставлять эти числа между собой, констатировать их равенство или неравенство, складывать и вычитать. У них единый субстрат — «безликая» материя. Но как только мы начинаем более пристально всматриваться в эти количества и различать их детали: что это, например, количество овец, а то — собак, тут же мы понимаем, что собак из овец вычитать нельзя³⁰, и что числа хотя и равные, между тем, не тождественные.

Важно отметить, что у чисел, по Аристотелю, нет сущности. Это не самостоятельный, как у Платона, а полусамостоятельный предмет. Он зависит, с одной стороны, от вещи, из которой он абстрагируется, а с другой стороны от нас самих: в той мере, какими именно характеристиками предмета мы пренебрежем, насколько абстрактно мы эти предметы будем рас-

³⁰ В этом контексте на ум приходит детская загадка: сколько предметов получится в итоге, если козу с одного берега перевезти к трем кочанам капусты на другом берегу? Конечно же один, ведь коза попросту съест их.

смагивать. Тем не менее, даже при самом абстрактном рассмотрении количественных характеристик предметов от их материальности мы все равно не уходим. И хотя мы делаем числа сравнимыми между собой, это не означает, что мы начинаем говорить о пятерочности вообще, но по-прежнему способны различать их определенность.

Примечательно в этом отношении то, какую роль представление о различимости и сличимости чисел играет у Аристотеля в выработке понятия времени. Согласно известному фрагменту *Phys.* 219b 1–2, время определяется Аристотелем как «...число движения (ἀριθμὸς κινήσεως) в отношении к предыдущему и последующему». О каком времени здесь идет речь? Не о том ведь, которое выражает абстрактное количество, некую длительность, в течение которой совершалось определенное движение и которая может быть выражена числом, состоящим из абсолютно одинаковых и неотличимых друг от друга единиц: один час, два дня, три недели, четыре месяца и т.д. Такое число Аристотель называет сосчитанным (τὸ ἀριθμητόν) и отличает его от считаемого числа (τὸ ἀριθμύμενον)³¹. Считае-мое число к выражению абстрактного количества никакого отношения не имеет. Посредством считаемого числа мы не пересчитываем моменты времени, но впервые различаем эти моменты, фиксируя наличие в мире движения и изменения. О том, что время не существует без движения, но и не отождествляется с ним, Аристотель подробно говорит в *Phys.* 218b 10–25: время не существует без движения, так как в отсутствии движения мы бы не замечали и течение времени; но время и не является движением, поскольку движение может идти быстрее или медленнее, а время не может. Получается, что время есть некое условие реализации движения, а считае-мое число — инструмент для его (движения) различения.

Что значит теперь, что мы должны различить движение? Это значит, что движение не существует в мире само по себе, не является его объек-тивным свойством или характеристикой. Оно появляется при сравнении. Таким образом, для того чтобы выделить из мира движение, мы должны сравнить одно положение дел в мире с другим, предшествующим ему, и выявить какое-то несовпадение, отличие одного от другого. Это не обяза-тельно должно быть количественное различие предметов мира. Это может быть различие в расположении этих предметов, изменение их качествен-ных характеристик и т.д. Нас интересует именно непохожесть. И эту непо-хожесть мы в конце концов обнаруживаем в том, что одно и то же положение дел оказывается равно самому себе по количеству и так сказать по происхождению и неравно самому себе по осуществленности. Непохо-жесть, о которой здесь идет речь, превосходит таким образом выразитель-

³¹ *Phys.* 219b 7–10.

ные возможности привычного математического неравенства типа $2 > 1$ или $2 \neq 1$. Решающее как раз заключается в том, что *тот же самый предмет* оказывается неравен себе самому ($1 \neq 1$). Таким образом время как считаемое число предшествует всякому пересчету своих частей, равно как и пересчету состояний мира. Время как считаемое число различает в данности одного и того же некоторое несовпадение (движение или изменение) и удерживает его в различении моментов данности, моментов времени³².

Но, по Аристотелю, время течет и тогда, когда мы отвлекаемся от внешнего мира и не видим в нем изменений: «...и если даже темно и мы не испытываем ощутимого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем прошло и какое-то время»³³. Как же в этом случае мы замечаем, что прошло время? Где же будет существовать основание для различения? Хотя Аристотель не говорит об этом напрямую, тем не менее, рискнем предположить, что основанием для различия двух одинаковых с формальной и содержательной точки зрения состояний души будет именно $\nu\eta\tau\eta\ \delta\lambda\eta$ числа. В ситуации, когда единственной данностью души является она сама, когда у нее отсутствует какое-либо предметное восприятие, она может отличать себя только от себя самой. Здесь нельзя уже вести речь о каком-то привычном и бросающемся в глаза различии по количеству, форме, цвету, запаху, вкусу и т.д. В саморефлексии восприятие души максимально абстрактно, максимально обеднено. Но, тем не менее, при всей абстрактности и обыденности этого восприятия, оно не оказывается абсолютно монолитным. Одно состояние души может быть отличено от другого (на этой самой абстрактной ступени) *как особая единичность*, как то, например, что было зафиксировано чуть ранее, и то, что было отсчитано от зафиксированного позднее. Душа замечает различие своих собственных состояний только с помощью того, что берет их в качестве чего-то определённого (не только и не столь-

³² Счет, организованный на основе считаемого числа, возможен, как представляется, только тогда, когда мы будем фиксировать и удерживать различие тождественного. Как только это различие пропадет, исчезнет и сам счет. Останется только абстрактное количество, сосчитанное число. Поэтому если два сосчитанных числа мы можем сравнить между собой, сказав, что одно больше другого, так как одно заключает в себе больше времени чем другое, например, шесть дней больше пяти дней, то применительно к считаемому числу мы этого сделать не можем. Здесь речь не идет об экстенсивных характеристиках. Здесь мы можем сказать, что шесть позднее пяти, так как когда шел пятый день, шестого еще не было, соответственно он не мог быть сосчитан. Дело не в том, что для него не подготовлено число, ведь сосчитанным числом можно выразить и определенную продолжительность будущего времени, а в том, что он еще просто не наступил.

³³ Phys. 219a 4–8.

ко формально, сколько материально). Этого бы не произошло, если бы число, с помощью которого мы подходим к описанию данности, было бы абсолютно одинаковым. Одно состояние отличается от другого в том плане, что обретает свою определенность и непохожесть в νοητὴ ὕλη, в противном случае течение времени было бы для нас неразличимо.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Визгин В.П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2016. 416 с.
- Жмудь Л.Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. 445 с.
- Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: «Мысль», 1994. С. 528–632.
- Лосев А.Ф.* «Метафизики» Аристотеля книги XIII–XIV (перевод) // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность. М.: «Мысль», 1994. С. 633–712.
- Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2. М., 2010. С. 29–82.
- Aristotelis.* Opera Graece in 11 vols. Indices Sylburg; Recension. Bekker. Oxon, 1837–1838.
- Becker O.* Die diaretische Erzeugung der platonischen Ideenzahlen // Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik. Bd. 1, 1931. S. 464–501.
- Burnet J.* Greek Philosophy. Part I. Thales to Plato. London, 1914. 316 p.
- Geiser K.* Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart, 1998. 591 S.
- Moukanos D.* Ontologie der „Mathematika“ in der Metaphysik des Aristoteles. Athen, 1981. 43 S.
- Platonis Opera. ed. J. Burnet. Tt. 1-5. Oxford, 1956–1962.
- Riedweg Ch.* Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence. Cornell University Press, 2008. 198 p.
- Ross W.D.* Plato's Theory of Ideas. Greenwood, 1976. 250 p.
- Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1922. 846 S.

И.А. ГЕРАСИМЕНКО

ФОРМА-МОРФЕ В «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ: В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО КОНЦЕПТА

Говоря о концепте формы у Аристотеля, сразу же приходится избавляться от сложившихся стереотипов. Принятый в русскоязычной переводческо-философской традиции перевод слова «эйдос» (εἶδος) словом «форма» вносит неясность сразу в двух отношениях. Во-первых, тем самым разрывается органическая связь Платона и Аристотеля, оперирующих одним и тем же термином εἶδος, а во-вторых, теряется различие между двумя собственно аристотелевскими терминами: εἶδος и μορφή (оба переводятся как «форма»), что приводит к их синонимичному употреблению).

А.Ф. Лосев констатирует в этой связи осуществляющуюся терминологическую подмену: «Традиция во что бы то ни стало разрывать Платона и Аристотеля приводит к тому, что платоновский эйдос переводят как “идею”, а аристотелевский эйдос — как “форму”» [4, с. 114]. На основании этой подмены и оказывается возможным утверждение, что Аристотель противопоставляет материю форме [7, с. 711–712]. Но какой именно форме? Одна из четырех творящих причин у Аристотеля — именно *эйдос*. Однако у него встречается и другая форма, морфе, и ведет она себя иначе, и к эйдосу не сводится. Для начала определимся с термином.

Первое упоминание слова μορφή (по сведениям Лиддела–Скотта [9, с. 1147]) обнаруживается у Гомера: μορφή (общее значение — форма, очертание, образ) дважды встречается в «Одиссее» и оба раза — в связи со словом, точнее, с тем, что создано словом, — с эпосом (ἔπος), *речью*. Морфῆ здесь оказывается не просто оформленностью, но — красивой оформленностью:

...σοὶ δ' ἔτι μὲν μορφῇ ἐλέων [Od. II. 367]¹ (букв.: «у тебя есть морфе (привлекательная форма) слов / речей»²),

а также намечает характер своих взаимоотношений с эйдосом:

¹ Здесь и далее используются сокращения, принятые у Лиддела и Скотта.

² Здесь и далее перевод мой, если не указано иное.

...ἄλλος μὲν... εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ, ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπει στέφει [Od. 8. 170] (букв.: «иной муж вид имеет невзрачный, но бог окружает *морфе* речами»)³.

Μορφή, тем самым, вступает с эйдосом в отношения комплементарности: плохой эйдос компенсируется «увенчиванием» формы словами (эпосами), то есть подлежит улучшению со стороны морфῆ.

Связь с красотой в дальнейшем становится неперенным атрибутом морфῆ (по мнению Шантрена, морфῆ — форма постольку, поскольку эта форма изображает все в гармоничной основе, в принципах гармонии [10, с. 714]). Более того, морфῆ и κάλλος (красота) зачастую выступают почти буквальными синонимами.

Сопряжение морфе с эйдосом также встречается довольно часто:

...ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς [Pl. R. 380d]: «изменяя собственный эйдос во многие формы»;

...ἐκατέρω δὲ τῷ εἶδεος [ἔχεται] πολλαὶ μορφαί [Phil. 5/ Stob. Ecl. I 217c [p.188, 9]]: «оба эйдоса [имеют] много форм».

В данных примерах формам приписывается плюральность, иными словами, постулируется соотношение: один эйдос — многие формы. Но форма бывает и единой — единственной, и вновь-таки — в отношении слов:

...καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία [A. Pr. 212]: «и Гея, многих имен (слов) форма единая».

Между эйдосом как единичностью и словами как множественностью как раз и располагается область морфῆ в ее качестве двойственности: смысловое эйдетическое единство она делает множеством, а множество слов охватывает собственным единством («венком очерченности»).

Переходность, изменчивость, непостоянство является (и скрывается) определяющим признаком морфῆ. В отличие от многих терминов, которые имеют в греческом языке «оптические» корни (ἰδέα, εἶδος, θεώρημα...), она являет собой очередной «вид» на предмет без указания на его прямую связь со зрением: не только визуальное, но и смысловое схватывание этого предмета⁴. Она отличает себя не только от эйдоса⁵, но и от схемы / фигуры:

³ В переводе Дворецкого эта фраза выглядит так: «Бог затмевает невзрачную наружность красноречием», а по версии Лиддела—Скотта: «God adds a crown of *shapeliness* to his words», то есть «бог добавляет венок *очерченности* его словам».

⁴ Х. Фрикс [11, с. 258] отмечает, что Osthoff (BB 24, 137A) обнаруживает этимологическое родство морфῆ с глаголом μάρπτω, «схватывать, овладевать, касаться».

...τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν [Arist. PA 640b 34]: «саму форму фигуры»;

от очертания / своеобразия:

...χαρακτήρα μορφῆς ἐμῆς [OC / 383.60]: «очертание / отпечаток / своеобразие моей формы»;

а также от подобия:

...μορφῆς εἰκόνας [OC / 383.41]: «подобия формы».

Форма, таким образом, несводима на внешние очертания: последние просто позволяют ее измерить (μορφῆς μέτρα [E. Alk. 1063] — «внешние очертания»); букв.: «мера / критерий / степень формы»).

Будучи, согласно Фриску [11, с. 257], внешним, в особенности телесным, гештальтом, μορφή иногда указывает на притворство, подражание, симуляцию (в виде жестикуляции или жеста как такового, гримас («жесты» лица) и даже фигур в танце). Если эйдос представляет собой *лик*, лицо смысла, то μορφή — *выражение* лица, гримасы смыслового лика, то есть движения, воплощающие потенциал подвижности этого смысла — в его же смысловых пределах, но с открытостью к возможности другого смысла:

...ἄχρις [μέχρις] οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν [NT, Ep. Gal. 4, 19]: «пока Христос не оформится [воплотится] в вас».

Μορφή, в ее значении красоты и гармонии, нашла себе воплощение и в имени собственном: Μορφώ — так называли в Спарте Афродиту. Примечательным моментом этой красоты является, с одной стороны, зыбкость, неустойчивость (*красота*, рожденная из пены), а с другой — *превращение*, преобразование (*красота*, рожденная из пены).

Второе имя, производное от μορφή, — это Μορφεύς, сын Солнца и бог сна, названный так по причине творимых им сновидений (Traumgestalten) [11, с. 258].

Μορφή, таким образом, по самой этимологии своей оказывается в тесном сопряжении с *цветом* (явлением света) и *тенью* (явлением тьмы). Подтверждение находим, например, у Птолемея:

...τὴν μορφήν μελάγχρους: «форму черную»;

⁵ По свидетельству П. Шантрена [10, с. 714], Treu („Von Homer zur Lyrik“ 175sq.) различает μορφή с εἶδος и φυή («фигура, наружность, лицо, красота, природные свойства»), а Sandoz (“Les noms grecs de la forme“, тезисы Neuchatel 1971, 55–58 и 107–119) показывает ее имплицитную связь с χάρις («дар, благодать») и κάλλος («красота»).

...τῇ μορφῇ μελίχρουα: «в форме смуглой» [Ptol. Tert. 143, 144].

Итак, можно подвести некий итог моего этимологического экскурса. Μορφή — это вид: вид, обладающий как очерченностью, так и зыбкостью очертаний, определенный и изменчивый (подобно танцевальному па), наделенный от Μορφώ — Афродиты — грацией и красотой, от Μορφεύς — бога сна — неуловимостью и зыбкостью, а от них обоих — темнотой (μόρφος — «с темным оперением, темный») морфологических превращений: ее трудно разглядеть и непросто понять. Однако я все же попытаюсь это сделать, обратившись, в качестве примера, к «Метафизике» Аристотеля.

МОРФЕ В «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Слово «морфе» (μορφή) в аристотелевских текстах встречается значительно реже, чем «эйдос» (в «Метафизике», к примеру, 25 раз), и при этом, в большинстве случаев, не в качестве единичного термина, но в непрерывном соположении с чем-то еще. Для того чтобы определить, что же такое морфе и в чем ее отличие от других смысловых *видов* (зачастую также переводимых как «форма»), следует подвергнуть анализу контексты, в которых она себя полагает.

Во-первых (и это, вероятно, наиболее традиционный для нас способ понимания формы), морфе появляется в связке с материей (ὑλη).

МОРФЕ И МАТЕРИЯ

1. «Уже не представляет трудности [вопрос о том], что одно — материя, другое — форма (морфе)» [Met. 1045a. 29].
2. «Если же есть, как говорят, одно — материя, другое — форма (морфе), и одно в потенции (потенциально), другое — в энергии (энергийно), то, как кажется, искомое уже не будет представлять затруднений» [1045a. 22–25].

В данном случае обращает на себя внимание, что отношения «материя — форма» проясняются через отношения «потенция — энергия», то есть оказываются связанными со структурой перехода (в дальнейшем я остановлюсь на этом моменте и рассмотрю характер претерпеваемых в этой связи «формальных» трансформаций более подробно).

3. «Таким образом, для [какой-то] сущности может быть определение и понятие (λόγος), например, для составной (сложной) сущности, будь она чувственной или умопостигаемой, а для тех первых [элементов], из которых она состоит, — уже нет, поскольку определяющее понятие обозначает что-то согласно че-

му-то, так что [при этом] одно должно быть [дано] как материя, а другое — как форма (морфе)» [1043b. 30–32].

Иными словами, о форме стоит говорить там, где имеет место *сложная* сущность, состоящая более чем из одного элемента, то есть там, где имеется *отношение*, переход от одной смысловой грани к другой (что подтверждает энергийную природу морфе). Помимо этого, данный фрагмент косвенно указывает на очередную взаимосвязь — между формой и словом (определяющим): λόγος возможен только там, где что-то существует в виде μορφῆς.

4. «Сущность есть под-лежащее (ὑποκείμενον, субстрат): с одной стороны — материя (под материей я имею в виду то, что, не будучи энергийно сущим как некое “вот это” (τὸδε τι, нечто определенное), потенциально есть [это самое] “вот это”), с другой стороны — логос и морфе: то, что, будучи “вот этим”, является мысленно (τῷ λόγῳ, в логосе) отделимым. Третье же, [состоящее] из них, в отношении которого только и существует возникновение (становление) и гибель, [является] просто отделимым (существует как отдельное): ибо из сущностей, [устроенных] согласно логосу, одни существуют [отдельно], а другие — нет» [1042a. 26–31].

Как видим, в данном случае морфе является тем, что *артикулирует* смысл (λόγος). Именно поэтому она оказывается в паре с логосом — паре, которая противопоставляется материи (потенциально-сущему) в своем качестве энергийно-сущего. Форма обеспечивает отдельность (χωριστόν) смысла, дает ему его χώρα — место, протяженность, то есть возможность для смыслового становления.

Третий же момент объединяет в себе два предыдущих (материю и (логос + морфе)). Это — та самая составная (сложная) сущность, в отношении которой уже может существовать определение, но теперь не просто определение, а и самостоятельное бытие. Эта сущность — *из* них, из предшествующих (ἐκ τούτων). О том, что значит «быть из чего-то» (ἐκ τίνος), или о 4-х видах потенции, говорит следующий фрагмент «Метафизики» (цифрами обозначены условные «номера» этих видов):

5. «Быть из чего-то как из первого движущего начала (например, “из чего битва?” — “Из ссоры”, потому что ссора — начало битвы); ...из материи и морфе, как, например, “части из целого”, “стих из “Илиады” и “камни из дома”: ибо предел / цель / исполнение (τέλος) есть морфе, а совершенно (закончено, исполнено) то, что имеет предел. Еще иное —

[быть], как из частей эйдос, например, “человек” из “двуногого” и “слог” — из “звуков речи”; [это иной случай смысловой организации], нежели “статуя из меди”, ибо сложная (составная) сущность [происходит] из чувственной материи, а эйдос — из эйдетической» [1023a 29–b2].

Итак, морфе — это целое для материи (частей), «Илиада» для стихов, дом для камней. И не для всяких стихов и камней, но уже именно для *этих* (τόδε τι), определенных — и определяемых именно за ее счет. Морфῆ, говорится здесь, есть τέλος — цель и предел. Пространство становления (χώρα), задаваемое ею изначально, ею же подтверждается «исконечно».

Но, пожалуй, наиболее важный смысловой нюанс остается в данном фрагменте имплицитным: в отличие от эйдоса, морфе имеет дело (в том числе) с материей чувственной (быть может, это единственный пункт их различия), а это значит — с той или иной *степенью* выраженности смысла, с тем или иным *качеством*.

6. «Но и те начала, которые они называют элементами, они истолковывают некорректно (букв.: некрасиво, οὐ καλῶς): некоторые называют одно большим, другое малым, в отношении единого, [и говорят], что это три элемента чисел: два — материя, а одно (ἓν) — морфе; другие [называют это] многим и немногим, потому что [по их мнению] большое и малое больше подходят для пространственной величины; а третьи, в целом обобщая предшествующее, [называют] одно превосходящим, а другое — превосходимым» [1087b. 12–18].

Здесь морфе, очевидно, выступает в роли пропорции (что, к слову сказать, прекрасно вписывается в спектр ее значений), в очередной раз подтверждая свою причастность степени и качеству — как их мерило и фигуриность.

7. «Каждый [род сущего] возникает во всем двояким образом (например, то, что есть “вот это” (одно — морфе его, другое — лишенность): и по качеству: одно белое, другое — черное; и по количеству: одно достаточное (совершенное), другое — недостаточное (несовершенное); и по перемещению: одно вверх, другое — вниз, или легкое и тяжелое)» [1065b. 9–13].

То, что является чем-то определенным (отдельным), определяется путем взаимодействия формы и лишенности: оно может быть белым, легким или законченным только в какой-то *степени*. Сущность, образующаяся та-

ким путем, это область светотени, игры красок и непрерывных изменений. Это становящаяся сущность⁶. Так возникает вопрос об отношении «степеней» и «того, чего она степень», отношении, регулируемом посредством морфе.

Подводя итоги в рассмотрении взаимоотношений морфе и материи, я обращаюсь для подтверждения своих наблюдений к другому автору — более позднему, но сохраняющему верность именно данной традиции (как мысленческой, так и терминологической), а именно, к Плотину (II 4).

Материя, утверждает Плотин, лишена качества.

«И значит, раз так, то, не говоря уже о прочих качествах, как, например, краски, теплота, холод, [мы не можем привносить в нее] ни легкость, ни тяжесть, ни плотность, ни разреженность, и даже вообще никакую фигурность (σχήμα), а стало быть, и никакую величину, ибо одно — быть величиной и другое — быть определенным через величину; одно — быть фигурой, другое — быть определенным через фигуру. Материя необходимо должна быть не сложной, но — простой и по своей природе неделимой (ἐν τι), ибо только таким образом она от всего пуста. И кто наделит ее формой (μορφήν) — даст ей форму как нечто отличное от нее, как бы привнося в нее из [сферы] сущего и величину, и все прочие [качества]» [II 4,8; цит. по: 3, с. 436].

Сущее, таким образом, приходит в материю как морфе: последняя обеспечивает качество, первая — лишенность, а обе они, в их взаимодействии, отвечают за степень этого качества, за степень смысла и лишенности смысла.

«...Лишенность не есть ни качество, ни окачествованность, но — отсутствие качества или чего-нибудь другого, как и тишина есть отсутствие шума или чего-нибудь другого. В самом деле, лишенность есть отрицание (ἄρσις), окачествованное же находится в сфере утверждения. И собственное специфическое свойство материи не есть [та или иная] форма (μορφή), ибо [ей свойственно именно] быть не-окачествованным и не иметь никакого эйдоса. [...] Ее специфическое свойство, значит, заключается не в чем ином, как в том, что она есть и что специфическое свойство не прибавляется к ней [в качестве атрибута], но заключается скорее в ее отношении к другим вещам, а именно в том, что она иное в сравнении с этими вещами. При этом другие вещи суть не просто

⁶ Например, воздушный шар, наполненный гелием, будет подниматься вверх, однако по мере истечения из него газа опустится, уступая противоположному качеству (для «вверх» лишенностью будет «вниз») и при этом *меняя форму*.

другие, но каждая вещь содержит в себе особый эйдос; материя же подобающим образом может быть определена как *только* другое [иное, то есть без эйдоса], или, пожалуй, как *вообще иное*, чтобы, через употребление единственного числа, не вносить определенность, но чтобы показать [именно] отсутствие определения, через употребление наречия “вообще”, в материи» [II 4, 13; цит. по: 3, с. 437–438].

Перевод последнего построения Лосев комментирует следующим образом: «Плотин вместо ἄλλο хочет поставить ἄλλα, то есть вместо единственного числа — множественное. По-русски лучше передать — первое как “иное”, второе как “иное вообще”, так как перевод “иные” как раз указывал бы на *определенные* вещи» [3, с. 438]. Признавая правомочность и аргументированность данной переводческой позиции, не следует, однако, упускать из виду эту «множественность» в характеристике материи. Именно множественность (как принцип) материи противостоит единичности (как принципу) смысла, и только с вхождением морфе сущность «охватывается» единством, становится *чем-то определенным*. Смысл, эйдос — единичен; материя лишена смысла, следовательно, лишена единичности вообще, то есть какую бы часть ее мы ни взяли — все равно будет множество, «не одно». По этому параметру материя и отличается от любой другой вещи (ἄλλο) (которая все же содержит в себе эйдос) и, следовательно, даже грамматически не может позиционировать себя как единичность (обратим особое внимание на значимость для Платона морфологических характеристик слова в связи со смыслообразованием его понятий).

«...Если то, что представляет собою числа и осмысление (λόγοι), находится вне беспредельности, — ибо границы, порядки и упорядоченное находится в других вещах в зависимости [именно] от них, и приводит эти другие вещи в порядок не упорядоченное и не порядок, но упорядоченное отличается от упорядочивающего, и приводит в порядок [не что иное, как] предел, граница и смысл, — то необходимо, чтобы приводимое в порядок и определяемое было *беспредельным*. Материя же [как раз] приводится в порядок, равно как и то, что не есть материя, но участвует в материи и имеет ее определение (λόγον). Следовательно, необходимо, чтобы *материя была беспредельным*...» [II 4, 15; цит. по: 3, с. 438–439].

Предел, граница (τέλος) в отношении материи — это морфе. Но ее одной явно недостаточно: не может быть предела чистой лишенности. Необходимо то, что этот предел полагает, то, что, собственно, подвергается лишению, то, что в аристотелевской терминологии называется «сущность».

8. «Следовательно, [исходя] из этих оснований заключают, что сущность есть материя; но это невозможно: ибо кажется, что сущности более свойственно отделимое и то, что есть “вот это”. Вот почему эйдос и то, что [состоит] из обоих, является сущностью, вероятно, в большей мере, чем материя. Однако ту сущность, которая [состоит] из обоих (я имею в виду ту, что [происходит] из материи и формы), я оставляю без внимания, ибо [она] — более поздняя и [более] ясная. Очевидна, в каком-то смысле, и материя. А я буду рассуждать о третьей, ибо она самая трудная» [1029a. 26–33].

Эта третья (точнее, первая) сущность, или эйдос, оказывается, тем самым, более ранней (по смыслу) относительно того момента смыслополагания, который очерчивается с помощью морфе и материи, и более трудной для осмысления, нежели материя. В мои задачи не входит анализ понятия «эйдос» у Аристотеля (о трактовке его в качестве «формы» было сказано выше), поэтому я ограничусь рассмотрением тех эпизодов, где этот термин соплагается с формой как таковой, с морфе.

МОРФЕ И ЭЙДОС

9. «Если же нечто есть, то это эйдос и морфе» [1060b 26].

10. «И скорее можно считать, что начало (более важное, нежели материя) — это эйдос и морфе» [1060a 21–22].

11. «Если же ни этого не будет, ни того, [то] вообще ничего не будет; если же это невозможно, [то] необходимо, чтобы было что-то помимо целого — морфе и эйдос» [999b 14–16].

Как видно из приведенных примеров, морфе, ранее «сотрудничавшая» с материей, теперь вступает в союз с эйдосом. Чем может быть объяснена подобная передислокация?

Не пытаясь сразу же ответить на этот вопрос, отмечу лишь наличие союза «и» (καί), связывающего оба понятия и переводимого обычно, по какой-то причине, как «или». Однако перевод одного и того же союза в одном случае как «или» (форма *или* образ), а в другом как «и» (материя *и* форма) вносит, на мой взгляд, серьезное смысловое искажение в отношения морфе с другими важными концептами, тем более, что как раз за *отношения* эта морфе и отвечает. А вот при сохранении одного значения в обеих парах становится очевидным, что морфе расположена относительно эйдоса точно так же, как до того — относительно материи.

Учитывая, что эйдос и материя в данных рассуждениях предстают в качестве смысловых полярностей, можно сделать допущение, что морфе

находится как раз *между* ними (оборачиваясь то к эйдосу, то к материи), полагает постоянно колеблющийся предел между эйдосом как оформленностью и материей как лишенностью этого самого эйдоса.

12. «Если возникновение (рождение, становление) в материи [происходит] из противоположностей, то возникают (рождаются) или из эйдоса и того, что вне эйдоса, или из некоего лишения эйдоса и морфе, и ясно, что противоположением будет всякая лишенность, но лишенность равна не всякому противоположению (причина [этого] в том, что лишаемое может претерпевать лишение по-разному)» [1055b. 11–16].

Из текста не следует с очевидностью, относится ли лишенность только к эйдосу или также и к морфе. Однако наиболее вероятен, пожалуй, первый вариант: ведь в противном случае не будет ничего *второго*, никакой противоположности. Тогда при возникновении и становлении (γένεσις), с одной стороны, эйдос терпит ущерб, лишается части себя как эйдоса, а с другой — морфе полагает становящемуся новую границу, как бы *очерчивает место лишенности*. И речь здесь идет именно о чувственном возникновении и становлении, в отличие от становления внутрисмыслового, внутриэйдетического («из эйдоса и того, что вне эйдоса», то есть из внутрисмысловой дифференциации): именно в этом, последнем, случае противоположение не будет лишенностью — при внутрисмысловом различении эйдос остается собой, ничего не лишаясь.

«Материя становящихся вещей постоянно имеет все разные и разные эйдосы; материя же вечных вещей постоянно остается самотождественной» [II 4, 3; цит. по: 3, с. 304], — пишет Плотин в трактате, специально посвященном этому различию — различию между чувственной и умной материей. Но и в сфере этой последней также существует морфе — как собственная форма эйдоса.

«Если эйдосов много, то необходимо, с одной стороны, чтобы в них было нечто общее, с другой же, чтобы было также и частное, чем один эйдос отличается от другого. Это частное и отделяющее [от всего другого] различие есть, очевидно, собственная *форма* [эйдоса] (μορφή). Если же существует форма, то существует и оформляемое, относительно чего [возникает] различие. Стало быть, существует и *материя*, приемлющая форму, и некий постоянный субстрат (ἀεί τι ὑποκείμενον)» [II 4, 4; цит. по: 3, с. 395].

Буквально об этой морфе у Плотина говорится следующее: τοῦτο δὲ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορά ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή, то есть «это своеоб-

разие и разграничивающее (размещающее) различие свое собственное (или: внутреннее) есть морфе». При этом остается неясным, относится ли это «собственное / внутреннее» к различию или же к самой морфе, иными словами, является ли морфе внутренним различием или же речь идет в данном случае об особом виде самой морфе — о некоей *внутренней* (внутридетической) *форме*. Скорее, первое. Но, в любом случае, из этого текста явствует немаловажный для моего исследования вывод: разграничивая два вида материи (умную и чувственную), Плотин, нигде не говоря об этом прямо, разграничивает и два модуса морфе (поскольку нет оснований говорить о двух ее *видах*, я делаю предположение, что при разграничении двух видов материи форма остается *одной и той же*, действуя, однако, и в чувственной, и в умной сфере). Более того, именно за счет наличия «умной морфе» становится возможным вести речь об умной материи (εἰ δὲ μορφῇ, ἔστι τὸ μορφοῦμενον περὶ ὃ ἡ διαφορά — «если же [есть] морфе, то есть и оформляемое, вокруг которого [полагается] различие»).

Эта умная, внутренняя, в платиновом смысле, форма живет в игре теней: как и для чувственной, дом для нее — светотень, но, в отличие от чувственной, — *свето-* смысла и *-ть* умной материи.

«Поэтому она [материя. — И.Г.] и *темна*, что свет есть смысл и ум есть смысл. И, следовательно, видя смысл каждой вещи, [ум] считает низшие слои его [τὸ κάτω] темными, как находящиеся под светом, подобно тому, как светозарное око, увидевшее свет и краски, которые [тоже] суть свет, оценивает находящееся за красками, как темное и материальное, скрытое красками. Во всяком случае, темное в умных предметах и темное в чувственных вещах, однако, различны, и различна также материя, поскольку различен и налегающий на обе эйдос. Ведь божественная [материя], принимающая оформленность (τὸ ὀρίσμενον), [уже] сама содержит оформленную и умную (νοεράν) жизнь; другая же материя [только еще] *становится* чем-либо оформленным, [сама], разумеется, еще не проявляя жизни и не мысля, но будучи [лишь] украшенным трупом. Форма [тут] — *эйдол*, так что и субстрат — эйдол. Там же — истинная форма, так что и субстрат — [истинная форма]» [II 4, 5; цит. по: 3, с. 395–396].

В греческом тексте наличествует более явная симметрия, которую удобнее передать буквально:

Καὶ ἡ μορφὴ δὲ εἶδωλον ὥστε καὶ τὸ ὑποκειμένον εἶδωλον. ἐκεῖ δὲ ἡ μορφὴ ἀληθινόν ὥστε καὶ τὸ ὑποκειμένον. — «И морфе [здесь] эйдол, так что и субстрат (подлежащее) — эйдол. Там же морфе — “истинное”, так что и субстрат [“истинное”]».

Так что не форме и субстрату в умной сфере предидируется истинность; оба они образуют нечто *цельное* (субстантивированное — τό) и *незабываемое/истинное* (τὸ ἀληθινόν), вечно присутствующее. Одной цельности (эйдол — меонизированный эйдос, букв.: идол, подобие) противопоставляется другая; тем самым и «цельнообразующая» функция морфе остается неприкосновенной. Морфе *обнаруживает* эйдос, открывает его истинный облик в сфере смысла, и тем же движением *прячет* его в сфере чувственной: маскирует и показывает *по частям*, в непрерывном становлении.

Следующий фрагмент «Метафизики» имеет особое значение для прояснения взаимоотношений эйдоса и морфе, и, кроме того, вызывает весьма серьезные расхождения при переводе его различными авторами. Поэтому, в целях удобства последующего анализа, я приведу его в оригинале и сопоставлю с имеющимися переводами.

13. φανερόν ἄρα οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι (τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως) [1033b 5–8].

«Очевидно, таким образом, что форма (или как бы ни называли образ в чувственно воспринимаемой вещи) так же не становится и не возникает, равно как и не возникает суть бытия вещи (ибо форма есть то, что возникает в другом либо через искусство, либо от природы, либо той или иной способностью)» [1, с. 201].

«Ни эйдос, или то, что в чувственном необходимо называть формой (μορφή), *не становится*, ни становление не свойственно ему, ни чтойность [не становится]» [3, с. 546].

В первом варианте перевода осуществляется явная терминологическая подмена: «эйдос» переводится как «форма», а «морфе», в свою очередь, как «образ» (и это при том, что автор данного перевода «Метафизики» распределяет, в большинстве случаев, роли «формы» и «образа» прямо противоположным, относительно этого фрагмента, образом). В *этом* отношении перевод Лосева гораздо точнее. Однако отнюдь не лексическое расхождение приоритетно для данного фрагмента: раскол происходит по линии синтаксиса.

Сегмент ἢ ὅτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, который переводится одним автором, как «(или как бы ни называли образ в чувственно воспринимаемой вещи)», а другим, как «или то, что в чувственном необходимо называть формой», представляет собой реализацию синтаксически-организационного принципа *accusativus duplex* (синтаксический оборот, управляющий двумя винительными падежами при глаголах

со значением «называть (кого кем)», «считать (кого кем)»). Но в данном случае один из этих аккумулятивов опускается (оставляя неясным: называть «форму» или называть «формой»), и какой именно из них — каждый переводчик решает по-своему. Согласно Асмусу, «называть форму (образ)» (и тогда морфе становится абсолютным синонимом для эйдоса, причем, как именно следует называть этот смысловой конструкт в чувственной сфере — остается только гадать), а по версии Лосева, «называть формой» (и тогда морфе является чувственно-данным коррелятом эйдоса, то есть «эйдос + чувственное = морфе»).

Хотя в предметно-смысловом отношении вариант Лосева выглядит более убедительным, грамматика свидетельствует в пользу Асмуса: артикль τήν, несколько «отступая» от слова, к которому он относится (μορφήν), дает, тем самым, место несогласованному определению в атрибутивной позиции (ἐν τῇ αἰσθητῇ) и обеспечивает грамматическую слитность составного понятия: «форма в чувственном», «чувственно-данная форма». А наличие этого — столь значимого — артикля говорит о том, что морфе (и связанные с ней слова) не может выполнять в *accusativus duplex* предикативную функцию (называть *чем*), но может быть только винительным прямого объекта (называть *кого / что*). Ср.: «Имя в винительном предикативном не имеет артикля (кроме специальных случаев)» [6, с. 66]. Разумеется, последняя оговорка намекает на возможность считать данный случай именно специальным (и тогда взаимоотношения эйдоса и морфе, в согласии с трактовкой Лосева, обретают относительную прозрачность и однозначность), но, на мой взгляд, однозначность — это то, что в наименьшей степени свойственно морфе. Так что обнаруженный «зазор» между грамматической и предметно-смысловой организацией позволяет форме в очередной раз ускользнуть, «набрасывая тень» на желаемую ясность.

Что же касается Аристотеля, то на основании процитированного выше фрагмента можно прийти, по крайней мере, к одному однозначному выводу: как эйдосу, так и морфе Аристотель отказывает в становлении — сами по себе, из себя (αὐτοῦ) они, как и чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι), становиться не могут. Но если последняя становится (возникает) в ином (ἐν ἄλλῳ) посредством искусства, природы и т. д., то эйдос и морфе, очевидно, действуют иначе.

14. «Поэтому и о том, что в природе есть или становится, возникающая уже из природно-связанного (прирожденного), чтобы становиться или быть, мы не говорим, что оно имеет природу, если оно не имеет эйдоса и морфе» [1015a 3–5].

Врожденных, природой заданных связей оказывается недостаточно, чтобы иметь *свою* природу. Эйдос и морфе обеспечивают это обладание,

это *свое*, — наделяя обособленностью и достаточностью для того, чтобы быть «каждым» (ἐκάστων). В равной степени это касается и сферы чистого смысла:

...εἰ δὲ πολλὰ ὄν ἀμέριστόν ἐστι, τὰ πολλὰ ἐν ἐνὶ ὄντι ἐν ὕλῃ ἐστὶ τῷ ἐνὶ αὐτὰ μορφαὶ αὐτοῦ ὄντα· τὸ γὰρ ἐν τούτῳ [τὸ ποικίλον] νόησον ποικίλον καὶ πολύμορφον. Οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον· εἰ γὰρ τῷ νῷ ἀφέλοις τὴν ποικίλιαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ νοήματα, τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ [Plot. II 4, 4].

«Если же, будучи многим, он [эйдос] неделим, то многое, сущее [слитно] в одном, в материи есть [уже собственно] многое, сущее [в определенном] одном [как] его формы. Ибо это [определенное] одно (нечто “пестрое”, “разнообразное”) постигается / воспринимается как разнообразное и многоформное. Таким образом, *до* [стадии] разнообразного оно бесформенно. Ведь если ты отнимешь у ума разнообразие, и формы, и логосы (слова), и мысли, то вместо них (раньше них) [будет] бесформенное и неопределенное, и ничего [не будет] из того, что при нем или в нем».

Морфе, тем самым, делает эйдос познаваемым — изменчиво-пестрым и *видимым* (умопостигаемым) в этой изменчивости, — проявляет рисунок эйдоса на умной лишенности — умной материи. Ведь всякий предмет, чтобы быть видимым, требует, помимо собственно всепоглощающего света, также и тьмы, отличенности.

15. «Следует говорить о сущности двумя способами: последнее подлежащее, которое более уже не предлежит (относится / расположено к) иному [по Асмусу, “не сказывается ни о чем другом”], и то, что, будучи чем-то “вот этим”, было бы и отделимым (обособленным); таковы именно для каждого (каждой вещи) морфе и эйдос» [1017b 23–26].

16. «Таково, и даже в большей степени, целое и имеющее некую морфе и эйдос, особенно если нечто является таковым по природе, а не посредством силы (как с помощью клея, или гвоздя, или пут), но в себе самом имеет причину быть в себе [же] связным» [1052a 22–25].

Обособленность и связность — качества, которые нечто определенное («вот это») получает от морфе и эйдоса (в их обоюдозависимости), обретая, тем самым, свою собственную природу и статус сущности (что, по мнению Аристотеля, присуще не всему):

17. «Далее, тело есть некая сущность (ибо уже каким-то образом имеет завершенность), но как [могут являться] сущностями линии? Ни как некие эйдос и морфе, какова, например, душа, ни как материя, каково, например, тело» [1077a. 31–34].

Итак, будучи связана и с эйдосом и с материей, морфе занимает некую промежуточную позицию — на пути от неподвижного смыслового лика, эйдоса, к «потенциально-данному все», к материи. Таким образом, ее участь — *μεταξύ* (между): судьба участвовать в потенциально-энергичных взаимоотношениях.

18. «Что есть штиль? Ровность моря; подлежащее (как материя) [есть] море, энергия и морфе — ровность. Из сказанного ясно, *что* есть чувственная сущность и *как* [она есть]: как материя, как морфе и энергия, и третье — то, что из них. Не должно впасть в заблуждение, поскольку иногда неясно (скрыто), обозначает ли имя составную (сложную) сущность или энергию и морфе. Например, есть ли “дом” обозначение общего, как “укрытие из кирпичей и камней, сложенных таким-то образом”, или энергии и эйдоса, как “укрытие [просто, вообще]”; или “линия”: [есть] ли “двоица в линейном измерении (в длину)” или “[просто] двоица”; или “живое существо”: “душа в теле” или “[просто] душа” (ибо она [есть] сущность и энергия некоего тела)» [1043a 24–36].

Здесь морфе оказывается в таком же союзе (посредством *kai*/, «и») уже с чем-то другим: на смену материи, эйдосу и, мельком, логосу приходит *ἐνέργεια* (энергия).

МОРФЕ И ЭНЕРГИЯ

Поскольку вопрос о потенции и энергии чрезвычайно сложен и требует отдельного рассмотрения, я обращаюсь к изложению этой проблемы у Лосева (на основе трактата Плотина II 5).

Ключевыми моментами здесь являются различение умного и чувственного мира, а также тема становления (ведь, по Плотину, чувственный мир есть, прежде всего, нечто *становящееся*).

«Становление предполагает, во-первых, неизменное пребывание становящегося во всех моментах его становления, во-вторых, сплошное и непрерывное нарастание или убывание становящегося. Значит, есть: 1) чистая материя, меон, не-сущее, тьма, отсутствие смысла, принцип самооформления, — в данном случае, самосокращения сущего смысла; 2) материя эйдетизированная, то есть эйдос в аспекте своего непрерывно-сплошного, временного становления; 3) чистый эйдос, существующий вне становления и вне материи, чистое бытие смысла, “истинно-сущее”, в котором надо различать

а) отвлеченно-сущий смысл сам по себе и б) энергийно-выраженный, то есть озаменованный эйдетически-алогически» [3, с. 440].

Первый момент, или чистая материя, не является ни чем, но *может* стать всем, поэтому она — δύναμις ὄν, потенциально-сущее: «чистая возможность будущего», «не-сущее», «принцип становления факта» [там же]. Второй момент, эйдетизированная материя, или становящаяся вещь, — энергийно-сущее, ἐνέργεια ὄν. Лосев комментирует это следующим образом: «Энергийно-данное есть τὸ συναμφοτέρον — обоюдосовокупное об-стояние материи и эйдоса»; «это есть *смысл* вещи и *смысл* фактической пестроты, *смысл* ставшего во времени сущего» [там же]. И далее там же: «Потенциально-данное — чистая смысловая *возможность*; энергийно-данное — чистое смысловое *выполнение* и выражение всех временных возможностей» [там же].

Таково положение дел относительно первой пары понятий: потенциально-сущего и энергийно-сущего. Что же касается второй пары, то есть собственно потенции и энергии, то, по словам Лосева, это и есть эйдос (где, как мы видели выше, есть своя — умная — материя как принцип внутриэйдетической дифференциации). Но здесь возникает вопрос очередности: «Как можно применять к умному миру понятия потенции и энергии, если мы знаем, что там все — “вместе”, все — одновременно [...]?» [3, с. 441], — формулирует автор вопрос и тут же поясняет: «Уже в чувственной сфере потенциально-данное не есть нечто более раннее в *хронологическом* смысле, чем энергийно-данное. Потенциально-данное — не факт, но — смысловой метод оформления, принцип, чистая смысловая возможность; и энергийно-данное — не факт, но — законченный и в себе выявленный смысл возможности. [...] И только в чисто *смысловом* отношении потенциально-данное, можно сказать, предшествует энергийно-данному» [3, с. 442].

К тому же, в мире смысла сама материя — «тоже сущность и ум» [там же]: они, таким образом, тождественны. «Но тогда надо признать и то, что *принцип* осмысления эйдоса и его завершительная изваянность, *лик* его опять-таки есть нечто тождественное, расчлняемое не по фактической раздельности и противостоянию друг другу, но в порядке чисто диалектической антитетики [...]. Первое Плотин называет *потенцией* и второе — энергией» [3, с. 443]. Иными словами, «энергийно-данное в сфере ума вполне совпадает с энергией, а потенциально-данное — с потенцией» [там же].

Таково, в общих чертах, изложение данной проблемы у Лосева — изложение, необходимое мне для лучшего прояснения роли *морфе* в отношении данной подвижной смысловой конструкции.

19. «Есть, как уже было сказано, последняя материя и морфе то же самое, но одно в потенции, другое — в энергии [или: они *одно* / единое в потенции, а *нечто определенное* / различное в

энергии], так что безразлично, искать ли причину единства или [причину] того, *что* есть одно» [1045b 17–20].

Здесь можно увидеть очередное подтверждение энергийной природы морфе (в противопоставлении — и отождествлении — с потенциальной природой материи), но можно — и нечто менее явное. Для выявления этих имплицитных отношений нам вновь стоит обратиться к оригиналу: ἔστι δ' [...] ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἔν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνέργεια, ὥστε ὁμοίον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τὶ αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι.

В данном случае, на мой взгляд, вновь стоит обратить пристальное внимание на грамматико-синтаксический аспект фрагмента. Вплоть до ταὐτό (τὸ αὐτό, «то же самое») текст организован достаточно ясно: «последняя материя и морфе есть то же самое» (я намеренно оставляю без изменения *единственное* лицо глагола «быть», предпочитая пожертвовать правильностью версии «они *суть* то же самое», но сохранить *языковую* экспликацию постулируемого единства и, тем самым, верность тексту оригинала).

Что же касается последующего сегмента, то его построение отнюдь не так однозначно. Принимая вышеприведенную версию перевода (разделяемую, например, Асмусом), то есть «одно — в потенции, другое — в энергии», мы, тем самым, вновь следуем по более удобному и легче отыскиваемому руслу предметного смысла и оставляем «за бортом» тот немаловажный факт, что количественное числительное ἔν и указательное местоимение τό, строго говоря, *не образуют* конструкции перечисления. В данном случае использовался бы оборот либо τὸ μὲν... τὸ δέ (этот... тот), либо же πρῶτος... ἕτερος (первый... второй), встречающийся реже, но гипотетически возможный. Так что параллелизм русскоязычного перевода, базирующийся на противопоставлении δυνάμει / ἐνέργεια (в потенции / в энергии), экстраполируется автоматически и на другую пару элементов, которые, по морфологическим показателям, эту «пару» вообще-то создать не в силах.

Правомочность подобных сомнений находит себе и пунктуационную мотивацию. В случае противопоставления, запятые, выделяющие δυνάμει в обособленный элемент, лишаются смысла: «одно, в потенции, а другое — в энергии» выглядит уже совсем неубедительно.

Рискну предположить, что противопоставление в данном случае имеет место, но это — противопоставление по совсем иному параметру: числительное ἔν (один) в греческом языке, как и в большинстве индоевропейских языков, иногда может выполнять функцию неопределенного артикля (поскольку в данной языковой системе имеется только определенный). С другой стороны, артиклъ τό ведет свое происхождение от указательного местоимения (этот). И если принять это во внимание, членение текста будет выглядеть уже по-другому: ἔν окажется в более сильной линейно-синтагматической связке с ταὐτό, то есть «последняя материя и морфе есть

то же самое и *одно*», тогда как δύναμις («в потенции») будет призвано прояснить, в каком именно случае они — одно. А переход из потенции в энергию наделяет их *определенностью* (на что указывает *определенный* артикль τὸ) и отдельностью. То есть в потенции говорить о морфе и материи просто бессмысленно: там еще нет никакой морфе, и материи, как таковой, тоже нет. Энергируя, выполняя свою непосредственную функцию, морфе как раз и обретает самостоятельный облик, а тем самым дает его и материи — *оформляет* себя и ее, отличаясь от нее.

В том, что смысловой акцент делается именно на ἐν, что его роль к показателю перечисления несводима, убеждает и продолжение: «так что равнозначно, искать ли, что есть причина одного, или [что есть причина] бытия [в качестве] одного». Речь, по-прежнему, идет об *одном*: вопрос *единого* и *единства* оказывается здесь, таким образом, центральным. Бытие в единстве — это бытие морфе и материи в энергии, единое просто — они же (точнее, уже он / она / оно) в потенции.

Так что же такое эта *морфе* у Аристотеля? Я проследила ее «метафизические» судьбы во взаимосвязи с эйдосом, логосом, материей, энергией... Но только единожды в данном тексте встречается нечто, похожее на дефиницию интересующего меня предмета (правда, тоже в виде синтетической, сложной сущности, но ведь иначе она (морфе) быть и не может):

20. «Наиболее вероятно, что сущностью является первое подлежащее. Так в одном случае называют материю, в другом случае — морфе, в третьем — то, что из них (я считаю материей, например, медь; формой (морфе) — схему / фигуру / наружность (σχῆμα) идеи; тем, что из них, — изваяние (статую) в целом). Так что если эйдос — раньше материи и в большей степени сущий, то он будет раньше и того, что из обоих, по причине своего логоса» [1029а. 1–7].

Итак, морфе — схема идеи (τὸ σχῆμα τῆς ιδέας). Это единственный в данном тексте случай, когда форма сопоставляется не с эйдосом, а с идеей — иной оптической формой знания о предмете.

Попробую резюмировать все, сказанное выше относительно данного типа формы.

В отличие от неподвижного и самотождественного эйдоса, μορφή подвижна, изменчива. Но она отличает себя и от непрерывно текущей материи, ибо во всех своих изменениях неизбежно возвращается к *одному*, то есть удерживается единичностью, эйдосом⁷. При этом она имеет дело с

⁷ Ср. с «наслаивающимся совпадением» вариантов (процедура обнаружения эйдоса) у Гуссерля [2, с. 346].

множественностью, и если эйдос — *единое во многом* (ἐν ἐπὶ πολλῶν), то морфе — *память* этих многих о своем единстве: разнообразие с оглядкой на исток, разнообразие, не позволяющее рассыпаться цельности (ср. с гуссерлевским «удержанием в схватывании»), иными словами, *многое в едином*.

У эйдоса имеется своя (внутренняя, внутриэйдетическая) морфе, наличие которой позволяет Плотину говорить о разделении материи на умную и чувственную, а сущности — на «эйдол» и «[нечто] подлинное» [Plot. II 4,5]. И хотя морфе действует в обеих сферах, сама по себе она остается *одной и той же* (как в сфере смысла, так и при погружении в чувственную материю)⁸.

Эта форма подвижна, и подвижность ее обеспечивается тем, что она проявляет эйдос в материи *отчасти*, то есть по частям, давая этим *многим* (πολλοί) качество *причастности* одному и обеспечивая, тем самым, связность и отдельность сущности.

Обращаясь то к эйдосу, то к материи, морфе создает пульсацию энергийной проявленности, своеобразный *ритм* становления сущности. Появляясь всякий раз как *новое* выражение *того же самого* (эйдоса), морфе как раз и создает своеобразие (фигурность, σχῆμα) выражения идеи как «вот этого». Она есть реализуемая возможность «каждого» (ἕκαστον): *каждой* отдельной сущности и *каждого* раза ее нового воплощения. Говоря словами Гуссерля, она задает априорную возможность продолжения, «и так далее» [2, с. 345–346].

Она не только делает эйдос видимым, она дает проявиться и материи (эйдос и материя возможны только при наличии границы между ними как между двумя «каждыми» — границы, которую морфе полагает еще в сфере чистого эйдетического смысла). Таким образом, она обращена и к смыслу, и к чувственности; и к эйдосу, и к сознанию.

Но при этом морфе не представляет собой некий более «пустой» — и оттого дающий аванс смысловой подвижности — вариант эйдоса. Аристотель действительно определяет морфе как схему, но схему не эйдоса (εἶδος), а *идеи* (ιδέα). Идея же, по наблюдениям А.Ф. Лосева [5, с. 136–286], в отличие от *дифференциальной* природы эйдоса, имеет природу *интегральную*, целостнообразующую. То есть эйдос, призванный *отличить* сущность от всех прочих, отвечает на вопрос «*что* это есть», а идея — на вопрос «*как* это есть», *как* сформирована (прорисована) целостность.

⁸ Кстати, по параметру этой своей двусторонности она отсылает к двойственной кантовской схеме — неуловимому посреднику между понятиями и чувственными представлениями (см. §17 «Критики способности суждения» и соответствующие рассуждения в «Критике чистого разума»).

Сама морфе сохраняет при этом свой статус двойственности, промежуточности: существует, так сказать, в области *светотени*⁹. Иначе говоря, она и видима, и невидима, что вновь-таки сближает данный конструкт с кантовской схемой. Как и схема, морфе занимает промежуточное положение между эйдосом и материей: она постоянно участвует в отношениях перехода — потенциально-энергийных отношениях, составляя (в потенции) неразлично единое с материей (то есть там о них и говорить нельзя как о двух: некая «форматерия») и отличая себя от материи (как видимое от невидимого, теневого) лишь путем энергийной проявленности [Met. 1045b. 17–20]. Метафорически выражаясь, морфе возникает в момент контакта света и тьмы — как свето-теневая (цветная) поверхность чего-то *повидимости* материального и отчасти-освещенного¹⁰. Форма-морфе, таким образом, в очередной раз подтверждает свою связь с красотой, красочностью и сложностью для фиксации взглядом и умом.

Когда-то в качестве эпиграфа к своим сочинениям по морфологии Гете взял цитату из Книги Иова: «Смотри, он проходит мимо меня, прежде чем я увидел его, и изменяется, прежде чем я заметил это». Неудивительно, что изменчивая форма-морфе ускользает от схватывания в чувственном опыте и любит прятаться в смысловых изгибах текста. Но, по меньшей мере, она стоит того, чтобы, будучи однажды застигнутой на месте преступления привычной терминологической канвы, подвергнуться рассмотрению — если не в анфас, то краешком глаза и мысли.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1976. С. 65–367.
2. *Гуссерль Э.* О варьировании (фрагмент книги): *Husserl E. Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik* / Пер. с нем. И.А. Гера-

⁹ Ср. с определением стойка Зенона, называющего цвета *первичной оформленностью* (σχηματισμός) вещества [12, с. 26].

¹⁰ Кстати, Solmsen (KZ 34, 23f) [см. 11, с. 257–258] обнаруживает этимологическую связь μορφή и μόρφος («с темным оперением», «темный») и на основании этой связи толкует μορφή как «schimmerndes buntes Äussere» («мерцающая / поблескивающая пестрая внешность»), выводя эти признаки из *lit. ma/tgas* — «bunt, vielfarbig, schön» («пестрый, многокрасочный, красивый»), производного от утраченного *mirgeti* — «aufleuchten und wieder erlöschen, in buntem Farbenspiel glänzen» («вспыхивать и снова гаснуть, блистать в пестрой игре красок»).

- сименко // Воображение в свете философских рефлексий: Кантовская способность воображения: Коллективная монография. М: Полиграф-Информ, 2008. С. 342-364.
3. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А.Ф.* Бытие — имя — космос / Сост. и ред А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 248–249.
 4. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. 604 с.
 5. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
 6. *Славятинская М.Н.* Учебник древнегреческого языка: Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: Филоматис, 2003. 620 с.
 7. Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. Энциклопедия, 1989. 815 с.
 8. *Aristotle.* Metaphysics / Ed. W.D. Ross // Aristotle's metaphysics. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970 [of 1953 corr. edn.]). <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0051> [октябрь, 2017].
 9. A Greek-English Lexicon / Compl. by H.G. Liddell and R. Scott. Revised by Sir H.St. Jones et al. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2042 p.
 10. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots. T. 3. Paris: Éditions Klincksieck, 1974. P. 609–962.
 11. Griechisches etymologisches Wörterbuch von Hjalmar Frisk. Heidelberg: Carl Winter, 1960. 312 S.
 12. Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I. Leipzig / Berlin: Teubner, 1921. 142 p.

John DUDLEY

ARISTOTLE'S THREE TELEOLOGIES

Aristotle's first teleology is to be found in the field of physics. It is well known that Aristotle's God is the Unmoved Mover. From the fact that human beings strive for their Good, Aristotle drew a parallel with the heavenly bodies and held that they too strive for their ultimate Good, which is God. God moves the heavenly bodies, thus the stars and the planets, *hos eromenon*, meaning "as one who is loved"¹. Due to their striving for God they move around the earth in their spheres. Each time they approach God, who is viewed by Aristotle as being in a place outside the earth, their momentum makes them swing past God and move around the earth again². For Aristotle the movement of the heavenly bodies is eternal and is perfectly circular for ideological reasons, even if it was already clear in ancient times that the planets do not move in a perfect circle³. Thus Aristotle explains the movement of the heavenly bodies teleologically, namely by the striving of the heavenly bodies for their goal or end, which is the goodness of God.

Aristotle also explains the movement of all living beings on earth teleologically, namely by his fundamental insight that they are ultimately movements in search of the goodness and eternity of God. All living beings strive for their full development or best possible condition⁴, and for Aristotle the only explanation of why they do so is the final causality of an ultimate good, which is the goodness of God. They also aim to survive, which Aristotle understands as the result of a desire for the eternity of God. He expresses this view most clearly in *De An.* II, iv, where he writes:

For it is the most natural function in all living beings... to reproduce another individual similar to themselves — animal producing animal and plant plant —, in order that they may, so far as they can,

¹ Metaph. Λ (XII), vii, 1072b 3.

² Aristotle does not tell us that God is in a place. But the goodness of God would not cause the heavenly bodies to move, unless Aristotle viewed God as being in a place.

³ See my article *Dudley J.* Is it a Perfect World? Spinoza and the Principle of Perfection. P. 161-178.

⁴ Phys. II, i, 193 b 11-18; ii, 194 a 27-33; *Pol.* I, ii, 1252 b 32-34.

share in the eternal and the divine. For it is that which all things strive for, and that is the aim of the activity of all natural beings... Since, then, individual living beings are incapable of participating continuously in the eternal and divine, because nothing perishable can retain its individual unity and identity, they partake in the eternal and divine each in the only way it can, some more, some less. That is to say, each survives, not itself, but in a similar individual, which is one in species, not identically one with it⁵.

In this passage Aristotle writes that the aim of the activity of all living beings is to share in the eternal and divine. Because the individual cannot survive for ever, it seeks to survive by reproducing itself. When Aristotle says that all living beings seek “the eternal and the divine”, it is to be understood that he means that they seek the eternity of Aristotle’s God, the Unmoved Mover⁶.

It is interesting to note that Aristotle holds that plants “strive for” and “aim” at eternity. Quite clearly they do not have sense-perceptions or a nervous system to coordinate sensations, and hence do not have conscious desire. Hence we may conclude that Aristotle means that soul in living beings is attracted by God even when it does not inhabit a body capable of sense-perception and conscious desire, and likewise that whenever a body displays teleological attraction, it must have a soul⁷.

Aristotle even holds that non-living natural beings, such a fire, air, earth and water, act teleologically. It is unclear, however, how elements can strive for anything, as they are inanimate. Thus they have no soul, and soul is required for teleology, namely for striving for God or the good. For this reason it has been widely held that Aristotle is speaking in metaphorical terms, when he holds that the elements strive to move to their natural place. However, this is not necessarily a correct conclusion, since Aristotle speaks in *De Generatione Animalium* of “soul-principle” (*psychike arche*), that is, soul that is not the soul of an individual, but is soul in general and can be present in matter without making it a living being⁸. This soul-principle would enable the elements to strive for their good, namely their “natural place”⁹.

⁵ De Anima II, iv, 415a26 – 415b6.

⁶ For examples of this kind of use of language in Aristotle see the Introduction to my book *Dudley J. Gott und Θεωρία bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*.

⁷ See my book *Dudley J. Aristotle’s Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity and Determinism*. P. 274-5.

⁸ GA III, xi, 762a 25-26, 762b 17; II, iii, 737a 8-9.

⁹ See *Dudley J. Aristotle’s Concept of Chance*. Ch. 5.

Similarly Aristotle maintains that matter desires form, thereby implying that the final causality of his God acts on matter¹⁰. For Aristotle matter is a reality and a quasi-substance¹¹. However, the manner in which God can exercise final causality on matter may appear obscure, since it is not endowed with a soul like plants and animals. Hence it is frequently claimed that Aristotle's statement that matter desires form is metaphorical. However, there is a more probable solution, if it is understood that Aristotle, like many other ancient thinkers, was a hylozoist (believing that matter is in some way alive). If it is accepted that he understands matter to contain "soul principle" (*psychike arche*), it would appear possible to take the statement that matter desires form at face value, as a number of commentators have done¹².

Finally, Aristotle holds that types of becoming (e.g. the cyclical changing of water into air and of air into water, but not the individual shower of rain) are moved by final causality¹³. For him the cyclical movement is an imitation of the eternity of God. But given that soul is required for attraction by final causality — since final causality presupposes conscious or unconscious desire —, types of becoming (e.g., air changing into water), like matter and the movement of the elements (e.g., the rectilinear movement of a stone), can only be interpreted as movement by final causality, if there is "soul principle" (soul in general) in their matter which makes these inanimate realities strive for what is good for them. Aristotle's "soul-principle" (*psychike arche*) is undoubtedly soul, but differs from determined soul in living beings, since it is not restricted by a limited and unified body. It seems to me quite likely that it is Aristotle's transformation of Plato's theory of a world-soul¹⁴. The reason is because there is a reflection in Aristotle of most parts of Plato's philosophy, but apparently no trace of his world-soul. Thus all of nature acts teleologically. Aristotle tells us in *De An.* II:

Just as intellect acts for a purpose, in the same way nature too [acts for a purpose], and this purpose is its end¹⁵.

¹⁰ Phys. I, ix, 192a 20-23.

¹¹ Phys. I, ix, 192a 6.

¹² See Dudley. Aristotle's Concept of Chance. Ch. 5.

¹³ Gen. et Corr. II, x, 336b 25 – 337a 4; Meteor. I, ix, 346b 35 – 347a 6; Met. Θ (IX), viii, 1050b 28-29. Cf. De Gen. An. II, i, 731b 31 – 732a 1; De Gen. An. IV, x, 777b 16 – 778a 9.

¹⁴ See Dudley J. The Fate of Providence and Plato's World Soul in Aristotle. P. 59-74.

¹⁵ De An. II, iv, 415b 16-17. Cf. Met. Θ (IX), viii, 1050b 28-30.

Teleology in Aristotle's ethics and politics

I turn now to Aristotle's second teleology, which is ethical and political. In the famous opening sentence of his *Nicomachean Ethics* Aristotle writes:

Every art and every inquiry, likewise every action and rational choice, appears to strive for some good. Hence the good has been aptly described as that which all things strive for¹⁶.

Thus from the start Aristotle points out that human beings act teleologically, like everything else in the universe. The good aimed at by human action is happiness¹⁷. Furthermore, he tells us that the greatest human happiness arises from attempting to be as alike to God as possible:

For the whole life of the gods is blessed and that of men to the extent that they have some likeness of such activity¹⁸.

In this sentence Aristotle speaks of a plurality of gods because his argument is drawn from popular conceptions. But he means that human life is happy to the extent that it resembles the life of God¹⁹. Similarly Aristotle writes:

Let us then take it as agreed between us that each man attains as much happiness as he attains virtue (*arete*), practical wisdom (*phronesis*) and action according to these, using as evidence God, who is happy and blessed due to no external goods, but due to himself and by being of a certain quality in his nature²⁰.

Aristotle proves the nature of the ideal life for man by giving as evidence the nature of God, who is thus a model for the perfect human life.

Thus for man, as for everything else in the universe, God is the supreme good. God acts as a final cause of human action. The greatest good that man can achieve is happiness, and the degree of happiness he can achieve depends on the extent to which he can imitate the life of God. Aristotle also holds that the best life and happiness of states is the same as the best life and happiness of individuals²¹.

Teleological activity is most manifest in the case of human beings, since they are aware that they act for the sake of a good and for the sake of goals.

¹⁶ NE I, i, 1094a 1-3.

¹⁷ NE I, iv, 1095a 14-20; EE I, i, 1214a 7-8.

¹⁸ NE X, viii, 1178b 25-27.

¹⁹ See n. 6 above.

²⁰ Pol. VII, i, 1323b 21-6.

²¹ Pol. VII, iii, 1325b 14-32.

But since teleological action necessarily requires the presence of soul, Aristotle bases his ethical thought on the soul²². The human soul has four parts. But Aristotle argues that happiness cannot arise from those parts of the soul that man shares with animals, since animals are not said to be happy. Therefore happiness can only arise from excellence of those parts of the soul that are peculiar to man, namely moral virtue (when directed by practical wisdom) and contemplation (Greek: *theoria*)²³.

Human beings are able to imitate the life of God in the first place because God is an intellect and intellect is the higher part of the human soul. The activity of God is contemplation²⁴ and hence Aristotle holds that man should imitate the activity of God by using his intellect to contemplate as far as humanly possible²⁵. God's contemplation is the source of God's happiness or blessedness²⁶. The source of supreme human happiness is imitation of God's contemplation as far as possible²⁷.

Thus God is final cause of the ideal life for man. But the highest good man can achieve is happiness. The goal of happiness is the final cause that makes human beings deliberate and then choose the means to achieve their aim²⁸.

Primary teleology and secondary teleology

I would like to say a word now about the relationship between these two teleologies. It is to be noted that intellect is not required for teleology²⁹. Witness the bird that builds a nest, the spider that weaves a web and the plant that produces leaves to protect its fruit. All of these activities, which are manifestly teleological, because clearly parallel to human teleological activities, occur

²² NE I, xiii; EE II, i, 1219b 26–1220a 12.

²³ NE I, vii; EE II, i. See Dudley J. Gott und Θεωρία bei Aristoteles.

²⁴ NE X, viii, 1178b 20–22; EE VII, xii, 1245b9–19.

²⁵ See my books in n. 22 above.

²⁶ NE X, viii, 1178b 8–9, 1178b 21–8; Pol. VII, i, 1323b 21–6.

²⁷ NE X, viii, 1178b 21–7. God derives pleasure from his activity (EE VI (= NE VII), xiv, 1154b20–31; Met. XII, vii, 1072b13–18, 24). Given that man's highest activity is an imitation of God's activity, man's highest pleasure is an imitation of God's pleasure. Finally, Aristotle argues that because God does not have a friend, the ideal man should not need one either and should be self-sufficient (EE VII, xii, 1244b1–11).

²⁸ EE II, x, 1226b 21–30. The origin of choice is desire and reason that is directed to an end (EE V (= NE VI), ii, 1139a 31–b5). Aristotle also offers an extensive account in his *Ethics* of moral virtue which is an end in itself and a source of happiness, but also a means required for the highest source of happiness, which is the contemplation found in the so-called “contemplative (way of) life”.

²⁹ Phys. II, viii, 199b26–28.

without the aid of intellect or deliberation³⁰. Teleology is accordingly an intrinsic part or aspect of nature. Still more important is the fact that the teleology in nature is primary, and the teleology experienced and recognised by human beings when they consciously aim at goals is a secondary manifestation of the primary teleology in nature. As Aristotle writes in *Phys.* II, viii:

In general, art either imitates the works of nature or completes that which nature is unable to bring to completion. If, then, works of art [thus projects involving deliberate teleology] are for something, clearly so too are the works of nature³¹.

For Aristotle, primary teleology, as found in nature, is a characteristic of that which is alive and is due to a principle in all living beings. This principle is soul, not intellect. In other words, teleology is caused by soul, which neither needs to calculate to achieve its goals, nor even requires the body which it inhabits to possess any nervous system, as in the case of plants. Thought, which is teleological in a secondary and dependent way, provides human beings with privileged access to the kind of thing nature (meaning natural beings) is doing for a purpose without the use of reason.

The existence of soul follows from the difference in behaviour between that which is alive and that which is not alive. In Aristotle's judgement the struggle to survive and develop to the fullest possible degree — thus teleological orientation — cannot be explained in material terms.

Nothing purely material can have a goal or purpose of its own. The in-built avoidance of death, the capacity of self-defence and of self-healing, as well as the fact (as opposed to the process) of reproduction (not found in any non-living being), thus the combination of the characteristics of everything alive that aim at survival is a manifestation of teleology and requires more than matter to explain it. In contemporary terms, the extraordinarily complex chemical composition found in all living beings is not life, but the foundation of life. If we agree with Aristotle, we might say that the extreme complexity of living beings, all parts of which collaborate in a subtle way with a single goal, shows the existence of an immaterial coordinating principle striving for a goal or end.

Teleology is explicable only in terms of an immaterial principle traditionally called soul, required to explain why all living beings strive to stay alive. The aim of life is life itself, namely survival in the best possible condition. But the reason why living beings strive to stay alive is that they are striving to attain the eternity and perfection of the ultimate good, which is God.

³⁰ *Phys.* II, viii, 199a20–30.

³¹ *Phys.* II, viii, 199a15–18.

The implication is that the existence of God is necessary to explain why living beings strive to stay alive.

Thus Aristotle held that it is inadequate to attempt to explain living beings by means of the material cause only³². Teleology implies the existence of soul, and soul implies teleology (and this is often why evolutionary biologists who do not accept soul, also do not accept teleology as a reality)³³.

It is striking that Aristotle outside his ethical works puts forward a view of intellect as an instrument to be used by human beings to promote the work of the soul in seeking its goal. Thus he writes in *Part. An.* IV, x:

Now it must be wrong to say, as some do, that the structure of man is not good, in fact, that it is worse than that of any other animal. Their grounds are: that man is barefoot, unclothed and devoid of any weapon of force. Against this we may say that all the other animals have just one method of defence and cannot exchange it for another: they are forced to sleep and to perform all their actions with their shoes on all the time, as one might say; they can never take off this defensive equipment of theirs, nor can they change their weapon, whatever it may be. For man, on the other hand, many means of defence are available, and he can change them at any time, and above all he can choose what weapon he will have and where³⁴.

From this passage it is clear that Aristotle views intellect as the instrument which enables man to defend himself better than any of the animals, which enables him to use different means of defence and change his means of defence and to choose which weapon he will use and where he will use it. Thus Aristotle sees intellect as the human instrument of defence. This is consistent with his thought elsewhere, since the intellect in Aristotle's psychology (until the last part of his life) is merely a part of the soul and dependent on the soul. It is important that this understanding of humans is confirmed by the fact that for Aristotle Art (resulting from intellect) imitates Nature. The teleology in nature — which depends on soul, not intellect — is primary and the teleology of the intellect is secondary. It is noteworthy that it was the position Aristotle put forward in his ethical writings that prevailed in modern philosophy, in which mind / consciousness is regarded as the essence of human beings.

³² As do contemporary mechanistic theories and dialectical materialism.

³³ It is striking that the need for a formal cause of living beings was accepted by the distinguished Neodarwinian Ernst Mayr (1904-2005), who believed, however, that he could supply a material replacement for soul, without realising that such a material replacement would not then be a real formal cause.

³⁴ *Part. An.* IV, x, 687a23–687b 2.

At the start of the modern period Descartes (1596–1650) restricted soul to human mind and also sought to eliminate teleology or explanation by final causes in nature, as did Francis Bacon (1561–1626) and Hobbes (1588–1679) and many other thinkers, including Hume (1711–1776) and Kant (1724–1804). In eliminating soul in nature Descartes was entirely consequent in eliminating finality at the same time. In this tradition twentieth-century philosopher John Searle (b. 1932), for example, argues that final causation is not to be found outside the mental, and that there is nothing normative or teleological about Darwinian evolution. On the other hand, he holds that any science of mind that ignores the normativity of the teleological has no prospect whatever of succeeding, that is to say, the goal-orientation of the mind is fundamental. Thus in the Cartesian tradition man is isolated from other living beings. Human mind becomes the one exception to physical objects in the entire universe, since it alone thinks for a purpose, while the rest of the universe — including animals and plants — moves mechanically and not for any purpose whatever.

It is also striking that biologists continue to use teleological language (e.g. “The turtle came ashore to lay her eggs”) in spite of the objections of philosophers who argue that the use of final causes is unacceptable when living organisms are interpreted as machine-like (following Descartes). To solve this “problem” philosophers have proposed that the teleological language of biologists is acceptable and indeed useful as a heuristic (investigative) tool provided that processes (meaning organisms) whose goal-directedness is controlled by a programme are referred to as “teleonomic” rather than “teleological”, meaning that they are strictly mechanistic. According to this view teleonomy (meaning apparent, but illusory teleology) is in part or entirely the product of natural selection. Natural selection rewards past phenomena (mutations, recombinations), but does not plan for the future, and hence is not teleological or goal-directed.

In reply to this proposed solution it should be pointed out, however, that if one takes an organism viewed as passively subject to natural selection and denies that it has purpose and is orientated towards a final cause (by replacing teleology with teleonomy), one is left with no subject of evolution. By denying teleology one is left envisaging a living organism as a remarkably programmed collection of materials without form or finality (since form and finality are inseparable). Aristotle’s insight is that a being/substance without a purpose is a contradiction in terms. For Aristotle a substance without a form and finality cannot exist, since it would be incomprehensible, given that all human thought depends on the use of concepts (forms) that of their very nature are goal-orientated.

The disadvantage of Aristotle’s position from a materialist or empiricist point of view is that it makes use of an immaterial principle, namely the soul.

But it has distinct advantages. Firstly, human beings have the same characteristics of life as other living beings, all of which contribute to their goal of survival in the best condition for as long as possible. When the additional human capacity to think and deliberate and decide came into existence, this capacity was goal-orientated in precisely the same way as all of the other capacities of living beings. Goal-orientation is not something that suddenly came into existence with the advent of man. This view depends, of course, on Aristotle's understanding of teleology as dependent on soul, not intellect. It means, then, that man is not the only living being that is goal-orientated in the world, as Descartes believed.

Secondly, the teleological language used by biologists is not based on an illusion requiring correction. It has even proven difficult to explain natural selection without relying on the use of teleological language. Thus biologists speak of the struggle for existence (which is a goal), of progress towards perfection, and of a hierarchy of living beings.

It is striking, accordingly, that Aristotle's primary teleology, namely teleology in nature, was rejected in the modern period and replaced exclusively by the teleology considered by Aristotle to be secondary and dependent.

Aristotle's third teleology

We also find in Aristotle a third kind of teleology, according to which one part of nature is for the sake of another part. The key passage in which we find this viewpoint expressed is found in Aristotle's discussion of nature in *Pol.* I, viii. There he writes:

Similarly, therefore, it is clear that we should hold that when they [animals] have come into existence plants are for the sake of animals and animals for the sake of man, tame animals for use and for food, and wild animals, if not all, at least most of them for food and other assistance, in order that clothing and various instruments can be made from them. Thus since nature makes nothing imperfect or in vain, it necessarily made all of these for the sake of human beings³⁵.

In this passage Aristotle introduces a different kind of teleology, namely where one part of nature is perceived as aimed at the benefit of another part of nature, thus plants for the sake of animals, and all of them for human beings seen not as free agents, but as part of nature. It has been argued that this is an anthropocentric teleology³⁶. But in *Part. An.* Aristotle holds that nature gave dolphins and the selachians a mouth underneath their heads, so that they would

³⁵ *Pol.* I, viii, 1256b15–22.

³⁶ *Sedley D.* Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? P. 179-196.

have to turn over to get their food, with the purpose of enabling other fish to escape from them and in order to prevent them overeating³⁷. Thus this type of teleology cannot be said to be anthropocentric. But where we might be inclined to see this teleology as a subjective interpretation, for Aristotle it is clear that nature is acting for a purpose. But it is undoubtedly a subordinate kind of teleology, since the primary teleology in nature is that which strives for the perfection of the form and for survival. It is an exceptional kind of teleology in Aristotle and surprising for those accustomed to his usual finality which is theocentric. It would appear to show his concern to see finality as omnipresent.

Conclusion. In this article I have attempted to show that Aristotle's first teleology in his physical writings applies not only to the heavenly bodies and to living beings, but also to plants, inanimate beings and matter, thus to all of nature. If my understanding of soul-principle is correct, it is possible to understand how Aristotle was able to be fully consequent and to apply his teleology to everything in the field of physics.

I have also attempted to show that in the field of ethics and politics the search for happiness is teleological in nature and that there is a unity between the teleology found in nature and in the practical sciences, since the good which humans strive for in the fields of ethics and politics is not just happiness, but ultimately the goodness and eternity of God.

Nowadays it is still generally believed that human beings make choices and then act for goals and purposes, as it is contrary to common sense to claim that the universal human experience of acting for goals and purposes is an illusion.

While many modern philosophers follow Descartes, Hobbes and Francis Bacon in attempting to eliminate final causes in explanations of nature and to replace them with efficient causes (thus returning to the view of Empedocles and Democritus), others have argued that typically a watchmaker implies a watch. Paley's teleology became the basis of the modern argument from design. This argument is teleological in the sense that it argues that God made the universe for a purpose, but it is not teleological in Aristotle's sense, which is that everything in the universe moves due to final causality and strives to reach the goodness of God. For Aristotle it is not God who has a purpose or goal, but the world, whereas for Paley it is the reverse, though the two positions are not contradictory.

Finally, I argue that we also find in Aristotle a third and subordinate kind of teleology. Aristotle argues that nature not only strives for the greatest good of every natural being (his primary teleology), but also aims to benefit certain parts of nature by means of other parts.

³⁷ Part. An. IV, xiii, 696b25–32.

REFERENCES

- Balme D.M.* Teleology and Necessity // Philosophical Issues in Aristotle's Biology / Ed. by Allan Gotthelf and James G. Lennox. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 275–285.
- Charles D.* Teleological Causation in the Physics // Aristotle's Physics: A Collection of Essays / Ed. by Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 1991. P. 101–128.
- Cooper J. M.* Aristotle on Natural Teleology // Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen / Ed. by Malcolm Schofield and M.C. Nussbaum. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 197–222.
- Cooper J. M.* Hypothetical Necessity and Natural Teleology // Philosophical Issues in Aristotle's Biology / Ed. by A. Gotthelf and J.G. Lennox. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 243–274.
- Dudley J.* Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity, and Determinism. New York: State University of New York (SUNY) Press, 2012.
- Dudley J.* Dio e Contemplazione in Aristotele. Il Fondamento Metafisico dell' 'Etica Nicomachea' / Transl. by G. Reale with the collaboration of V. Cicero. Milan: Vita e Pensiero, 1999.
- Dudley J.* Gott und Theoria bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik. Frankfurt a/M — Bern: Peter Lang, 1982.
- Dudley J.* Is it a Perfect World? Spinoza and the Principle of Perfection // Liber Amicorum Raphaël de Smedt. Vol. IV / Ed. A. Tournoux. [Litterarum Historia. Miscellanea Neerlandica 26]. Leuven: Peeters, 2001. P. 161–178.
- Dudley J.* The Fate of Providence and Plato's World Soul in Aristotle // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel / Ed. P. d'Hoine and G. Van Riel. Leuven: Leuven University Press, 2014. P. 59–74.
- Gotthelf A.* Teleology and Spontaneous Generation in Aristotle: A Discussion // Apeiron. 1989. 22/4. P. 181–193.
- Johnson M. R.* Aristotle on Teleology. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Judson L.* Aristotelian Teleology // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2005. № 29. P. 341–366.
- Kahn Ch. H.* The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology // Aristotle on Nature and Living Things, Philosophical and Historical Studies, Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday / Ed. by A. Gotthelf. Pittsburgh / Bristol: Mathesis Publications; Bristol Classical Press, 1985. P. 183–205.

- Lennox J.G.* Darwin was a Teleologist // *Biology and Philosophy*. 1993. № 8. P. 409–421.
- Lennox J.* Teleology, Chance and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation // *Journal of the History of Philosophy*. 1982. № 20. P. 219–238.
- Mayr E.* Teleological and Teleonomic: A New Analysis // *E. Mayr* Evolution and the Diversity of Life, Selected Essays. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press, 1976. P. 383–404.
- Rist J.M.* Some Aspects of Aristotelian Teleology // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1965. № 96. P. 337–349.
- Sedley D.* Is Aristotle's Teleology Anthropocentric? // *Phronesis*. 1991. № 36. P. 179–196.

Т.А. ГОРЮНОВА

СВОЙСТВА ЯЗЫКА И СУЩЕГО В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ

В учении Аристотеля сущность является представителем бытия среди других категорий. Она не может быть предикатом чего-либо другого; она сама является подлежащим, о котором сказывается всё остальное. Сущности — это индивидуальные предметы: вот эти деревья, вот этот человек. Поэтому бытие для него — это и есть совокупность предметов, вещей, находящихся в движении и изменении. В этом смысле бытие в качестве общих умопостигаемых идей (например, человек как таковой) не противопоставляется налично сущему, а отождествляется с ним.

Аристотель пишет в «Метафизике»:

«Итак, сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна... Действительно, одно и то же — “один человек” и “человек”, “существующий человек” и “человек”, и повторение в речи “он есть один человек” и “он есть человек” не выражает что-то разное (ясно же, что [“сущее”] не отделяется [от “единого”] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же “единое” [от “сущего” не отделяется]; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что “единое” не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим... Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего...»¹.

Для нас важно отметить, что у Аристотеля бытие и сущее выступают как синонимы. По крайней мере, различение этих понятий у греческого мыслителя не носит принципиального характера, например, по сравнению, с философией М. Хайдеггера².

Если противоположности соединяются через сущности, то отсюда вытекает невозможность их непосредственного соединения. Поэтому Стагирит и формулирует в качестве важнейшего закон непротиворечия, называемый им началом, относительно которого нельзя ошибиться:

¹ Metaph. IV, 2, 1003b.

² Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии. С. 289.

«...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 (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений)»³.

Аристотель называет его самым достоверным, очевидным и свободным от всякой предположительности. И в то же время он весьма обстоятельно занимается разъяснением и обоснованием этого начала, споря с философами, которые утверждают противоположное. Рассмотрим аргументацию автора на примере фрагмента из IV главы «Метафизики»:

«Исходная точка всех подобных доводов [в пользу вышеприведённого начала. — Т. Г.] состоит не в том, чтобы требовать [от противника] признать, что нечто или существует, или не существует (это можно было бы, пожалуй, принять за предвосхищение того, что вначале подлежит доказательству), а в том, чтобы сказанное им хоть что-то означало и для него, и для другого; это ведь необходимо, если только он что-то высказывает, иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому. Но если такую необходимость признают, то доказательство уже будет возможно; в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определённое»⁴.

Итак, довод в пользу рассматриваемого начала состоит в признании или, по крайней мере, включает признание того, что любое высказывание должно что-то означать, то есть должно быть высказыванием определённой мысли: если признаешь, что то, что высказываешь значит что-то определённое, то должен признать, что нечто существует или не существует (другая формулировка самого достоверного и очевидного начала). Причём здесь даже неважно, что именно высказывать. Важно, чтобы вообще высказывалось нечто определённое. Даже когда возражаешь, выступая именно против признания вышеприведённого начала, то это тоже означает утверждать что-то определённое. Следовательно, должно также признать, что нечто существует или не существует, и не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть присущим одному и тому же в одном и том же отношении.

Обратим внимание на то, что в первой части аристотелевского обоснования начала, именно в послылке, идёт речь о свойствах любого осмысленного высказывания: высказывание должно означать что-то определённое, определённую мысль. Во второй части, именно в заключении, речь идет о свойствах сущего как такового, то есть об онтологии. Получается, что мыслитель обосновывает свойства сущего (онтология), опираясь на свойства

³ Metaph. IV, 3, 1005b.

⁴ Там же. IV, 4, 1006a.

языка. Но очевидно, что язык — это одно, а сущее как таковое — это другое. Очевидно, что здесь налицо нарушение закона тождества, согласно которому предмет мысли в ходе рассуждения должен оставаться тождественным (равным) самому себе. То есть при рассуждении о языке, необходимо рассуждать именно о языке, при рассуждении о свойствах сущего — о свойствах сущего. Даже если принять, что язык есть тоже часть сущего, то есть всего, что существует, получается, что на основании свойств части сущего делается вывод о свойствах сущего как такового.

Но именно в этом нарушении закона тождества сам Аристотель упрекает тех, кто признаёт, что вещи существуют и не существуют. Эти люди, пишет он, придерживаются двух противоположных мнений, считают, что вещи существуют и одновременно, что вещи не существуют, тем самым они не имеют какого-то одного определённого мнения. «...Один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим»⁵.

«А кроме того, тот, кто с этим согласился, согласился и с тем, что есть нечто истинное и помимо доказательства, <так что не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и иначе>»⁶.

Можно предположить, что Аристотель так свободно движется в рассуждениях от свойств языка к свойствам сущего и наоборот в силу недостаточного понимания различия между языком и сущим. Во вступительной статье к «Метафизике» В.Ф. Асмус пишет о неразработанности в творчестве Аристотеля вопроса об отношениях и связях категорий — логических и лингвистических. Эта неразработанность приводит к тому, что «категории выступают у него то как категории бытия (метафизические), то как категории познания (гносеологические), то как категории языка (грамматические)»⁷.

Э. Кассирер в работе «Философия символических форм» тоже отмечает, что категории Аристотеля представляют наиболее общие характеристики бытия, являясь в качестве таковых одновременно высшими родами высказываний; и что структура предложения и его разбор по словам и классам слов служат мыслителю моделью для описания свойств бытия⁸.

Итак, Аристотель не делает различий между категориями языка, логики и бытия, и поэтому он свободно переходит от одного к другому.

Подчеркнём, что интерпретация понятий (категорий), вычлененных философом из языка, имеет онтологический крен. Структура языка, его грамматический строй помогают ему изучать не просто логику мышления,

⁵ Там же. IV, 3, 1005b.

⁶ Там же. IV, 4, 1006a.

⁷ Асмус В. Метафизика Аристотеля. С. 42-43.

⁸ Кассирер Э. Философия символических форм. С. 59.

но постигнуть логику бытия. Именно с Аристотеля началась традиция рассматривать язык как особое средство выражения предметного содержания, как оболочку, за которой скрываются глубинные структуры логического содержания. Этому способствует, как указывает Э. Бенвенист, структура греческого языка, в котором имеется глагол «быть», присутствующий далеко не во всех языках. Глагол получает широкое употребление. Он выполняет функцию логической связки «есть», через которую всегда явно или неявно «просвечивает» бытие, и является условием существования всех открытых Аристотелем категорий — логических предикатов, ибо слова, которые утверждаются относительно объекта, отображенного в субъекте суждения, обязательно включают в себя понятие «бытие»⁹. Их значение в логическом смысле обозначает свойства: «быть в таком-то состоянии», «быть таким-то» и т.д. И категории у Аристотеля становятся в определённом смысле способами высказывания о сущем. Здесь речь идёт об особом понимании как сущего, так и языка, именно таком понимании, которое позволяет апеллировать к языку, чтобы описывать сущее как таковое.

Особенность понимания сущего античным мыслителем состоит, как было выяснено, в отождествлении бытия с налично существующим — совокупностью вещей, явлений, которые выступают самостоятельными сущностями, находящимися в различных отношениях между собой и в связи с этим обладающими различными свойствами или предикатами. Поэтому и язык должен выражать наличие или отсутствие у этих вещей-сущностей определённых свойств, то есть предикатов. Но это означает, что центр тяжести при описании языка у Аристотеля должен сместиться с имён на предложения, которые как раз и утверждают или отрицают наличие или отсутствие у вещей определённых свойств, то есть предикатов. Сами же имена должны признаваться лишь как условные обозначения вещей. Важно одно, чтобы они позволяли отличать одну вещь от другой.

Именно это обнаруживается при разборе положений Стагирита по поводу языка. В них язык предстаёт как система знаков (звукосочетаний), обозначающих вещи и отношения между ними, то есть как область особых предметов — звуков, слов, знаков. Язык изучается как вещь, как естественное, хотя и органически связанное с человеком, явление, как универсальная знаковая система, несущая предметно-логическое содержание.

Аристотель рассматривает отдельные слова (простые) и их значение и высказывания, слова в предложении (составные) и их смысл. Отдельное слово имеет определённое, именно это, значение. «Итак, слово... что-то обозначает, и притом что-то одно»¹⁰ и указывает на сущность или какие-то

⁹ Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка. С. 111-112.

¹⁰ Metaph. IV, 4, 1006b.

свойства предмета. Аристотель говорит о том, что слова в языке вносят эту определённую в представление о сущем: «...верно по крайней мере то, что слово “быть” или слово “не быть” обозначает нечто определённое, следовательно, не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и не так»¹¹. Приведённые в цитате глаголы «быть» и «не быть» указывают на свойства конкретности, определённости сущего, одна существующая вещь не может быть одновременно такой и не такой.

Мыслитель выделяет такие грамматические части речи как имена и глаголы. В отличие от Платона, который полагал, что и имена, и глаголы одинаково «показывают голосом относительно сущности», причём первые относятся к тем, кто совершает действие, а вторые — к действиям¹², Аристотель считает, что они, высказываясь о сущности, раскрывают её по-разному. Теперь обратимся к его взглядам на язык в работах «Об истолковании» и «Категории».

Именем у Аристотеля называется «такое звукосочетание с условленным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает»¹³. Являясь приверженцем договорной, произвольной, а не естественной связи между именем и вещью, Аристотель одним из условий обретения словом сущностной смысловой наполненности считает установления, принятые людьми.

«[Имена] имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени. А [возникает имя], когда становится знаком, ибо членораздельные звуки хотя и выражают что-то, как, например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя»¹⁴.

Имя принципиально не атрибутивно предмету, имеет условное значение, оно лишь указывает на предмет мысли, и ему соответствует сущность вещи, которая может быть разной у одного и того же имени.

Имя обозначает «что есть», то есть единичную вещь, но не непосредственно. Согласно Аристотелю, мы используем имена как знаки представлений вещей в душе, а вот представления — это подобию предметов¹⁵. Об этом пишет К. Бюлер, указывая, что у Аристотеля «язык — знак вещей», и называя это признаком «косвенной» репрезентации¹⁶.

¹¹ Там же. 1006а.

¹² *Античные теории языка и стиля*. С. 58.

¹³ *De interpret.* II, 16а.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка*. С. 169.

Представления, образуя значения, у всех одинаковы, универсальны. Философ говорит, что письма и слова могут отличаться у разных народов, но представления в душе у всех одни и те же, также и предметы, отражением которых являются представления, одинаковы для всех¹⁷. Поэтому, правильно оперируя с именами, мы можем опосредованно оперировать с вещами. Все заблуждения происходят оттого, что между представлениями и именами нет соответствия. А если учитывать, что «имена имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени», то становится ясным, что ошибочное значение порождает неправильное умозаключение или когда рассуждаешь сам, или когда слушаешь другого. Здесь встаёт необходимость найти критерии предметной соотнесённости знания, высказанного в имени.

Имя, указывая на сущность, определяет её как первую или как вторую сущности.

«Что касается первых сущностей, то бесспорно и истинно, что каждая из них означает определённое нечто. То, что она выражает, есть нечто единичное и одно по числу»¹⁸.

Первые сущности «для всего остального...подлежащие и всё остальное сказывается о них или находится в них»¹⁹. Вторыми сущностями философ считает вид и род:

«А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например, “человек” и “живое существо”»²⁰.

Вторые сущности сказываются только о сущностях же, они не могут быть предикатами других категорий. Итак, у Аристотеля первая сущность есть единичное существо, индивидуум (неделимое), вторая сущность — это общее понятие: род или вид. Единичное, род, вид — сущности первого и второго порядка — это то, о чём должно идти сказывание. В предложении сущность должна быть подлежащим.

Между первыми и вторыми сущностями существуют иерархические, вертикально направленные отношения частного к общему и наоборот.

¹⁷ De interpret. I, 16a.

¹⁸ Categ. V, 3b.

¹⁹ Там же. V, 2b.

²⁰ Там же. V, 2a.

«Из вторых сущностей вид в большей мере сущность, чем род, ибо он ближе к первой сущности. В самом деле, если станут объяснять, что такое первая сущность, то её объяснят доступнее и более подходяще, указывая вид, чем указывая род; так, указывая отдельного человека, укажут понятнее, указывая, что он человек, нежели указывая, что он живое существо; первое более свойственно для отдельного человека, второе более обще...»²¹.

«Вид же и род определяют качество сущности: ведь они указывают, какова та или иная сущность»²². Итак, имя, указывая на сущность, определяет её как первую или как вторую сущности.

«Таким образом, всё другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого»²³.

Под «другим» Аристотель подразумевает не только виды и роды, но и качества, и свойства человека.

Отдельное слово в реальности может иметь несколько значений, оно полисеманлично. В частности, философ в «Метафизике» пишет, что слово «“человек” имеет не одно значение, а несколько и “двуное живое существо” — лишь одно из них»²⁴. Или в «Категориях» он указывает на категорию «одноимённых» слов, обладающих общим именем, но обозначающих разные по своей сущности вещи, то есть это слова с разными значениями, и приводит пример. Слово «живое» в греческом языке служит обозначением и живого существа, и живописного изображения, и, следовательно, для живого существа значение будет получено одно, для изображения — другое, их надо разделять²⁵.

Итак, у слова может быть несколько значений, но таких значений у него должно быть определённое, то есть конечное число: «...слово имеет больше одного значения, лишь бы их было определённое число»²⁶. Для каждого такого значения при желании «можно было бы подобрать особое имя»²⁷. Таким образом, можно всё же добиться однозначности, то есть

²¹ Там же. V, 2b.

²² Там же. V, 3b.

²³ Там же. V, 2b.

²⁴ Metaph. IV, 4, 1006b.

²⁵ Categ. I, 1a.

²⁶ Metaph. IV, 4, 1006b.

²⁷ Там же.

приписывания каждой вещи одного имени. В противном случае при бесчисленном, неопределённом, бесконечном числе значений, а именно при континууме значений одного и того же слова, сама речь была бы невозможна, не было бы адекватного познания и взаимопонимания людей:

«...не означать что-то одно — значит ничего не означать; если же слова ничего [определённого] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против...»²⁸.

Так как слово должно обозначать что-то одно, то выдвигается предположение, что «“означать нечто одно”» — это не то, что “означать [нечто] относительно чего-то одного”, иначе и “образованное”, и “бледное”, и “человек” означали бы одно [и то же], и, следовательно, всё было бы одним, ибо всё было бы однозначно»²⁹. Например, слово «человек» не просто указывает в высказывании на свойство предмета, допустим, на «двуногость» человека, но и обозначает сам этот предмет, субъект — человека, то есть в высказывании есть субъекты и предикаты, отражающие свойства вещей.

Движение в рассуждениях Аристотеля происходит внутри языка, поскольку слова что-то обозначают именно в языке. А далее идёт переход к движению уже внутри мира, вне языка, здесь затрагивается категория бытия: «...в самом деле, “быть человеком” и “не быть человеком” означает разное, если уже “быть бледным” и “быть человеком” — разное...»³⁰. И «тогда “быть человеком” не может означать то же, что “не быть человеком”...»³¹. Исходя из сказанного, одно и то же на самом деле, в реальности, в сущем одновременно быть и не быть не может. Такое вероятно лишь при многозначности слова в языке. Но Стагирит уже показал в своих логических выкладках, что при бесконечной многозначности слова вообще нельзя будет что-то сказать. Если же ввести определённое конечное число значений, этой многозначности можно избежать.

Но не все имена, согласно Аристотелю, указывают на сущность. Он знаком и с так называемыми пустыми именами:

«...когда ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то: ведь и “козлоолень” что-то обозначает, но ещё не истинно и не ложно...»³².

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. 1007a.

³¹ Там же. 1006b.

³² De interpret. I, 16a.

Слово «козлоолень» не имеет референта в сущем и поэтому не является субъектом. Также философ касается и неопределённых имён, которые занимают, по мнению В.А. Бочарова, у него промежуточное положение между именами, обозначающими нечто сущее, и пустыми именами³³. Это термины, начинающиеся с отрицательной частицы «не»:

«“Не-человек” не есть имя; нет такого имени, которым можно было бы его назвать, ибо он не есть ни речь, ни отрицание. Пусть он называется неопределённым именем, <потому что он одинаково подходит к чему угодно — к существующему и к несуществующему>. “Филона” же или “Филону” и тому подобное не имена, а падежи имени. Смысл их остаётся тем же самым, но вместе с [глаголом] “есть”, или “было”, или “будет” они не выражают истины или лжи, имя же [вместе с глаголом] всегда их выражает; например, “Филон есть” или “Филона не есть” не выражают ни истины, ни лжи»³⁴.

Пустые, неопределённые и стоящие в падежной форме имена, по Аристотелю, лишены статуса имён, так как они не могут служить субъектом, не отражают реального положения дел, не дают определённости.

В целом имена указывают на предмет мысли, раскрывают через значения сущность и свойства предметов, внося определённую в представление о мире вне языка. То есть язык начинает выполнять, как пишет М. Фуко, функцию представления: «...слова получили задачу и возможность “представлять мысль”»³⁵. Язык теряет своё непосредственное сходство с миром вещей, но приобретает право — представлять и анализировать мышление.

Глаголом Аристотель называет часть речи, стоящую только в определённой грамматической форме. Для него такой базовой формой глагола является грамматическая категория настоящего времени.

«Глагол есть [звукосочетание], обозначающее ещё и время; часть его в отдельности ничего не обозначает, он всегда есть знак для сказанного об ином... Например, “здоровье” есть имя, а “[он] здоров” есть глагол, ибо это ещё обозначает, что здоровье имеется в настоящем времени»³⁶.

Глагол указывает на присутствие признака в настоящий момент, на его существование, определённое во времени. Поэтому, например, челове-

³³ Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика. С. 42.

³⁴ De interpret. II, 16a 30–16b.

³⁵ Фуко М. Слова и вещи. С. 111.

³⁶ De interpret. III, 16b.

ку присуще здоровье как действие, исходящее в данном случае от него. Формы глаголов «был» и «будет» Аристотель считает не глаголами, а только их падежами³⁷.

Выбор именно такой временной формы в качестве определяющей для данного элемента речи объясняется тем, что время имеет указательно-рефлексивное значение, а содержание высказывания с глаголом в настоящем времени соответствует реальному положению дел. Глаголы, несмотря на то, что они

«...высказанные сами по себе, суть имена и что-то обозначают (ибо тот, кто говорит их, останавливает свою мысль, а тот, кто слушает, внимает им); однако они ещё не указывают, есть ли [предмет] или нет, ибо “быть” или “не быть” не обозначения предмета, так же, когда скажешь “сущее” просто, само по себе, ибо само по себе оно ничего не значит и лишь указывает на некую связь, которую, однако, нельзя мыслить без составляемых»³⁸.

Таким образом, имя и глагол могут быть высказаны сами по себе — «без связи» или же в соединении — «в связи». Но произнесённые вне связи, отдельно, для полной смысловой ясности слова нуждаются в определении. Определение, отмечает античный учёный, обозначает то, что очень близко к сущности вещи:

«...определение основывается на необходимости того, чтобы сказанное им что-то значило, ибо определением будет обозначение суги (logos) через слово»³⁹.

Определение — это суть бытия вещи. В него не входят случайные (привходящие) признаки вещи, но только те, которые включены в её определение. По мнению Т.В. Васильевой, Аристотель «говорит не об определении, а о «логосе» — в данном случае логос приходится понимать как словесное описание смысла слова, причём это должен быть логос сущности — существенный смысл. Произнёсший имя вне связи с другими словами должен дать отчёт, *что* есть для поименованного этим именем быть тем, что это имя называет»⁴⁰. У человека в душе уже есть представление о

³⁷ Такое понимание представляется странным только с современной точки зрения, поскольку в грамматике за норму принято то разделение по временам, которое было внесено в неё стоиками уже после Аристотеля.

³⁸ De interpret. III, 16b.

³⁹ Metaph. IV, 7, 1012a.

⁴⁰ Васильева Т.В. Афинская школа философии. С. 47.

слове, которые и образуют содержательную сторону слова. Соответственно, в аристотелевском корпусе прослеживаются платоновские традиции. Платон и Стагирит учили о конструировании общих понятий или идей. Соответственно, познание направлено на неизменную сущность вещей, а основные свойства вещи раскрываются в её определениях. Это не только гносеологические или логические образы, а прежде всего онтологические, «бытийные» сущности. Таким образом, по Аристотелю, в онтологическом и гносеологическом плане определение наряду с категорией сущности предполагают друг друга, они необходимы для внесения некой основы, фундамента в изменчивом, текучем сущем.

Итак, несмотря на то, что слова имеют значение, взятые в отдельности, они не образуют по своей структуре полного смыслового высказывания:

«...“быть” и “не быть” не обозначения предмета, так же, когда скажешь “сущее” просто, само по себе, ибо само по себе оно ничего не значит и лишь указывает на некую связь, которую, однако, нельзя мыслить без составляемых»⁴¹

или:

«...имя или глагол назовём лишь сказыванием, ибо так не говорит тот, кто намерен что-то выразить словами, чтобы высказаться, всё равно, вопрошает ли он или нет, а сам что-то сообщает»⁴². Подобную же мысль находим в трактате «Категории», где философ делает очень важное замечание: всё, что говорится, говорится либо в связи одного с другим, либо без связи. «Из того, что говорится, одно говорится в связи, другое — без связи. Одно в связи, например: человек “бежит”, “человек побеждает”; другое без связи, например: “человек”, “бык”, “бежит”, “побеждает”»⁴³.

Очевидно, что имя или глагол только соединяясь, выражают сущностный смысл, становятся высказываниями, означая определённую и указывая на вещи в мире. В своих трактатах Аристотель рассматривает как синонимы понятия «высказывающая речь» и «высказывание» (суждение), но выделяет также и «прочие виды речи»⁴⁴. Например, речь как «такое смысловое звуко сочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание; я имею в виду, например, что “человек” что-то, правда, обозначает, но не обозначает,

⁴¹ De interpret. III, 16b.

⁴² Там же. V, 17a.

⁴³ Categ. II, 1a.

⁴⁴ De interpret. IV, 17a.

есть ли он или нет; утверждение же или отрицание получается в том случае, если что-то присоединяют»⁴⁵. Он указывает, что высказывающая речь должна содержать в обязательном порядке два логико-грамматических элемента — имя и глагол. Кроме того, высказывание — это не просто словесная передача каких-то фактов, слов, а выражение истины или лжи: «Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо ...»⁴⁶.

Истинной или ложной может быть мысль (ноэма), также можно говорить об истинности или ложности звуко сочетаний, являющихся знаками мыслей. Но для того чтобы из ноэм образовались суждения, необходимо определённое отношение и содержание этих ноэм, выраженные в речи людей.

«Подобно тому как мысль то появляется в душе, не будучи истинной или ложной, то так, что она необходимо истинна или ложна, точно так же и в звуко сочетаниях, ибо истинное и ложное имеются при связывании и разъединении. Ни один из этих элементов, взятых отдельно, не образует высказывающей речи. Имена же и глаголы сами по себе подобны мысли без связывания или разъединения, например, “человек” или “белое”; когда ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то: ведь и “козлоолень” что-то обозначает, но ещё не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] “быть” или “не быть” — либо вообще, либо касательно времени»⁴⁷.

Здесь важно, чтобы в речи раскрывалась сущность вещей.

А.С. Ахманов считает, что «утверждение и отрицание в понимании Аристотеля не просто психологическое состояние убеждённости или уверенности в чём-то, а есть полагание в мысли чего-то в качестве существующего или несуществующего, присущего или не присущего предмету мысли в действительности»⁴⁸. В теории высказывания Аристотеля есть выход к бытийственным онтологическим основаниям, истинность и ложь соотнесены здесь с бытием и небытием мыслимого объекта в действительности. Для греческого мыслителя, пишет ещё один исследователь Г. Майер, «недостаточно показать, что предложение “Этот человек является (есть) идущим”, но по смыслу данное предложение должно получить

⁴⁵ Там же. 16b.

⁴⁶ Там же. 17a.

⁴⁷ Там же. 16a.

⁴⁸ Цит. по: Луканин Р.К. Органон Аристотеля. С. 67.

форму “Этот идущий человек существует (есть)”⁴⁹, то есть законы логики и мышления у него здесь отождествляются с онтологическими.

Надо отметить, что отправным тезисом для Аристотеля в размышлениях о бытии служит даже не просто признание или опровержение факта, что «нечто или существует, или не существует», а то, что в любом случае нечто высказанное человеком в речи «что-то означает» и привносит определённую:

«А в ответ на все подобные учения необходимо, как мы это говорили и выше в наших рассуждениях, требовать не признания того, что нечто есть или не есть, а чтобы сказанное... что-то означало...»⁵⁰.

Следовательно, и существовать должно лишь что-то одно определённое с конкретными свойствами, а не что-то с противоположными качествами одновременно.

Итак, можно сказать, что категории языка, мышления и бытия выступают в аристотелевской концепции в неслучайном единстве. Понимание сущего как наличной совокупности единичных вещей-субстанций-сущностей находится в связи с пониманием языка как системы высказываний. Язык выражает представления о наличии или отсутствии у вещей-сущностей определённых свойств. Слова позволяют отличить одну вещь от другой.

Более того, Аристотель говорит о языке как условной системе знаков (имён, глаголов, высказываний), обозначающей вещи и отношения между ними. По мнению философа, сам процесс именования включает в себя три компонента — предмет, представление предмета в душе (значение) и слово, причём представления одинаковы у всех людей и универсальны, безотносительны к субъективным особенностям отражения действительности. Одинаковы для всех и предметы, и представления о них. Язык становится копией реальности. Происходит разрыв онтологической связи между словом и вещью, в результате слово лишается бытийственности, превращаясь в произвольный знак, условный символ. Идея о произвольности языкового знака хорошо отражает дальнейшую новоевропейскую тенденцию опредмечивания сущего, когда бытие вещи становится независимым от способа обговорённости в языке и в слове, через которые вещь только называется.

⁴⁹ Цит. по: Луканин Р.К. Органон Аристотеля. С. 69.

⁵⁰ Metaph. IV, 8, 1012b.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Античные теории языка и стиля / Под общ. ред. О.М. Фрейденберг. М.; Л.: ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1939. 344 с.
- Аристотель. Категории* / Ред. З.Н. Микеладзе // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.
- Аристотель. Метафизика* / Ред. и авт. предисл. В.Ф. Асмус // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Аристотель. Об истолковании* / Ред. З.Н. Микеладзе // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116.
- Асмус В. Метафизика Аристотеля* // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 5–50.
- Бенвенист Э. Категории мысли и категории языка* // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 104–114.
- Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика: Анализ силлогистических теорий.* М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. 136 с.
- Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка* / Пер. с нем., общ. ред. и коммент. Т.В. Булыгиной. М.: Прогресс, 2000. 528 с.
- Васильева Т.В. Афинская школа философии.* М.: Наука, 1985. 160 с.
- Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии* // Античность как тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М.: Наука, 1988. С. 284–307.
- Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык.* М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 272 с.
- Луканин Р.К. Органон Аристотеля.* М.: Наука, 1984. 304 с.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук* / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-сacд, 1994. 406 с.

П.С. ГУРЕВИЧ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ

В сочинениях Аристотеля слово «человек» упоминается часто. Поражает, прежде всего, многообразие антропологических сюжетов, затронутых философом. Он размышляет о человеческой природе и человеческой сущности, о разуме и неразумии, о соотношении души и тела. Но можно ли полагать, что Аристотель оставил нам целостное антропологическое учение? Иначе говоря, есть ли в рассуждениях Аристотеля о человеке определённая система? Выделял ли он человека как особый род сущего? Действительно ли Аристотель проводил различие между человеческой природой и человеческой сущностью? Возможно ли ввести категории Аристотеля в контекст современной философской антропологии?

Большинство философов отвечают на эти вопросы отрицательно. Аристотель подвергается критике, как классиками философской антропологии, так и приверженцами новой неклассической философской антропологии. Даже признание очевидных достижений в постановке проблемы человека у Аристотеля сопровождается обычно критическим комментарием. Например, подчёркивая, что от Аристотеля к нам пришло определение человека как «разумного животного», многие авторы сетуют на отсутствие в этой констатации экзистенциального измерения человека.

Возможно, в такой оценке древнегреческого мыслителя есть свой резон. По крайней мере, Бернгард Грейтхойзен в своём труде «Философская антропология» (1931) связывает истоки постижения человека с учением Платона, а не Аристотеля. Хотя на самом деле в античной философии поворот к антропологической теме осуществил Сократ. Вопрос «Что есть человек?» был поставлен им. Но был ли дан ответ? Похоже, Сократ сознательно уклонился от определения человека. Это означало лишь, что мы не можем рассуждать о человеке так же, как о природе. В этом и обозначилась проблема человека. Человек — особое существо, которое постоянно ищет самого себя, в каждый момент собственного существования испытывает и перепроверяет своё бытие.

Но такой постановки вопроса нет у Аристотеля. Точнее сказать, она проводится не так отчётливо, как у его предшественников. Аристотель считает человека природным созданием. И в этом аспекте возникает мно-

жество тем, которые заставляют античного философа определить место человека в природе, охарактеризовать связь души и тела, задуматься о человеческой природе. Великий классификаторский ум Аристотеля стремится определить место человека в природе. Внутренние, интроспективные состояния потомка Адама, причудливый мир человеческих страстей в данном случае не занимают Аристотеля в той мере, в какой они замечались у Сократа и Платона. Вместе с тем есть все основания полагать, что именно он, а никто другой, стоял у истоков классической антропологии в её рационалистическом варианте.

Мнение о том, что Аристотеля занимала лишь всеобщая сущность мира, вряд ли верно. В его работах, напротив, возникает и получает оценку индивидуальная единичная сущность. Всеобщая сущность, разумеется, сохраняет для Аристотеля особый интерес. Но она не является самодостаточной, единственной и не рассматривается отдельно от пространственно-временного мира. Всеобщая сущность не толкуется оторвано от «первой субстанции», от индивидуального феномена. При этом она не теряет своего значения и своей роли. Всеобщее способно обнаруживать себя отдельно, но оно не утрачивает своего статуса. Именно поэтому человек у Аристотеля имеет всеобщую, вневременную, субстанциональную и сущностную природу.

Что же такое сущность? Аристотель пишет: «Означать же сущность чего-то имеет смысл, что бытие им не есть нечто другое»¹. Сущность и привходящее не одно и то же. О конкретном человеке можно сказать, что он бледен. Но эта особенность привходящая. Будет сомнительным, если мы охарактеризуем человека как саму бледность.

«Конечно, ничто не мешает, чтобы одно и то же было и человеком и бледным и имело ещё бесчисленное множество других свойств; однако в ответ на вопрос, правильно ли, что вот это есть человек или нет, нужно сказать нечто такое, что имеет одно значение, и не нужно прибавлять все привходящие свойства, поскольку их имеется бесчисленное множество; так пусть спорящий или перечислит все эти свойства, или не указывает ни одного»².

Эти соображения, как мы видим, не столь уж и отвлечённые. Ведь в истории философии сложилась обстоятельная инвентаризация человеческих качеств: человек разумен, ему свойственна нравственность, он есть символическое творение, общественное животное, он смертен. Но это далеко не всё. Э. Фромм характеризует человека как «едва ли не самое эксцентричное создание на Земле». Человек обладает открытой природой,

¹ Metaph. 1007a 26–27.

² Metaph. 1007a 9–15.

находится в постоянном преображении. Он способен к внутривидовому истреблению. Он умеет смеяться и острить. Философское постижение человека множит перечисление присущих ему черт.

В то же время устранение одного из человеческих качеств может разрушить атрибуцию человека. Напомним, кстати, мысль известной французской писательницы и философа Симоны Бовуар, которой она завершает размышления Сартра и Хайдеггера о конечности человеческого существования. «Тем не менее, — пишет она, — если бы в жизни человеческой не коренилась смерть, отношение человека к миру и к себе самому было бы совершенно иным, и тогда определение “человек смертен” представляется вовсе не эмпирической истиной; будучи бессмертным, живущий уже не был бы тем, что мы именуем человеком. Одна из основных характеристик его судьбы заключается в том, что движение его временной жизни образует позади и впереди себя бесконечность прошлого и будущего, — и понятие увековечения вида сопрягается с индивидуальной ограниченностью»³.

Столь же законны размышления о том, что конструируемый постчеловек, сознание которого перенесено на иной носитель, вряд останется тем, что мы вслед за Аристотелем называем человеком. Зоопсихологи уверяют нас сегодня, что животные обладают чувством юмора. Получается, что желание Аристотеля разграничить понятия человека и не-человека, бытия или небытия отнюдь не носят отвлечённого характера.

В древнегреческой философии, как известно, сложилось специфическое толкование соотношения разума и чувства. Захваченность страстями у большинства людей была очевидной, но человек оценивался как мыслящее существо, для которого разум обладает несомненной значимостью. Аристотель отмечал, что «одни способны производить движение согласно разуму и их способности соотнобразуются с разумом, другие не наделены разумом и их способности не основываются на разуме, причём первые способности должны быть в одушевлённом существе, а вторые — и в одушевлённых существах и в неодушевлённых предметах...»⁴. Разум осмысливается широко, он не отвергает человеческих чувств, волевых порывов и интуиций. Именно он пробуждает самосознание человека. Человек испытывает потребность познать свои мысли, страсти, вожделения, положительные и отрицательные аспекты собственной натуры. Только с помощью разума можно провести различие между добром и злом, прекрасным и безобразным, достойным и позорным, благородным и унижительным для человека.

Платон также оценивал разум выше врождённых чувств. Мудрость он считал вершительницей человеческих судеб. По мнению Платона, при-

³ Бовуар С. де, Сартр Ж.-П. Аллюзия любви. С. 18.

⁴ Там же. С. 240.

рода человека не обусловлена лишь только телом или лишь одной душой. Они находятся в неразрывном единстве, хотя душа возвышается над телом. Она бессмертна, в то время как тело бrenно, подлежит тлению. Платон не связывал сущность человека с его земным существованием. Он искал её в мире эйдосов. Античному мыслителю хотелось понять внеземную природу человека. Аристотель, напротив, искал эту сущность в наличном жизненном бытии, но он не позволял ей растаять в коловороте земной временности. Сколь различны эти два подхода!

Почему взгляды Платона и Аристотеля разнятся? Разумеется, они как любомудры мыслят по-своему. Но, с точки зрения юнгианской типологии, важна также и психологическая природа самого мыслителя. К.-Г. Юнг нашёл это различие не только в философских текстах двух философов, он воспользовался также и интуицией Г. Гейне. Тот писал: «Платон и Аристотель! Это не только две системы, но и типы двух различных человеческих натур, которые, с незапамятных времён, облачённые во все одеяния, в той или иной степени противостоят друг другу. Они ожесточённо состязаются, в особенности с начала средневековья, и ведут свою борьбу до наших дней — и эта борьба составляет самое существенное содержание истории христианской церкви. Какие бы имена не возникали на авансцене истории, речь неизменно идёт о Платоне и Аристотеле. Натуры мечтательные, мистические, платоновские из недр своей души выявляют христианские идеи и соответствующие им символы. Натуры практические, приводящие всё в порядок, аристотелевские, созидают из этих вещей и символов прочную систему, догматику и культ»⁵.

Аристотель на самом деле прежде всего стремился привести всё в порядок. Его аналитический интеллект была направлен на систематизацию категорий, на безупречную логичность.

«Поэтому тот, кто сказал, — писал он, — что ум находится так же, как в живых существах, и в природе, и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников»⁶.

Аристотель считает основную сущность единой, а всё остальное выводит из её свойств.

Античный мир отличался почти исключительно биологической оценкой человека. Но ведь человек действительно принадлежит природе. Нет ничего неожиданного в том, что Аристотель стремится определить место

⁵ Юнг К.-Г. Психологические типы. С. 29.

⁶ Metaph. 984b 15–18.

человека во Вселенной. Он исходит при этом из здравого смысла, из конкретности земного существования. Конечно, экзистенциальный мыслитель будет озадачен сравнением человека с быком, которое необходимо Аристотелю для установления общего понятия — «живое существо». Там, где экзистенциально ориентированный исследователь ждёт указания на божественную природу человека, на его трансцендентные истоки, на трагизм человеческого существования, на неиссякаемый трепетный опыт бытия, аристотелевское сопоставление человека и быка воспринимается по меньшей мере как курьёз.

«В противоположность трансцендентализму своего учителя Платона, школа которого впоследствии впала в пифагорейский мистицизм, Аристотель был человеком действительности, хотя, надо прибавить, действительности античной, многое признававшей конкретным, что в позднейшие времена было признано абстрактным, выделено и включено в инвентарь человеческого духа. Аристотелевское разрешение проблемы отвечает конкретному характеру античного здравого смысла (*common sense* 'a)»⁷.

Представители современной неклассической антропологии по праву видят в Аристотеле лидера классического постижения человека. Основные идеи античного мыслителя считались между прочим базовыми на протяжении многих веков. Природой создана психика человека, формы её проявления: чувства, страсти, наклонности, нравы и т. д., а также сам человек в своём физическом виде. Следовательно, натуралистический взгляд на человека отнюдь не свидетельствует о слабости его теоретической позиции.

Тем более, что в современной философской литературе наметилась тенденция, которая обозначается как «новый натурализм». Его приверженцы по сути дела отказываются от изучения историчности человека. Они ищут человеческую самотождественность в эволюции форм биологической жизни. Более того, многие адепты данного направления полагают, что только такой подход, натуралистический, а не исторический, позволяет разрешить сложные проблемы противостояния природы и культуры. Такая установка во многом связана с достижениями биологических наук. Натурализации, следовательно, подлежит не только постижение самого человека, но и изучение культуры и общества. Огромные достижения философии в области изучения социальных и исторических условий жизни человека не предназначены для устранения. Но при этом все эти оценки человека не исторгают его из природного мира. В этом контексте Аристотель не воспринимается как носитель антропологической архаики.

Весьма значимое открытие философской антропологии начала XX в. о том, что человек — единственное на земле существо, которое подверже-

⁷ Юнг К.-Г. Психологические типы. С. 70.

но преобразению, на самом деле восходит к Аристотелю. Человек, по мнению античного мыслителя, не равен сам себе. Ведь он способен к развитию. Он, в частности, может научиться читать и писать, развить свой ум. Динамизм природы человека обладает отличительной особенностью — незавершённостью, требующей завершения. Наиболее восполненную природу Аристотель считает более совершенной. «...более высокой, пожалуй, надо считать деятельность уже восстановленной природы»⁸. Поэтому истинной природой человека он считает именно завершённость, точнее незавершённо завершаемую динамическую основу жизненных качеств человека. В завершении природы он, в частности, видит смысл образования и искусства: «Ведь всякое искусство и воспитание имеют целью восполнить то, что не достаёт от природы»⁹. Вопрос о динамизме человека в его развитии и был по существу унаследован немецкой философской антропологией, хотя и в более радикальном смысле.

Аристотель указал также на социальные формы бытия человека. Согласно древнегреческому философу, «человек — по природе [существо] общественное»¹⁰, однако это определение человека не раскрывает его природу и тем более его сущность, а скорее говорит о признаке человека, вытекающем из его природы. Но как Аристотель понимает «природу» и «сущность» человека? Между понятиями природы и сущности человека есть сходство и различие. Сходство состоит в том, что природа и сущность — главные понятия для определения качеств человека; различие — в том, что сущность человека определяется без качеств человека и поведенческих проявлений.

Аристотель раскрывает содержание природы человека посредством следующих характеристик: закономерности («природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно»¹¹), изменчивости («страдание ... искажает природу страдающего»)¹². Другими характеристиками природы человека являются: динамизм, двусмысленность, ограниченность и слабость человеческой натуры. Эти характеристики, кроме динамизма (который не ведёт к ущербности как качеств человека, так и природы), создают ущербность именно природы, ибо такое её качество может привести к ущербности определённых качеств человека в результате некоторых видов изменения.

Отметим, что человеческую природу Аристотель толкует узко. Он не рассматривает её как философскую категорию. Поэтому весьма упрощённо оценивает известную формулу Протагора: «Человек есть мера всех вещей».

⁸ Magna moralia 1205b 22–25.

⁹ Polit. 1337a 1–3.

¹⁰ Eth. Nicom. 1097b 12.

¹¹ Polit. 1253a 8–9.

¹² Eth. Nicom. 1119a 23–24.

Аристотель не видит особого смысла в его изречении. По мнению Аристотеля, Протагор

«...утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо, что другие противоположащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим — противоположное, и что кажется каждому, есть мера»¹³.

Аристотель предумышленно уклоняется здесь от толкования особенности человека как живого существа. Он уходит от антропологической темы. Человек толкуется здесь в смысле отдельного индивида, выносящего своё мнение о вещах и предметах. Глубина протагоровского суждения не принимается в расчёт. Как лидер классической антропологии Аристотель действительно обозначил множество тем, которые затем составили каркас учения о человеке. Основные идеи Аристотеля получили существенное переосмысление в европейской философии.

Вместе с тем можно указать на ограниченность трактовки человека у Аристотеля. Эта тема лишена у него проблемности. Он озабочен главным образом обоснованием категорий, выделяет понятия «рода» и «вида» и по этой кальке в качестве иллюстрации называет и человека. Аристотель толкует человека как природное творение, которое занимает свою нишу в живой природе. Но Аристотель указывает и на социальность человека, который оценивается им как общественное создание. Так складывается классическая схема трактовки человека. Он воспринимается как вещь среди других вещей, заслужив собственную нишу во вселенной. Это даёт возможность сопоставлять толкование человека в двух парадигмах — классической и неклассической антропологии.

Классическая традиция показывает, что антропология сущности и субстанции не позволяет охарактеризовать бытие человека, которое опирается на свободу и ответственность человека за своё бытие.

«Первым, кто через семь с лишним столетий, — писал М. Бубер, — после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, в первом лице, был Августин. Одиночество, из которого он задавал этот вопрос, станет понятным, если мы припомним, что шарообразный единый мир Аристотеля погиб»¹⁴. Именно поэтому в современных дискуссиях концепция Аристотеля подвергается критике. Однако важно учесть, что в обширном наследии древнегреческого мыслителя сложились принципы

¹³ Metaph. 1062b 14–20.

¹⁴ Бубер М. Проблема человека. С. 312.

особого постижения человека, которые, судя по всему, утратили своё значение в неклассическом постижении человека.

Тема человека была близкой Аристотелю. Он напомнил о сократовском изумлении, который прочёл на храме Аполлона в Дельфах известный призыв «Познай себя!». Аристотель написал трактат «О душе», который заложил научные основы психологии. Он утверждал, что все люди по природе тяготеют к знаниям. Так рождалось представление о человеке разумном. Оценивая разнообразные душевные состояния человека, Аристотель толковал их зарождение не только в результате кипения крови или жара около сердца¹⁵. Он пытался также показать психологический смысл этих человеческих переживаний. Аристотель осмысливает базовые категории философского постижения человека, анализируя понятия человеческой природы и сущности человека.

И тем не менее развёрнутого антропологического учения у Аристотеля нет. Тема человека у него возникает опосредованно. Чаще всего она служит иным целям, нежели попытке познать человека. Могучий классификаторский ум Аристотеля направлен на обоснование базовых категорий — основных понятий, которые нужны для познания. Так, он обнаруживает интерес к категории сущности, которая отвечает на вопрос, чем на самом деле является тот или иной предмет. Трудно поэтому угледеть антропологическую тему в размышлениях Аристотеля о том, что человек и бык располагают одной сущностью, поскольку они могут рассматриваться как живые существа. Аристотель показывает, что

«...у вещей, относящихся к разным и не подчинённым друг другу родам, различны и их видовые отличия, например, у живого существа и у знания. Видовые отличия у живого существа — это “живущее на суше”, “двуногое”, “крылатое и обитающее в воде”, но ни одно из них не есть видовое отличие у знания: ведь одно знание отличается от другого не тем, что оно двуногое»¹⁶.

Говоря о сущности, Аристотель упоминает человека и лошадь. Он пишет: «Ведь отдельный человек есть сущность несколько не в большей мере, чем отдельный бык»¹⁷. Эти размышления важны для Аристотеля, чтобы показать отличие рода и вида. Всякая сущность означает определённое нечто.

«Так, например, если эта вот сущность есть человек, то не будет человеком в большей или меньшей степени ни сам по отношению к себе, ни один по отношению к другому»¹⁸.

¹⁵ De anima 403a 31-32.

¹⁶ Categ. 1b 15-21.

¹⁷ Там же. 2b 27-28.

¹⁸ Там же 3b 36-38.

Но Аристотель не рассматривает отдельно, в чём выражается сущность человека. Столь же отвлечёнными его рассуждения о бытии человека. Человек, согласно Аристотелю, в равной степени есть и живое существо, и двуногое, и поддающееся воспитанию, но из всего этого, по его словам, получается нечто единое.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Пробиваясь сквозь силлогизмы Аристотеля, мы осознаём, что толкование природы и сущности человека у античного мыслителя далеки от того смысла, который придают им историки философской антропологии. Ни М. Шелер, ни М. Бубер, ни Э. Кассирер, пытаясь выявить основные вехи философского постижения человека, не опираются на Аристотеля. В рассуждениях античного мудреца нет даже слабой попытки выявить проблемность человека как особого рода сущего. На это обратил внимание ученик В. Дильтея Б. Грейтхойзен в уже упомянутой нами работе «Философская антропология» (1931). Он отметил, что у Аристотеля нет темы «Я». Человек не рассматривается им как некая единичность, имеющая суверенность и автономность. Не случайно, по мнению Б. Грейтхойзена, Аристотель уклоняется от соединения себя с «Я». В рефлексии о самосознании Аристотель использует безличное «он». Тема интроспекции, внутреннего состояния человека оказывается упущенной. Но без такого проникновения во внутренний мир человека, по словам Грейтхойзена, невозможно осмыслить особое место человека во Вселенной. Позже эта проблема станет очевидной для М. Шелера.

Аристотель основное внимание уделяет положению человека в мире. Античный философ подчёркивает лишь тот факт, что человек есть живое существо, которое существует в мире. Остаётся нереализованной тема мира внутри человека. «Выношенная греками идея замкнутого в себе космоса, где отведено место и человеку, нашла завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами, которое у греческого народа явилось впервые и как принципиально новый момент в истории человеческого духа, — преобладание, которое сделало этот народ способным к пластически оформленной жизни и созданию культуры на основе образа, — определило и облик эллинской философии»¹⁹.

Означает ли это, что Аристотель никоим образом не может быть причислен к истории философского постижения человека? Такой вывод был бы ошибочным. Размышляя о природе и сущности человека, Аристотель

¹⁹ Цит. по: Бубер М. Два образа веры. С. 212.

по сути дела выступил как наиболее авторитетный представитель классической версии человека. Представители неклассической рефлексии о человеке называют именно идеи Аристотеля как исток рационалистического понимания человека и именно с ним ведут спор. В наследии Аристотеля они усматривают тезис о наличии у человека предопределённой сущности. Сущее человека в этой традиции обусловлено некой внешней субстанцией. Классический рационализм переносит на философское постижение человека правила классической метафизики. Вот как реконструирует рационалистическую традицию С.А. Смирнов:

- человек обладает готовой природой, он детерминирован ею и встроен в целом в природные естественные процессы;
- человек мыслит как субъект, используя готовые мыслительные формы, образцы; в этом плане он должен правильно мыслить; тогда мы получаем готового субъекта, соответствующего образцу;
- мир обустроен по модели иерархии и матрицы, т.е. субстанционально предопределён и предустановлен;
- мышление использует готовые мыслеформы, описанные в культуре и хранящиеся в архиве²⁰.

Действительно ли Аристотель стоял у истоков неклассической антропологии? Он на самом деле рассматривает человека как природное создание. У Аристотеля человек есть часть природы. Вселенная, которую мы видим, оценивается им как реализация мира вещей. «Отныне человек — вещь среди этих вещей, — отмечает М. Бубер, — вид, объективно познаваемый наравне с другими видами, не гость на чужбине, как человек Платона, а обладатель собственного угла в мироздании не в самых верхних, правда, его этажах, но и не в нижних, а скорее всего где-то средних, вполне сносных по условиям проживания. Для философской антропологии в духе четвёртого вопроса Канта здесь явно недостаёт предпосылок»²¹.

Можно ли сказать, что человек здесь лишён восхищения, особой отмеченности? Аристотель выражает восторг по поводу вселенной, но человек для него лишь частичка мира вселенной. Сравнивая концепцию Аристотеля и Августина Блаженного, М. Бубер подчёркивает, что у средневекового мыслителя человек рассматривается не как вещь среди вещей. Выделенность человека из остального мира иерусалимский философ трактует как антропологический вопрос, который переживается во всей глубине и тревоге. По

²⁰ Смирнов С.А. Форсайт человека: опыт по неклассической философии человека. С. 239.

²¹ Бубер М. Два образа веры. С. 212.

мере углубления в сферу человеческой субъективности античные философы всё больше задавались вопросами: какова природа человека? Чем человеческая душа отличается от окружающей природы? Что такое человеческое сознание? Отчего человек тяготеет к неразумию? Антропологическая тема обрела напряжённое, психологически обострённое звучание.

Аристотель тоже обращается к человеческой душе как феномену. Он пишет: «Например, если душа человека бессмертна, то это ещё не значит, что всякая душа бессмертна»²². Тезис, логически безупречный. Но для Аристотеля душа отождествляется с психикой. Он показывает, что именно природа определяет динамику человеческой психики, обуславливает любые формы её обнаружения в виде чувств, страстей и нравов. Но при этом психическая жизнь столь многолика, что определить природу человека весьма затруднительно. Однако Аристотель выражает мысль, которая заслуживает признания. Он определяет природу как прочную, стабильную, но вместе с тем она испытывает изменчивость, преобразование.

Поскольку человек, по Аристотелю, существо социальное, то его природа обретает новые возможности благодаря воспитанию и обучению. По определению древнегреческого мыслителя, человек — живое существо, от природы поддающееся воспитанию²³, способное овладевать знаниями²⁴. Человек — это такое создание, которое в соответствии со своей природой предназначено для общественной жизни. Государство может рассматриваться как естественная форма человеческого общежития. И только внутри государства может торжествовать добродетель, влияющая на нравы.

В психологическом учении Аристотеля разработана общая теория животной души, концепция психических процессов, единых для животных и для человека, хотя у последнего она развита гораздо полнее. Философ представил также учение об уме как о способности, которая возвышает человека над природным царством.

«Если, например, собственным для человека, поскольку он человек, называют то, что он имеет душу, состоящую из трёх частей, то собственным для смертного, поскольку он смертный, будет то, что он имеет душу, состоящую из трёх частей»²⁵.

В человеке есть два начала: биологическое и общественное. Уже с момента своего рождения человек не остаётся наедине с самим собой; он приобщается ко всем свершениям прошлого и настоящего, к мыслям и чувствам всего человечества. Жизнь человека вне общества невозможна.

²² Topica 110b 1-3.

²³ Там же. 128b 17-18.

²⁴ Там же. 128b 34-37.

²⁵ Там же. 133a 30-33.

В современной философии проводится мысль о том, что человек не имеет предустановленной природы и конкретной сущности. Подвергается критике идея субъекта, проводится мысль об отказе от готовых мыслеформ. Однако возможности классической модели человека далеко не исчерпаны.

ТРАКТАТ «О ДУШЕ»

Незаконченный трактат Аристотеля «О душе» оказал значительное влияние на историческую судьбу психологии. По сути дела, отождествив понятие души с психикой, Аристотель стал родоначальником научной психологии. Античный философ считал, что душа служит причиной и началом живого тела. Полагая, что сущность обуславливает бытие каждого предмета, Аристотель трактует жизнь как сущность живых существ. Значительную часть трактата античный мыслитель посвящает критике ошибочных представлений о душе. Многие его положения не вызывают возражений. Психические процессы действительно связаны с телесными. Душа на самом деле не являет собой гармонию: психическая жизнь полна противоречий и коллизий. Ум, согласно Аристотелю, не прирождён телу, и его нельзя толковать как органическую функцию.

Взгляды Аристотеля на природу души сыграли важную роль в становлении и развитии психологии. Однако его концепция вытеснила из научного обихода другие трактовки души, которые обладали несомненной эвристической мощью. Это относится, в частности, к учению Платона о душе. На самом деле никакого синтеза платоновского и аристотелевского представления о психике не произошло. Сведение души к психике обеднило её сущность, обузило представление о внутренней жизни человека. Современные открытия нейронаук и трансперсональной психологии позволяют судить об ограниченности аристотелевской концепции души.

Трактат Аристотеля «О душе», написанный в IV в. до н.э., не предназначался для публикации. Тем не менее, он обладает завершённой концептуальной системностью. Именно поэтому трактат оказался столь значимым для развития психологического знания. Античный философ был первым мыслителем, который выделил в качестве особого знания естественнонаучные представления. Описав душу, Аристотель отмечает:

«...некоторым образом душа есть всё сущее. В самом деле, всё сущее — это либо воспринимаемое чувствами, либо постигаемое умом, знание же есть в некотором смысле то, что познаётся, а ощущение — то, что ощущается»²⁶.

²⁶ De anima 431b 20-21.

В толковании души, которое содержится в наследии Аристотеля, она, скорее всего, отождествляется с психикой. В этом и состоит непреходящая его заслуга в постижении психических процессов. Он связал эти процессы с деятельностью мозга и таким образом задал серьёзный вектор развития психологии как научной дисциплины. Аристотель также соотнёс душу с телом отдельного человека и заложил основы земного изучения феномена психики. Его трактат «О душе» стал основным источником для анализа разнообразных психических процессов.

Аристотеля по праву считают родоначальником научной психологии. Он свёл предназначение души к оформлению материально-телесного мира. Это и определило дальнейшее развитие психологии, которая занялась изучением связи между душевными и телесными процессами. В этом, возможно, проявилось и величие Аристотеля, но и его ограниченность. Представленное Платоном определение души как всеохватной внутренней жизни человека, равно причастной имманенции и трансценденции, было отвергнуто на многие века. Само понятие души заместилось другим — «психика».

В своём трактате «О душе» Аристотель прежде всего отказывается от всех представлений о природе души, которые уже получили признание. Он подвергает сомнению разнообразные состояния души, создающие ложное впечатление, что она движется.

«Мы говорим, что душа скорбит, радуется, дерзает, испытывает страх, далее, что она гневается, ощущает, размышляет. Всё это кажется движениями. И потому можно было бы подумать, что и сама душа движется. Но это вовсе не необходимо. Ведь если и скорбеть, радоваться, размышлять — это именно движение, и всё это означает быть приведённым в движение, то (можно только сказать), что такое движение вызывается душой (например, гнев или страх — оттого, что сердце вот так-то приходит в движение, размышление, быть может, такое вот движение сердца или чего-то иного; причём в одних случаях происходят перемещения, в других — превращения)... Между тем сказать, что душа гневается, это то же, что сказать — душа ткёт или строит дом»²⁷.

Желание Аристотеля связать эмоциональные состояния с феноменом человека продуктивно. Нет сомнений в том, что душа не существует сама по себе, как нечто самостоятельное, независимое от человека. По Аристотелю, лучше говорить: «...человек душой сочувствует, учится, размышляет». Однако такая направленность мысли приводит к отрицанию относительной автономности души, к отрицанию её специфики и к

²⁷ De anima 408b 1–13.

обесцениванию самих эмоциональных состояний. Если гнев или страх можно напрямую вывести из телесных процессов, то все рассуждения о природе гнева или страха оказываются излишними.

Представители современных нейронаук, следуя этим путём, сводят мир эмоций к физиологии человека. Так, учёные из Университетского колледжа Лондона пришли к выводу, что мозг страстно влюблённых людей функционирует одинаково независимо от пола. Авторы исследования рассказывают, что ощущение влюблённости сопровождается неким нейропроцессом в мозгу человека. Активизируются участки мозга, которые вырабатывают дофамин (гормон удовольствия), окситоцин (гормон нежности) и серотонин (гормон счастья). Все эти вещества играют важную роль в эмоциональном фоне и развитии отношений. Но будучи разложенной на составные вещества, страсть утрачивает свою первичность, уникальность и даже человеческую надобность. Введя эти вещества в мозг, можно спровоцировать «химически простимулированную» любовь. В конечном счёте, как говорится, две страховолюдины способны создать красивую пару.

Не потому ли философские антропологи, в том числе Б. Грейтхойзен, М. Бубер, Н.А. Бердяев упрекали Аристотеля в том, что он обнаруживает равнодушие к внутреннему миру человека. Аристотель утверждал, что ни размышление, ни любовь, ни ненависть не являются состояниями человеческого ума. Всё это достояние человека. С этим трудно спорить. Но сводить эти обнаружения души только к бrenному телу, вместе с которым исчезает и любовь, и ненависть некорректно. Давно уже нет в живых А. Пушкина, но мы верим, что его любовь «угасла не совсем». Психические процессы связаны с разными носителями. Об этом свидетельствует, в частности, описанный К.Г. Юнгом феномен «коллективного бессознательного».

Платон, вопреки Аристотелю, видит источник развития внутреннего мира человека в самой душе. Движитель её обусловлен противоречивыми состояниями духа. Нет надобности отрицать связь души с телом. Но важно обнаружить её собственную жизнь. Душа принадлежит сама себе. Сводить богатейший мир человека лишь к телесным процессам неверно. Сопряжение с телом, конечно, создаёт напряжение души. Но основное содержание душа получает независимо от тела путём воспоминаний, озарений, откровений.

Аристотель иногда понимает душу как собрание способностей (например, к питанию, чувственному восприятию, к мышлению), тесно связанных друг с другом. Согласно его общему определению, душа есть форма, или первая актуальность естественного тела с его органами. Аристотель заявляет, что душа относится к телу так же, как зрение к глазу; иметь душу — это значит иметь способность расти, воспринимать и думать. Он не объясняет движение четырёх элементов: земли, воздуха, огня и воды, — наличием в них души. Однако Аристотель отмечает аналогию в

движении элементов, росте растений и движении животных, направленных к некоей цели и происходящих благодаря природе, которую античный философ называет внутренней причиной изменения. Различие состоит в том, что природа, или внутренняя причина для четырёх элементов, не выступает в виде души, или желания.

Аристотель полагает, что рассматривать душу как состоящую из элементов неправомерно. Нет оснований приписывать ей также движение. Душе принадлежит желание, хотение и всякое стремление. «Психология Аристотеля — великая страница в развитии науки о человеческой душе. Её проблемы, недостатки, заблуждения исторически объяснимы, её достоинства удивительны, беспримерны. Аристотель — мыслитель, глубоко осветивший человеку многие из тёмных пучин его собственной природы»²⁸.

В отличие от Платона Аристотель анализировал природу человека в её естественном состоянии. Он исходил из категории «нормы». Инстинкты человека проявляются по-разному. В одном человеке властвует агрессия, в другом — милосердие. Иной индивид своим поведением рождает конфликты, но есть люди, которые следуют велениям терпимости и солидарности. Какого человека взять в качестве меры для определения человеческой природы? Аристотель писал:

«Разумеется, когда дело идёт о природе предмета, последний должен рассматриваться в его природном, а не в извращённом состоянии. Поэтому надлежит обратиться к рассмотрению такого человека, физическое и психическое начало которого находятся в наилучшем состоянии; на этом примере станет ясным наше утверждение»²⁹.

Исходя из этих методологических соображений, Аристотель считал, что у нормального здорового человека «душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж»³⁰. Напротив, у людей «испорченных или расположенных к испорченности в силу их нездорового и противного природе состояния зачастую может показаться, что тело властвует над душой»³¹. Среди последних философ находил и таких, которые не способны к пониманию приказаний рассудка, но повинуются движениям чувств.

В рассуждениях Аристотеля о природе человека, соотношении согласия и несогласия между телом и душой, чувством и разумом ценен прежде

²⁸ Асмус В. Трактат «О душе». С. 81.

²⁹ Polit. 1254a 36 – 1254b 1.

³⁰ Там же. 1254b 5–7.

³¹ Там же. 1254b 1–3.

всего общеметодологический подход. Хотя все люди представляют собой единый биологический вид, о природе человека следует судить, имея в виду не абстрактного человека, а человека здорового в физическом и психическом отношениях. Следует различать типы людей сообразно их природным характеристикам.

Равновесное согласие их, если судить по трудам Аристотеля, — временное явление, преобладает согласное господство одного и подчинение другого, которое им иллюстрируется примером взаимоотношений мужчины и женщины в греческой семье. Вместе с тем чувство и разум не у всех людей находятся в согласии и соответствии. Чем более человек подвержен инстинктам, тем более он живёт во власти чувственных вожделений, напротив, человек здоровый и сознательный в своей жизни стремится к власти разума над чувствами³².

Итак, античного мыслителя характеризуют как философа, который остался в стороне от постижения проблемы человека. С одной стороны, указывают на множество антропологических сюжетов, которые затрагивает в своих работах Аристотель. С другой стороны, его критикуют за то, что он рассматривал человека в целом как природное создание, не обнаруживая интереса к внутреннему, интроспективному миру человеческой субъективности. Представители так называемой неклассической антропологии приписывают Аристотелю роль лидера традиционной антропологии, лишённой экзистенциального измерения. Многие современные исследователи считают ошибочным представление Аристотеля о том, что сознание есть проявление деятельности мозга. Вселенная вовсе не хаотична, а упорядочена. Человеческая душа бессмертна.

«Образ Вселенной Аристотеля, — пишет М. Бубер, — раскололся изнутри, потому что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила, что мир вокруг неё раздвоился»³³.

Антропологические идеи Аристотеля не были в отечественной литературе предметом целостного рассмотрения. Фрагментарные погружения в текст античного мыслителя не сопровождалась попыткой полного рассмотрения различных взглядов Аристотеля на человека, его природу и сущность, на соотношение разума и неразумия, связи телесных и душевных процессов. Такой подход к антропологическому учению Аристотеля характерен также и для зарубежной литературы. Новизна статьи стоит в стремлении дать оценку антропологического учения Аристотеля как лидера классической антропологии.

³² Алиев М.Г. Согласие: социально-философский анализ. С. 92–94.

³³ Бубер М. Два образа веры. С. 218.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель.* Большая этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 295–374.
- Аристотель.* Категории // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 52–90.
- Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 64–367.
- Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Аристотель.* О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
- Аристотель.* Политика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
- Аристотель.* Топика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 347–532.
- Асмус В.* Трактат «О душе» // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 50–63.
- Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 575 с.
- Бубер М.* Два образа веры: сб. М., АСТ, 1999. 592 с.
- Гуревич П.С.* Антропологические сюжеты Аристотеля // *Философия и культура.* 2016. № 10 (106). С. 1379–1382. DOI: [10.7256/1999-2793.2016.10.20782](https://doi.org/10.7256/1999-2793.2016.10.20782).
- Смирнов С.А.* Форсайт человека: опыт по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 658 с.
- Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы /* Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.
- Хорьков М.Л.* Учение о природе и сущности человека в философии Аристотеля // *Философские науки.* 1993. № 1-3. С. 198-202.
- Юнг К.-Г.* Психологические типы / Под общ. ред. В. Зеленского. М.: АСТ, 1997. 715 с.

Н.П. ВОЛКОВА

УЧЕНИЕ О СОВПАДЕНИИ УМА И УМОПОСТИГАЕМОГО В ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ДОКТРИНАХ АРИСТОТЕЛЯ И ПЛОТИНА*

И Аристотель, и Плотин, изучая природу разумной души, приходят к необходимости утверждать единство умопостигаемого объекта и ума, поскольку только тождество ума и умопостигаемого делает возможным познание как таковое. Аристотель сформулировал это положение так: знание и предмет знания должны совпадать, если отсутствует материя, а Плотин, что умопостигаемое, то есть идеи, находится не вне Ума. Если это положение верно, то есть то, благодаря чему возможно мышление, мыслящий эйдос (εἶδος νοούμενον)¹, всегда находится в разумной душе. Поэтому Аристотель настаивает на том, что в разумной части души присутствует такой ум, который уже всё знает, а Плотин, что в нашей душе есть часть, всегда пребывающая в умопостигаемом мире. Ум, совпадающий со своим предметом, является истинным и подлинным умом (τὸν ἀληθῆ νοῦν καὶ ὄντως)², обладающим всей полнотой знания. Будучи неизменным, вечным и нематериальным, живя наилучшей жизнью, этот ум может быть только чем-то божественным. Поэтому Аристотель говорит, что именно ум является божественным началом в нас, а значит, как бы приходит к нам из вне (*De Gen. An.* 736 b 22)³. Но если такой ум уже присутствует в нас, почему мы сразу не обладаем всей полнотой знания? Почему мы мыслим не всегда и

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (Институт всеобщей истории РАН).

¹ Термин мыслящий эйдос принадлежит комментатору Аристотеля Александру Афродисийскому.

² *Enn.* V 5 (32) 1, 1.

³ Именно этот фрагмент позволил Александру Афродисийскому в его собственном трактате «О душе» говорить об уме, пришедшим в нас извне и нетленном (ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθεν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἄφθαρτος): *Alexander. De anima* 90, 19–20.

можем заблуждаться? Эта трудность заставляет Аристотеля признать, что существует другой ум, который еще не знает, а только способен к познанию и обучению. Тогда как взаимодействуют эти два элемента разумной души — активный и пассивный ум⁴? Обе доктрины, — активного ума и непадшей части души, — уже у современников и последователей философов вызвали недоумение и либо требовали дополнительных объяснений, как в случае Аристотеля⁵, либо отвергались, как в случае Плотина⁶, поскольку оказывалось, что разумная душа состоит из двух принципиально разных элементов⁷. В этой статье я намереваюсь показать, каким образом оба философа обнаруживают «божественный» элемент в нашей душе, и почему логическое требование совпадения ума и умопостигаемого оказывается сильнее всех возникающих противоречий.

Учение об активном уме появляется в третьей книге трактата Аристотеля «О душе». До этого в первой книге он разобрал мнения своих предшественников о душе, а во второй — дал общее определение души как первой энтелехии органического тела. Предметом психологической науки по Аристотелю является одушевленное тело. Одушевленное тело — это одна из физических сущностей, а значит, психология как наука часть физики. Физическая сущность подвержена изменениям, а всякое изменение можно представить как переход от возможности к действительности. Поэтому и одушевленное тело может быть представлено в двух аспектах — как бытие в возможности и бытие в действительности. Тело, имеющее органы, — это бытие в возможности, а душа, актуализация, имеющихся в теле способностей, — бытие в действительности. Аристотель определяет душу как энтелехию живого тела. Термин энтелехия, скорее всего, аристотелевский не-

⁴ Термины активный и пассивный ум не принадлежат Аристотелю, они появились в позднейшей комментаторской традиции. В «О душе» о двух типах ума говорится описательно: есть такой ум, чтобы становиться всем, и другой, чтобы творить все (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), подробнее см. ниже.

⁵ Ученик Аристотеля Теофраст недоумевал, что имеет в виду учитель под активным умом. Его цитату сохранил Фемистий в своем парафразе к «О душе» (*Themistius. De anima paraphrasis*, 108 18-28). Спор был продолжен Александром Афродисийским и другими комментаторами Аристотеля.

⁶ Прокл, Дамаский и Гермий отвергли теорию непадшей части души на том основании, что она не соответствует мысли Платона.

⁷ Такого рода возражение выдвинул Ямвлих против учения Плотина. Если высшая часть души не пала и всегда пребывает в умопостигаемом, то она совершенна и мыслит постоянно, но вторая часть души, находящаяся в теле, несовершенна и мыслит только иногда. Значит, душа оказывается состоящей из двух элементов, которые отличаются по сущности, а это невозможно, потому что разумная душа должна быть единовидна (ἁπομοειδής).

ологизм, означающий такую деятельность, которая сама в себе имеет свою цель. Аристотель различает две ступени актуализации — первую и вторую энтелехию. Первую энтелехию он сравнивает с обладанием знанием (ἐπιστήμη), а вторую — с использованием знания (τὸ θεωρεῖν). Аристотель полагает, что душа, скорее, первая энтелехия, то есть это обладание способностями, а не использование их. Быть одушевленным значит быть живым. Но, согласно Аристотелю, понятие жизни многозначное. Мы говорим о том, что нечто живет, если присутствует хотя бы один из следующих признаков — ум, способность восприятия, пространственное движение, питание и рост. Питание и рост являются деятельностью растительной души, движение и способность восприятия — ощущающей души, а мышление — разумной души. Поскольку жизнь понятие омонимичное, у жизни нет общего рода, а значит, нет общего рода души. Тогда как относятся друг к другу растительная, ощущающая и разумная способности души? Они представляют собой части души, но эти части не однородны, то есть у них нет общего рода, видами которого они бы были. Значит, сами части души отличаются друг от друга как роды, а не как виды⁸. Растительная, ощущающая и разумная души представляют собой серию, в которой последующее не существует без предыдущего.

De anima II 2, 414b 28 – 415a 3

...παράλλησιν δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν
σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχὴν· αἰεὶ
γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει
αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει
δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν
σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων,
οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν
αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.

С тем, что относиться к душе, дело обстоит так же, как с фигурами, потому что и в случае фигур, и в случае одушевленных существ всегда в последующем наличествует в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике — треугольник, в способности ощущения — растительная способность.

У такой серии, согласно Аристотелю, нет общего рода, а значит, «сказываемое о них самих не может быть чем-то помимо них самих». Тогда что представляет собой полученное общее определение души как первой энтелехии живого тела? Правильно ли оно дано? Общее определение души дано правильно, но относиться оно к каждому роду души в отдельности. Внутри же каждого рода души есть свои виды, например, ощущающая душа делится на осязательную, обонятельную, зрительную, слышащую. Итог второй книги

⁸ Неоплатоник Иоанн Филопон в комментарии к «О душе» полагал, что даже можно говорить не о разнородных частях души, а о разных душах.

«О душе»: душа имеет части, этих частей три — питательная, ощущающая и разумная, эти части различаются между собой как роды, а не как виды.

В начале третьей книги Аристотель считает нужным выяснить, существует ли разумная душа как таковая. Это сомнение весьма основательно, ведь если подобное познается подобным, то телесный мир должен познаваться чем-то телесным. Аристотель приводит два аргумента в пользу отличия мышления от ощущений. Первый аргумент состоит в том, что мышление может ошибаться, тогда как чувственное восприятие — нет, если речь идет о восприятии непосредственных объектов отдельных чувств. Когда мы видим красный цвет, то не можем ошибаться в том, что видим именно красный. Второй аргумент — мышление присуще только человеку, и не присуще животным, хотя у них есть чувственное восприятие, а у некоторых, видимо, и способность представления. Первый аргумент не является достаточным основанием признать наличие такой реальности как ум, ведь ошибка возникает уже на уровне ощущений, когда речь идет о восприятии общих свойств, сопутствующих предмету восприятия отдельного чувства⁹, значит, работает только второй аргумент.

Если ум существует, то каким он должен быть? Аристотель полагает, что ум должен быть бестелесным, несоединенным и несмешанным с телом. Он приводит аргумент о чистоте и несмешанности ума, ссылаясь на мнения Анаксагора, что, если ум мыслит все, то он несмешанным ни с чем, то есть находится вне смеси вещей. Анаксагор полагал так, видимо, потому что согласно его представлениям подобное познается вовсе не подобным, а наоборот неподобным, тогда ум, чтобы познать все, не должен быть одним из компонентов смеси. Для Аристотеля этот аргумент работает потому, что, если подобное познает подобное, то ум должен находиться во всех вещах в равной мере, что очевидно не верно. Следствием этого аргумента является то, что, если уму не должны быть свойственны никакие телесные состояния, значит, он не должен быть соединен ни с каким органом. Это означает, что ум отличен от всего телесного не только логически, но и, как говорит Аристотель, по величине, то есть ум находится вне тела и всего телесного. В итоге в 5 главе третьей книги Аристотель предлагает такое описание ума: есть два типа ума — пассивный, становящийся всем, и активный, творящий все. Активный ум сравнивается, во-первых, с искусством, воздействующим на материал. А во-вторых, со светом, который переводит цвета, существующие в возможности, в цвета, существующие в действительности. Вот этот активный ум, согласно Аристотелю, существует отдельно, он не смешан ни с чем и является по своей сущности действием.

⁹ См. De anima 428b 17–24.

De anima III 5, 430a 10–15

Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλην ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγρής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

Так как во всякой природе одно — это материя в каждом роде (то, что является всеми этими вещами в возможности), а другое — причина и действующее [начало], для того, чтобы создать все, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и в душе имели место эти различия, а именно: существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое состояние, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И вот этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью, потому что действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи.

Таким образом, оказывается, что активный ум является единственным бестелесным элементом во всей аристотелевской психологии. Почему этот ум бестелесен, если вся душа телесна, ведь она энтелехия органического тела? Кроме того, бестелесный ум не может быть предметом физической науки, потому что он не является физической сущностью. Такой ум должен быть предметом другой науки — теологии, поэтому отождествление активного ума и Ума из XII книги «Метафизики», предложенное Александром Афродисийским, вполне последовательно. Спор о том, что такое активный ум и почему Аристотель настаивает на его присутствии в разумной душе, начавшись в античности, продолжается до сих пор, чтобы рассмотреть его подробно понадобилась бы не одна статья, поэтому я ограничусь ссылкой на относительно недавнюю работу Павла Грегориша, представляющую собой обзор современной исследовательской литературы по этому вопросу¹⁰. Со своей стороны, я хочу показать, что необходимость

¹⁰ *Gregoric P. Aristotle's Philosophy of Mind.* Помимо этой работы следует упомянуть еще три. — Дэвид Росс и Джон Рист доказывают, что активный ум отличается

ввести бестелесный элемент в разумную часть души обусловлена не психологическими аргументами, которые выдвигает Аристотель в «О душе», а его трактовкой предмета точного доказательного знания.

В трактате «О душе» Аристотель изучает умопостижение с точки зрения психологии, поэтому рассматривать деятельность разумной части души Аристотель начинает со сравнения ее с чувственным восприятием¹¹. Всякое чувство — это способность воспринять форму ощущаемого без материи. Ощущение претерпевает нечто от воспринимаемого предмета, а именно орган чувства становится новой материей для воспринимаемой формы. Предмет восприятия в действительности есть то, чем является орган восприятия в возможности.

De anima II 12, 424a 19-24

Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως
δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ
τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν
ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ
δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ
τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον,
λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ
χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ
χρυσὸς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ
αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος
χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει,
ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων
λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ
τὸν λόγον.

Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразу-

от Ума XII книги «Метафизики». Росс в своей вступительной статье к изданию «De anima» предлагает свою интерпретацию учению об активном и пассивном уме. Поскольку Аристотель говорит: ἐν τῇ ψυχῇ, это означает, что активный ум изначально находится в нас, однако после смерти он отделяется и продолжает свое существование, переселяясь затем в другое тело. Он подкрепляет верность такой интерпретации, указывая на строчку из конца главы 5, где Аристотель говорит не χωριστὸς, а ο χωρισθεῖς, то есть не отдельный, а отделенный. С этой интерпретацией согласен Дж. Рист. В статье “Notes on Aristotle *De Anima* 3. 5” он так же доказывает принадлежность активного ума нам, ссылаясь на Теофраста и на сравнение активного ума с действующей причиной, которая, как известно, находится в действующем, то есть в человеке.

¹¹ Чтобы это сравнение было понятно, я вкратце опишу теорию чувственного восприятия Аристотеля. См. также: *Месяц С.В.* Аристотель о природе цвета. С. 28–39.

меваются отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т.е. воспринимается как форма.

О какого рода претерпевании идет речь в данном случае? Испытывать (πάσχειν) в трактате «О душе» Аристотель использует в двух смыслах. Во-первых, испытывать означает уничтожение одной противоположностью другой. Например, когда человек получит образование, он перестает быть обучающимся и становится знающим, то есть форма обучающегося заменяется формой образованного. Такое претерпевание можно назвать изменением (ἀλλοιῶσθαι) или даже возникновением, то есть переходом от возможности к первой энтелехии. Второе значение πάσχειν - это сохранение сущего в возможности сущим в действительности, примером такого претерпевания служит знающий человек, когда он начинает применять свои знания, то есть переход от первой энтелехии ко второй.

De anima II 5 417b 2-28

...οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιῶσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιῶσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, ἀλλοιῶσθαι, ὥσπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῇ.

И претерпевание имеет не один смысл, а оно означает, во-первых, уничтожение одной из противоположностей другой; во-вторых, скорее сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным, и отношение здесь такое, как между способностью и энтелехией. А именно: когда обладающий знанием переходит к действительному исследованию, это не значит, что он изменяется (ибо это есть лишь переход в более совершенное состояние и переход к энтелехии) или это особого рода изменение. Вот почему неверно говорить о разумеющем, что он меняется, когда разумеет, так же как нельзя говорить об изменении строящего, когда он строит.

Когда глаз видит красный, то это означает, что орган чувства усваивает новую для себя форму, форму красного и изменяется в первом смысле. Второго типа претерпевание происходит с глазом, когда на него воздействует свет. Согласно Аристотелю, свет — это актуально прозрачное: «Свет есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное

имеется лишь в возможности, там тьма...»¹². Глаз обладает формой прозрачного, потому что сам состоит из воды, под действием света он актуализирует свою уже имеющуюся форму, то есть переходит из состояния первой энтелехии в состояние второй энтелехии. Сравнения активного ума и света свидетельствует о том, что активный ум не должен действовать на пассивный ум «внешним» образом, а только актуализировать уже имеющееся в нас знание.

Возвращаясь к аналогии мышления и чувственного восприятия, Аристотель спрашивает, похож ли процесс мышления на процесс чувственного восприятия? Испытывает ли ум нечто от умопостигаемого объекта, так же как претерпевает ощущающее от ощущаемого? Согласно Аристотелю, ум неподвержен изменениям в первом смысле. Как и чувственное восприятие, он является способностью к восприятию умопостигаемых форм, но воспринимает их не как нечто внешнее, а также как глаз воспринимает свет, то есть как свою собственную форму. Поэтому отношение ума к умопостигаемому и чувства к чувственно воспринимаемому одинаково в том смысле, что и чувство, и мышление — это формы восприятия.

De anima III 4, 429 a 15-18

...ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т. е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум — к постигаемому умом.

Аристотель говорит, что орган чувства тождественен чувству, но иной ему по бытию. Он хочет этим сказать, что орган восприятия и способность чувственного восприятия нечто единое, но разное по определению своей сущности (τὸ εἶναι). То есть мы можем определить живое существо либо как тело, например, глаз, либо как способность восприятия, например, зрение. Орган чувства — это тело, имеющее величину, тогда как само чувство не обладает пространственной величиной. Орган чувства обладает той же формой и является той же самой способностью (λόγος τις καὶ δυνάμις) что и чувство, которое заключено в нем, потому что форма органа

¹² De anima II 7, 418b 9–10.

и есть его чувство. Из того, что чувство — это форма органа, следует, в частности то, что, если воспринимаемое чувством воздействует слишком сильно, то его форма, которая передается органу, может повредить ту форму, которая уже имеется в органе чувства.

De anima II 12, 424a 25 – 429 b

...ἔστι μὲν οὖν ταὐτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον· μέγεθος μὲν γὰρ ἂν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον, οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῷ εἶναι οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθος ἐστίν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου. φανερόν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια (ἐὰν γὰρ ἡ ἰσχυρότερα τοῦ αἰσθητηρίου ἡ κίνησις, λύεται ὁ λόγος — τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις — ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν)

Орган чувства тождествен со способностью ощущения, но бытие его иное: ведь иначе ощущающее было бы пространственной величиной. Однако ни существо ощущающей способности, ни ощущение не есть пространственная величина, а они некое соотношение и способность органа чувства. Из этого явствует также, почему чрезмерная степень ощущаемого действует разрушительно на органы чувств (потому что всякий раз когда воздействие слишком сильно для органа чувства, разрушается соотношение (оно и было чувством), так же как нарушаются созвучие и лад, когда чересчур сильно ударяют по струнам.

Это обстоятельство отличает действие ума от чувственного восприятия. Ничего подобного с умом не происходит. Если воздействие на орган чувства слишком сильно, то он оказывается не в состоянии вообще что-то воспринимать, в случае ума все наоборот, чем сложнее предмет мысли, тем яснее мы мыслим. Это эмпирическое наблюдения является еще одним аргументом в пользу бестелесности ума.

De anima III 4, 429 a 29 – b 5:

...ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν

Что неподверженность изменениям не одинакова у способности ощущения и у мыслительной способности, это видно, если рассмотреть органы чувств и ощущение. Чувство не в состоянии воспринимать из-за чрезмерности ощущаемого, например,

ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὐτε
ὄραν οὐτε ὁσμάσθαι· ἀλλ' ὁ νοῦς
ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ
ἤττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ
καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν
οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

воспринимать звук из-за громких звуков, и нельзя ни видеть, ни обонять в случае слишком ярких цветов и слишком резких запахов. Ум же, наоборот, когда мыслит нечто требующее большого напряжения, мыслит требующее меньшего напряжения не хуже, а даже лучше. Дело в том, что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него.

Где же находиться умопостигаемое в возможности? Аристотель полагает, что умопостигаемое в возможности содержится в чувственных формах, которые удерживает способность представления: «Поскольку, как полагают, нет отдельной вещи не находящейся в чувственно воспринимаемой величине, то постигаемое умом находится в чувственно воспринимаемых формах, как и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. И поэтому тот, кто ничего не воспринимает чувствами, ничему не научится, и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали некое представление: ведь представления — это как бы предметы ощущения, только без материи»¹³. Если умопостигаемые формы в возможности находятся в нашей способности представления, то где находятся умопостигаемые формы в действительности? Ведь без их воздействия ничто умопостигаемое в возможности не может перейти в состояние умопостигаемого в действительности. Согласно Аристотелю, ум и умопостигаемый предмет тождественны, если не присутствует материя, знание и предмет знания должны совпадать (Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι). Знание в действительности тождественно своему предмету, поэтому умопостигаемое в действительности не может находиться во внешних уму вещах, иначе они сами были бы умами. Те формы, которые находятся в вещах, являются умопостигаемыми только в возможности, отличаясь от ума материей.

De anima III 4, 430 a 6-9

...ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει
ἐκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν. ὥστ'
ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ
γὰρ ὕλης δυνάμεις ὁ νοῦς τῶν

У материальных предметов каждое мыслимое имеется в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам (ведь ум есть возмож-

¹³ Там же. 432a 5-10.

τοιοῦτων), ἐκεῖνον δὲ τὸ νοητὸν
ὑπάρξει.

ность таких предметов без мате-
рии), но ему мыслимое будет при-
суще.

Последний аргумент о совпадении знания и предмета знания, ума и умопостигаемого, является намного более сильным, чем первый аргумент, основывающийся на мнении Анаксагора, и чем второй аргумент о подверженности изменению органа чувства. Активный ум, совпадающий с умопостигаемым объектом, должен быть прежде нашего ума, во всех тех смыслах, в которых, согласно примату действительного над возможным, действительное предшествует возможному. Вывод о необходимости совпадения ума и предмета знания Аристотель делает на основании анализа аподиктического знания. Во «Второй Аналитике» он разбирает проблему знания не с точки зрения психологии, то есть физики, а с точки зрения логики. Всякое точное знание, основанное на доказательстве, предполагает наличие первых и истинных посылок, которые являются началами силлогизма. Знание начал необходимо и должно предшествовать всякому дальнейшему исследованию. Но как получить это знание? Оказывается, что доказать первые посылки нельзя, никакие методы доказательств не работают в отношении первых начал и причин. Эта ситуация парадоксальна, мы должны знать первые посылки, но мы не можем их узнать! Вот таким образом Аристотель возвращается к знаменитому парадоксу знания, сформулированный Платоном в «Меноне». Значит, делает вывод Аристотель, мы их уже как-то знаем, а точнее не мы знаем, а вот тот, *божественный*, ум, с необходимостью присутствующий в нашей разумной душе, знает, поскольку сам совпадает с предметом мысли.

Только благодаря активному уму пассивный ум начинает мыслить, то есть переходит к своей актуализации. Аристотель ничего не говорит о том, каким образом это происходит. Аристотель ничего не говорит о том, каким образом это происходит. Одну из первых интерпретаций этого процесса предложил Александр Афродисийский¹⁴. Александру принадлежал комментарий к «О душе», к сожалению, он до нас не дошел. Сохранился его собственный трактат «De anima», который считается близко следующим утраченному комментарию. Александр хотел представить учение Аристотеля об уме как единое целое, поэтому ему нужно было показать, как может быть интерпретировано учение об активной и пассивном уме, во-первых, в свете психологической теории Аристотеля, а во-вторых, связать с учением об Уме в XII книге «Метафизики». Согласно Александру, разумную душу отличает способность суждения, которая по своей природе

¹⁴ Дальнейшие интерпретации принадлежали Филопону, Симпликию, Софонию, также это рассуждение об активном уме, явилось отправной точкой в самостоятельных рассуждениях Аверроэса и Фомы Аквинского.

двойка: первая — это способность составления мнений (ἡ δοξαστική), вторая — ведения научного исследования (ἡ ἐπιστημονική). Каждая из этих способностей называется умом, первый ум — ум практический, второй — теоретический (81, 8-12). Человек не рождается наделенным таким умом, но обладает способностью и готовностью принять его (ἔχων μὲν δύναμιν καὶ ἐπιτηδεϊότητα). От рождения у всех людей присутствует только материальный ум (ὁ ὑλικὸς νοῦς), названный так потому, что все, что способно принять форму, является ее материей¹⁵. Но есть и второй ум — это ум, появляющийся путем воспитания первого (ὁ δὲ διὰ διδασκαλίας), он представляет собой первую энтелехию ума. Существует также третий действующий ум, который является ничем иным как умопостигаемой формой (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον). Ум начинает сам мыслить тогда, когда предметом его мысли станут умопостигаемые формы. Поскольку ум есть то, что он мыслит, то тот ум, который мыслит переходящее, отделяя формы от материи, сам не вечен, а активный ум, мыслящий непреходящие, вечные и нематериальные формы, не уничтожим и вечен, будучи тождественен с предметом мысли. Умопостигаемые формы находятся в нас в возможности, пока мы не начали их мыслить. Что же нужно, чтобы начать мыслить, то есть чтобы сделать умопостигаемое содержание предметом мышления? Необходим уже действующий активный ум. То есть, чтобы ученик начал сам думать, нужен учитель, чей ум уже действует. При чем его воздействие будет состоять только в том, что он будет сам мыслить. Александр также говорит об активном уме как о первой причине, которая является причиной и источником бытия всех других существ (89, 9-19), таким образом, он отождествляет активный ум и божественный Ум из XII книги «Метафизики».

Плотин ставит вопрос о мышлении в другом, нежели Аристотель, ключе. Главной проблемой для него является не проблема основания знания, а проблема спасения, избавления от зла и соединения с высшим началом. Опыт философии Плотина — это, прежде всего, опыт очищения и соединения с Единым. Если Аристотель говорит об активном уме, то Плотин о непадшей части души или о чистом уме, как ведущем начале нашей души. Согласно его учению, не вся наша душа пала, её высшая часть осталась в умопостигаемом: «И наша душа не вся целиком погружена в низшее, но есть и частица её сущности в умопостигаемом»¹⁶. Эта платоновская доктрина была воспринята платониками как нововведение, противоречащее мысли Платона. В «Федре» Платон говорит, что дурной конь, т.е. низшие душевные способности, вполне может увлечь возничего,

¹⁵ У Аристотеля термин «материальный ум» отсутствует.

¹⁶ Enn. IV 8, 8 2-3, пер. М.А. Солоповой.

то есть высшую разумную часть души, вниз. Плотин же утверждает, что человеческая душа не вся целиком подвержена злу. Правильнее, согласно Плотину, говорить о двух родах душ – непадшей и падшей, невоплощённой и воплощённой, неподверженной и подверженной злу, а не о частях души. Плотин использует и другую терминологию: он говорит о «внутреннем» и «внешнем человеке» или о «высшем» и «низшем я». Иногда при сравнении он называет воплощённую душу просто душой, а высшую – чистым умом (νοῦς καθαρός).

Как и Аристотель, Плотин настаивает на совпадение ума и предмета мысли, именно этот аргумент позволяет ему говорить о том, что наша душа, даже находясь в телесном мире, не вся подвержена забвению и злу. Плотин посвящает специальный трактат «О том, что умопостигаемое не вне ума и о Благе» разбору вопросу об отношении ума и умопостигаемого объекта. Этот трактат пронумерован Порфирием 32, и занял пятое место в пятой Эннеаде. Он является продолжением трактата 31, который помещен восьмым в пятой Эннеаде, и озаглавлен «Об умопостигаемой красоте». Английский издатель и переводчик Плотина Артур Армстронг полагает, что эти трактаты — 31 и 32 — были центральными в обширном рассуждении Плотина, состоящим из трактатов III 8 (30), V 8 (31), V 5 (32), и II 9 (33)¹⁷. Возможно, эти трактаты были предназначены для чтения вместе, как единое рассуждение. В первых двух главах Плотин доказывает, что истинный Ум и умопостигаемый объект должны совпадать. Это доказательство предшествует обширному рассуждению о природе верховного начала – Единого. Плотин вслед за Аристотелем спрашивает, может ли ум познавать также, как воспринимает способность чувственного восприятия? Плотин полагает, что нет. Во-первых, потому, что чувство имеет дело с вещами, находящимися во вне, значит, ему нужна специальная среда, соединяющая воспринимающего и воспринимаемое. Тогда, если ум мыслит внешние ему сущие, то, что могло бы соединить ум и умопостигаемое? Что может быть передающей средой мысли? Во-вторых, поэтому, что то, что воспринимают чувства, есть лишь образ вещи, а не сама вещь. Здесь Плотин рассуждает как платоник. Пусть эпикурейцы будут уверены в том, что чувственное восприятие имеет дело с самими вещами, поскольку воспринимает атомарные истечения от них, они ошибаются как в отношении чувственного восприятия, так и в отношении мышления. Продолжая показывать несуразности, проистекающие из аналогии умопостижения и чувственного восприятия, Плотин говорит, что если мышление и чувственное восприятие похоже, то мысли будут отпечатками умопостигаемого, что весьма сомнительно. Ведь если умопостигаемое оставляет как бы отпеча-

¹⁷ *Plotinus. The Enneads* / Ed. and translated by A.-H. Armstrong. Vol. 5. P. 152.

ток в уме, то оно должно обладать каким-то внешним очертанием. Кроме того, самые важные предметы мысли, — благое, справедливое и прекрасное — окажутся не принадлежащими уму. Как же тогда ум будет выносить о них суждение? Разбирая другие представления об умопостигаемом как о внешней уму реальности, в том числе платоника Лонгина, который полагал, что истинно сущие, идеи, не принадлежат уму, Плотин приходит к выводу, что ум, не обладающий подлинной реальностью, не может быть вообще назван умом, потому что никакое познание, не говоря уже об истинном, не будет ему свойственно. Ллойд Джерсон во введении к новому переводу трактата таким образом суммирует аргументы Плотина, доказывающие невозможность ошибки в случае божественного знания: (1) Если даже Бог не обладает непогрешимым познанием, то вообще не будет никакой истины, а следовательно (2) и наша душа не будет способна познать высшее¹⁸. Первый аргумент касается проблемы «онтологической» истины. Если истина отсутствует в принципе, никакое познание невозможно. Второй аргумент является следствием первого, мы были бы не способны познать ничто бестелесное. Но мы способны не только воспринимать чувствами, но и мыслить, а значит, в нашей душе есть такая часть, которая никогда не теряла связи с умопостигаемым.

БИБЛИОГРАФИЯ

Все оригинальные тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae*.

Aristotle. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary. Ross D. (author). Oxford: Clarendon press. 1925.

Aristotles' "De anima." Edited with introduction and commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon press, 1961. 340 p.

Gregoric P. Aristotle's Philosophy of Mind // Oxford Bibliographies. URL: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195389661/obo-9780195389661-0174.xml> (октябрь, 2017).

Philoponus: On Aristotle On the Soul 1.1-2. Translation with an Introduction and Commentary by P. Eijk. Bloomsberry. 2014.

Plotinus. Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good. Translation with an Introduction and Commentary by L. Gerson. Parmenides Publishing, 2013.

¹⁸ *Plotinus*. Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good. P. 15.

- Plotinus*. The Enneads / Ed. and translated by A.-H. Armstrong. 5 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978–1986.
- Rist J. M.* Integration and undescended Soul in Plotinus // The American Journal of Philology. 1967. №4. P. 410–422.
- Rist J. M.* Notes on Aristotle De Anima 3.5 // Classical Philology. 1966. Vol. 61. No. 1. P. 8–20.
- Ross D.* Aristotle. London: Routledge. 1995.
- Aristotle*. Prior and posterior analytics / Ed. with introduction by D. Ross. Oxford: Clarendon press, 1957.
- Schroeder F. M., Todd R.* Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: The *De intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle *De anima* 3.4–8. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Themistius: On Aristotle On the Soul* / Ed. with introd. and transl. by R. Todd. Bloomsberry, 2014.
- Аристотель*. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1976–1984.
- Месяц С.В.* Аристотель о природе цвета // Вестник Ленинградского Государственного Университета им. А.С. Пушкина. 2013. № 1 (2). С. 28–39.
- Солонова М.А.* Плотин: парадоксальное мнение по традиционному вопросу (к публикации трактата Платина “О нисхождении души в тела” // Историко-философский ежегодник '95. М.: Мартис, 1996. С. 204–219.

Anna USACHEVA

THE BODY OF NOUS: GREGORY NAZIANZEN'S CONCEPT OF THE HUMAN MIND IN THE CONTEXT OF PERIPATETIC PHILOSOPHY

INTRODUCTION

The questions I raise in this paper are of a twofold nature: namely, methodological and historical-philosophical. The subject matter of my study is a reception of the Aristotelian epistemological and cognitive conceptions in Gregory Nazianzen's teachings. In other words, the issue at stake is how Gregory received and interpreted Aristotle and Aristotelian teaching. It is my methodological standing point that the answer to this question should touch upon an intrinsic culture of the philosophical schools during late antiquity, where Gregory learned a paradigm of dealing with authoritative texts of the ancient philosophers that entitled him to apply and interpret these texts in a rather liberal and creative way. I believe that general understanding of Gregory's approach to reception and interpretation of Hellenic philosophical texts should be altered in such a way that his sophisticated transformation of philosophical concepts is not regarded as mere rhetorical stylisation but as typical creative transmission of the authoritative text. To prove this thesis I underpin some principal features of Gregory's anthropology and cognitive theory, which developed out of a productive dialogue between Peripatetic and Christian conceptions and also involved some of the relevant Platonic philosophical and rhetorical commonplaces.

THE RECEPTION PARADIGM OF THE PHILOSOPHICAL SCHOOLS OF LATE ANTIQUITY

One of the direct consequences of the liberal approach to the authoritative text is that Gregory does not confess his leaning to Aristotelian, nor indeed to any philosophical teaching, even if analysis of his concept proves his considerable and substantial dependence on Peripatetic doctrine. Moreover, due to the quarrelsome debates with Eunomius and Aetius, who were broadly known as

excellent dialecticians¹, one may reasonably expect that at the very least, Gregory would be primed to disregard the Aristotelian cause. Indeed, on the surface of his theological orations Gregory appears to support Platonic *loci communi* and uses many of the well-known Platonic metaphors and stylistic patterns².

These characteristics have prompted the scholars to assume a dominant Platonic trend of Gregory's thought³. Although some aspects of Aristotelian rhetoric and mode of argumentation in Nazianzen's teaching are recognised by the scholars⁴, I shall demonstrate that the scope and depth of Gregory's dependence on the Peripatetic teaching are far more substantial than it has been hitherto acknowledged. Gregory's epistemological concepts are shrouded in fine rhetoric and sophisticated stylistic play in various philosophical allusions. This creative and liberal interpretation and transformation of the authoritative text features the reception paradigm of the philosophical schools of late antiquity.

A well-documented evidence of this reception paradigm is provided by an uninterrupted tradition of the Neoplatonic commentaries on Aristotle that cover a period from the 2nd until the 7th century ADE. In his seminal review of the *Commentaria in Aristotelem Graeca* Karl Praechter highlights some essential characteristics of the *Commentaria*⁵. Firstly, he underscores that Pophyry's *Isagoge* was a watershed moment between the reception paradigms of the Middle-Platonic and Neoplatonic schools. While the Middle-Platonic exegesis tended to attribute Aristotle's insights to Plato, Porphyry put forward the integrity of the Aristotelian logic. Thus, from the 3rd century and onwards the studies at the Neoplatonic school began with the *Isagoge*, followed by the exegesis of Aristotle and then of Plato. What is particularly significant is that the written commentar-

¹ Epiphanius accused Aetius' *Syntagmation* of being 'a nest of logical vipers', his work was a dialectical error' (*Pan.* III 351), it was nothing but a 'dialectical ostentation and a syllogistic waste of labour' (*Pan.* III 361); Sozomenus stated that Eunomius was 'a technician of arguments, given to captiousness, rejoicing in syllogisms' (*HE* VI 26); Socrates stated that Aetius loved 'the matters set out technically by Aristotle' (*HE* II 35); Faustinus claimed that Aristotle was 'the bishop of the Arians' (*Trin.* 12 = *PL* XIII 60B).

² In the first theological oration Gregory creates in his oration an atmosphere of a lively dialogue with his opponents, whose incompetence he blames with the easy recognizable platonic irony. Almost every paragraph of the 27 speech has parallels or allusions to the *Corpus Platonicum*. For example, Gregory calls his opponents sophists and acrobats, who specialize in the uncommon and paradoxical speeches (*Greg. Or* 27.1, cf. *Plat. Sym* 190a). He compares his opponents with "those persons who in the theatres perform wrestling matches in public, but not that kind of wrestling in which the victory is won according to the rules of the sport, but a kind to deceive the eyes of those who are ignorant in such matters, and to catch applause" (*Greg. Or* 27.2, cf. *Plat. Soph* 231d, 234a).

³ Moreschini 1974, 138. Moreschini 1997, 22-69.

⁴ Cf. Peters 1968, 18-22. Norris 1991, 17-37.

⁵ Praechter 1990, 41.

ies “published” by the students of the school stemmed out of the oral lectures they attended. Thus, the *Commentaria* is a witness to the oral discussions and routine exegetic practice of the Neoplatonic school. Naturally, lectures were sometimes repeated (at least partially), and normally transcribed by a few students. Consequently, lectures were captured in varied transcription and this variety was *the norm* of the school routine. This *status quo* is attested to in the *Commentaria*, where contradictions and duplicates frequently occur.

This evidence manifests the reception paradigm of the philosophical schools characterised by creative transmission of the authoritative text and a rather liberal approach to the authorship. In accord with this conclusion, Elias, one of the 6th century Neoplatonic commentators on Aristotle asserts that:

One shouldn't alter oneself in accordance with whatever one is expounding, like actors on stage who put on different roles and imitate different characters. Don't become an Aristotelian when expounding Aristotle; don't say that never was there such a good philosopher. Don't become a Platonist while expounding Plato's work; don't claim that there was no philosopher to equal Plato (*In Ar. Cat.* 122.27ff).

In the 4th century, Themistius, another commentator on Aristotle, who himself was a Peripatetic philosopher (active career from the late 340s to 384) and a Constantinople politician, vividly exemplified the above-described reception paradigm. Despite of his eloquent admiration of Plato, which had been noticed by his contemporaries (*inter alios*, Gregory Nazianzen, cf. Greg. *Ep.* 24), Themistius remained faithful to Peripatetic teaching⁶. It worth noting here that Gregory Nazianzen was personally acquainted with Themistius, held him in high regard, and even in one of his letters called him “a king of arguments” (cf. Greg. *Ep.* 140).

A significant impact of the philosophical schools' reception paradigm can be seen in the textual fluidity of the New Testament manuscript culture⁷. As a firmly attested conclusion of his investigation of the monastic manuscript culture in late antique Egypt and particularly the Nag Hammadi codices, Hugo Lundhaug coined the principle of the textual fluidity that likewise conforms to the observations of other scholars, who metaphorically compared the reading-writing culture of late antiquity to a sea change. It is in the same manner that,

⁶ Blumenthal 1990, 113-114.

⁷ A particularly interesting parallel can be seen between Praechter's conclusion that athetising in order to eliminate the unevenness of Aristotle's *Commentaria* is completely inadmissible (Praechter 1990, 40), and Lundhaug's methodological thesis (inspired by a perspective of New Philology) that textual fluidity and manuscript culture should be taken fully in the consideration in the texts of late antiquity (Lundhaug, *Lied* 2017, 1).

with a reference to Bernard Cerquiglini's *Éloge de la variante*, Lundhaug assumes that manuscript variants should not be considered as deviation from the norm but as a natural product of the scribal culture, where textual variant represented the norm⁸.

Thus, as soon as textual fluidity has been detected even in the New Testament transmission culture, and, what is particularly important, since textual variant was appraised as a normal and not necessarily negative phenomenon, it appears reasonable to suppose that creative interpretation and transformation of the philosophical texts found in the works of Christian authors should *not* be regarded as a token of Christian disdain of classical authorities.

Accordingly, Gregory Nazianzen who received an excellent education having spent ten years in the schools of Caesarea, Alexandria and Athens⁹, naturally adopted the reception paradigm of the philosophical schools. Thus, it comes as no surprise that Gregory regarded the philosophical insights of his predecessors as his own intellectual heritage, which he could utilize at his sole discretion. As a result, his texts are marked by creative interplay of classical and biblical tags: he shifts and transforms terms and meanings, introduces neologisms and demonstrates his mastery over classical and Christian literature¹⁰.

This character of Gregory's style, although it has been recognized by the scholars, yet has not sufficiently effected the interpretation of Gregory's philosophical impact, especially in what concerns his epistemological and anthropological concepts. Thus, Norris resumed his observation of the methodological allegiance to Hellenic philosophical concepts by saying:

...in many ways Nazianzen's dependence upon Aristotle's views of dialectic and rhetoric and a partial acceptance of an Epicurean theory of language allowed him to limit the Platonic dominance in Christian theology that Eunomianism embodied and rescue many important insights from Origen¹¹.

Having shown a particular attention to Gregory's rhetorical breeding, Norris did not examine Gregory's anthropology and ontology and drew the conclusion that there are no grounds to see Gregory as something "more than philosophical rhetorician" and his teaching otherwise than philosophical rhetoric (*ibid.*). Norris persuasively demonstrated that concept of the philosophical rhetoric showing up in Gregory's works stemmed from Plato's *Phaedrus* (259e-274b)¹².

⁸ Lundhaug 2017, 2; Cerquiglini 1999.

⁹ Norris 1991, 3.

¹⁰ Demoen 1996.

¹¹ Norris 1991, 38.

¹² Norris 1991, 18-19.

Despite this, I see no good reason for the appraisal of Gregory's legacy as within the classical debate between rhetoric and philosophy announced in the dialogues of Plato¹³. I think that neither literary genre chosen by the author nor his rhetorical style but rather the reception history of his texts should be decisive in scholarly appraisal of legacy of the ancient author. It seems to me that sometimes readers, perhaps too readily, take ancient authors at their word when they depict an austere conceptual battle between Christian and pagan philosophy, which might have taken place on a polemical level but not so much on a substantial one. That is to say, Christian and pagan authors frequently appear to have more in common than they are ready to acknowledge. To give a single example, Christopher Beeley in his influential monograph on Nazianzen's theology notes that:

...for all his knowledge of Greek philosophy, Gregory is concerned above all with setting the pagan and Christian philosophies in contrast with one another¹⁴.

If this were true, we could expect finding no serious impact of the philosophical and scientific conceptions on Gregory's thought. And in fact, the label "philosophical rhetorician" really has precluded Gregory's epistemology and anthropology from intensive special studies. So far these areas have not been especially deeply investigated.

A RECEPTION OF THE AUTHORITATIVE TEXT BY GREGORY NAZIANZEN

Gregory employed various philosophical and literary patterns for different purposes. He married Peripatetic anthropology and epistemology to Christian teaching and wrapped the result in multivocal philosophical and biblical allusions. An example of this creative reception of the authoritative text can be seen in a beautiful passage from the second theological oration, which is as rich as it is puzzling and therefore suitable for a methodological demonstration. For the sake of the argument I cite the passage at length:

¹³ Cf., e.g., a famous 2nd cent. AD teacher of rhetoric, Hermogenes of Tarsus in his treatise *On types of style* distinguished between meaningful political speech and stylish panegyric speech. Noteworthy, he classified Plato's prose as panegyric standard and thereby primed use of Platonic loci communi in the stylistic purposes (Hermogenes *Περὶ ἰδεῶν λόγων* 2.10.230-245).

¹⁴ Beeley 2008, 91.

Therefore this *darkness of the body* (ὁ σωματικὸς γνόφος, cf. Ex 10.22¹⁵) has been placed between us and God, like *the cloud of old* between the Egyptians and the Hebrews; (cf. Ex 14.20) and this is perhaps what is meant by “He made darkness His secret place”, (cf. Ps 18.12 [LXX 17.12]) namely our dullness, through which few can see even a little. But as to this point, let those *discuss it* (φιλοσοφεῖτωσαν¹⁶) whose business it is; and let them ascend as far as possible in *the examination* (διασκέψεως¹⁷). To us who are, as Jeremiah says, “*prisoners of the earth*,” (τοῖς δεσμίους τῆς γῆς, cf. Lam 3.34¹⁸) and covered with the denseness of *carnal nature* (σαρκίον περιβεβλημένοις¹⁹) ...as it is impossible for the eye to draw near to visible objects apart from the intervening air and light (τοῖς ὁρατοῖς πλησιάσαι τὴν ὄψιν δίχα τοῦ ἐν μέσῳ φωτὸς καὶ ἀέρος²⁰) (Or 28.12).

What we see here is a sophisticated play on tags from, on the one hand, Plato and Aristotle, and on the other, the Bible. It is noteworthy that Gregory clearly seeks to outline a common grounding for the biblical and philosophical reflections and for the sake of reconciliation he uses direct citations from the Bible and, I believe, quite discernible Platonic and Aristotelian flags. Regarding this sophisticated play with classical allusions it is important to classify the tags with respect to their plausible role in the context.

Apropos of this passage I suggest that Platonic allusions are of a decorative character, while the Aristotelian tags reveal Gregory’s philosophical position. In such a way, pondering the famous topic of the “bonds of flesh” (σάρξ), Gregory supplements his complaint about the “denseness of carnal nature” (σαρκίον περιβεβλημένοις) by:

¹⁵ Cf. in Ex 10.22 ‘γνόφος’ means darkness, in Arist. *De mundo* 319b12 – storm-clouds.

¹⁶ Gregory always uses derivatives of the verb ‘φιλοσοφῶ’ when he refers to the Hellenic philosophers. Cf. *Or* 27 10.15, 3.1, 6.12; *Or* 28 17.3; *Or* 29 2.19, and elsewhere in the *Corpus Gregorii*.

¹⁷ Note that ‘διασκέψεως’ – *term. tech.* for the scientific examination (*LSJ*) that makes a matching pair to the verb ‘φιλοσοφῶ’ so that the lexicon of the passage can be considered multivocal and simultaneously hinting at the Biblical, Platonic and Aristotelian allusions.

¹⁸ Cf. a passage from the *Timaeus* (73a-b), where Plato discusses the carnal natures (σαρκῶν φύσεως, 73a) and affirms that “the bonds of life (τοῦ βίου δεσμοί) by which the Soul is bound to the body were fastened, and implanted the roots of the mortal kind” (73b).

¹⁹ Cf. Plat. *Tim* 73a.

²⁰ Cf. Arist. *DA* 418b2.

1) allusion to the Bible (Ex 10.22), when he speaks of “the darkness of the body” (ὁ σωματικὸς γνῶφος.),

2) direct reference to Jeremiah (Lam 3.34), when he mentions “prisoners of the earth” (τοῖς δεσμίοις τῆς γῆς) covered with the denseness of carnal nature (σαρκίον περιβεβλημένους).

It is worthy to note that Gregory also provides what we may call a naturalistic grounding for his thought:

...it is quite impracticable (ἀμήχανον) for those who are in the body (τοῖς ἐν σώμασι) to be conversant with objects of pure thought (τῶν νοουμένων) apart altogether from bodily objects (*Or* 28.12).

I deem it obvious that what Gregory is referring to here are not a Platonic “light-bearing eyes” (φωσφόρα ὄμματα, *Plat. Tim* 45bc) attacking sensible objects whenever “surrounded by midday light” to the result that “like becomes conjoint with like” (ὅμοιον πρὸς ὅμοιον συμπαγὲς γενόμενον, *ibid.*). Neither could it be a later interpretation of Platonic theory found in Plotinus who agreed with Plato’s account of the process of sight and dismissed Aristotelian theory: “the vision sees not through some medium but by and through itself alone (οὐ δὲ ἐτέρου, ἀλλὰ δὲ αὐτῆς, Plotinus *Enn.* V 3.8)”.

According to Aristotle a medium between the object of perception and the organ of sense is indispensable in the process of perception (*Arist. DA* 416b33), which he regarded as a kind of mechanistic process, where the joint activity of the sensible object and the cognizing subject is realized with the help of a medium²¹. One must note that it is quite problematic to admit to objectivity in the Platonic scheme because the perceptual process fully hangs on the cognizing subject, while in the Aristotelian scheme the cooperation of the subject and object of perception gives more floor for reliability. I believe that this is exactly what Gregory underscores by asserting that “as it is impossible for the eye to draw near to visible objects apart from the intervening air and light” (*Or* 28.12).

In contrast to Plato, Aristotle rejected the very possibility of the bifurcated human being, whose soul can go on existing without its body. In the third book of *De anima* he claims that although “in each case the sense-organ (τὸ νοῦν) is capable of receiving the sensible object (τὸ νοούμενον) without its matter” yet “when the sensible objects are gone the sensings and imaginings continue to

²¹ Interpretation of Aristotle’s vision of the interaction between form and matter in the sense-perception is highly debatable in the contemporary scholarship. Mainly, it concerns the materiality of the soul (cf., e.g., Nussbaum 1995, 12-13). Although it is impossible to say how exactly Gregory interpreted this difficult Aristotelian concept, it is clear that he did not follow Neo-Platonic leaning to shrinking the material bonds of the sense-perception and imagination. A comparable reading of Aristotle is attested in the works of Themisius (Blumenthal 1990, 118).

exist in the sense-organs” (*DA* 430a), therefore it is impossible to fully discharge the mind from the sensible images.

I believe that Gregory generally supported the Aristotelian vision of the cognitive process and therefore I take his complaints about the burden of flesh simply as a confirmation of the fact that the human being was created as a compound of soul and body and that the annoying side effects of the carnal bonds he mentions should be interpreted in ethical and cognitive terms. Gregory affirmed that the degradation of the body caused by the fall of man had been redeemed by Christ, who himself from the moment of incarnation and forever onwards preserves his human body²² (why should he do this if it is such a wretched burden?). Thus, there is a grave tension between the Platonic approach to the human body and hence to the bodily aspect of the cognitive process (i.e. the sense-perception, memory and imagination) and Gregory’s Christology, namely a concept of the perfect humanity of Christ²³.

Gregory appealed to the practicalities of the cognitive process not only for polemical reasons but also in order to establish a reliable methodology of theological argumentation given the indispensable bodily conditions of the process. In light of this consideration it becomes clear that whenever he picked at the bonds of flesh, it was the basic cognitive limitedness of carnal nature which is meant to be overcome through the imitation of God understood as a complex mental-bodily praxis. I suggest that Gregory here chose to side with Aristotle²⁴ because unlike Plato, who totally dismissed the human body, Aristotle argued for the inevitable significance of practical wisdom (*φρόνησις*) on the way to ethical-mental perfection (*σοφία*)²⁵:

Our function is achieved both through practical wisdom and through ethical virtue. For virtue makes the goal right, whereas practical wisdom makes what serves the goal right (*NE* VI 12=1144a7-9).

²² Cf. “For there is One God, and One Mediator between God and Man, the Man Christ Jesus. For He still pleads even now as Man for my salvation; for He continues to wear the Body which He assumed (*μετὰ τοῦ σώματος ἔστιν*)” (Greg. *Or* 30.14).

²³ Although Beeley admits the fact that Gregory’s view of the human body is complicated and should not be conceived singularly in Platonic terms, he does not detect the Aristotelian teaching at the background of Gregory’s anthropology (Beeley 2008, 80).

²⁴ A context of this passage contains several markers of its ‘Hellenic’ background, namely a typical for Gregory usage of ‘φιλοσοφῶ’ in connection with Hellenic philosophy and a flag ‘διάσκεψις’—*term. tech.* for the scientific examination (cf. *LSJ*): “let those discuss it (*φιλοσοφεῖτωσαν*) whose business it is; and let them ascend as far as possible in the examination (*διασκέψωας*)” (*Or* 28.12).

²⁵ Kraut 2001, 283.

This line of argumentation was helpful for the discussion with Eunomius and even more so for a polemic with Apollinaris, in which Gregory was simultaneously engaged. A Peripatetic approach to the cognitive process can be traced in Gregory's criticism of Apollinaris' interpretation of the famous saying from 1Cor 2.16, "we have the nous of Christ". In his second letter to Cledonius, Gregory remarks:

...they who have purified their mind by the imitation of the mind which the Saviour took of us, and, as far as may be, have attained conformity with it, are said to have the mind of Christ; just as they might be testified to have the flesh of Christ who have trained their flesh, and in this respect have become of the same body and partakers of Christ (*Ep.* 202=*PG* 37.332).

This argument eliminates any objections against the bodily conditions of cognition (sc. the sense-perception and imagination), on the one hand, and at the same time affiliates the vision of cognitive and argumentative processes to anthropology, i.e. to the scientific study of the physiological conditions of the cognitive process.

In my view an emphasis on physiological strand of the cognitive process is the bottom line of Gregory's polemic with Eunomius. By the way of pinpointing the bodily conditions of cognition Gregory demonstrated simultaneously the limits of the human intellection and the paradoxical and miraculous divine design that calls the human beings to seek understanding of the matters that surpasses their mental capacities. Thus, the recognition of the hylomorphic nature of the human being that formed a watershed between Platonic and Aristotelian doctrines at once married Gregory's anthropology to Peripatetic teaching and divorced it from the teaching of Platonists. Gregory's stylistic leaning towards the Platonic dialogues and his creative and liberal engagement with the authoritative texts serve rather to demonstrate his familiarity with the routine practices of the philosophical schools.

ARISTOTELIAN COGNITIVE THEORY AND GREGORY'S ANTHROPOLOGY

The very appeal to cognitive matters was a positive innovation introduced into anti-Eunomian polemics by the Cappadocians. In terms of Hellenic science the logic of Cappadocian argumentation was not merely dialectical but also scientific (i.e. the chain of inferences involved not only endoxa but also phenom-

ena²⁶). The Cappadocians underscored the inevitable conditions of the cognitive process which frame human intellectual activity, and which render a reliance on pure logical thinking a soft belief.

A pronounced interest to the science of nature featured Aristotelian approach to the human intellection. How is the intellection possible (i.e. what is the operative process that drives and forges the faculty of intellection), how does it differ from sense-perception and imagination, how reliable and trustworthy is it? In Aristotelian theory the account of thinking is modelled from the account of sensation: as sense-perception works from the sensible form received by the sense organs²⁷, so does thinking, except that it works from the intelligible form received by the human mind, whose unique and truly exceptional function consists in operating the forms or the substances of things, which amounts to the actualization of the things in the mind in such a way that they are actual, alive and functioning in reality (DA 429a13-18). The mechanism which supplies the process of thinking is somewhat similar to sense-perception. The sense-organs when they receive sensible information become like the objects of sense, because “the perceptive faculty is in potentiality such as the object of perception already is in actuality” (DA 418a3-6). Aristotle defined sense-perception as a sort of alteration (ἀλλοίωσις τις εἶναι, DA 416b33-5). That is to say, when the eye sees a colour of a thing, what happens practically is that the organ of sight changes in such a way that it takes on this particular colour, though by doing so it does not undergo a quantitative change. by taking on a certain colour the sense-perception simply realises its function²⁸ (DA 417b3-4).

Correspondingly, what happens with the mind thinking a thing is that it *becomes like* the object of thought²⁹ and the result is that “the actual (ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη) is identical (τὸ δ' αὐτό ἐστίν) with the thing known (τῷ πράγματι)” (DA 431a1).

Similarly to Aristotle, Gregory distinguished between the faculties of sense-perception (αἴσθησις), imagination (φαντασία), reasoning (λόγος) and

²⁶ Terence Irwin in his classical work *Aristotle's first principles* (Irwin 1988, 10) points out that although Aristotle claims in the *Topics* that dialectic leads towards the first principles (*Top.* 101b3–4), in other works he holds to the demonstrative science, which is more objective than dialectic can ever be because it refers to phenomena, while the domain of dialectic is endoxa.

²⁷ Cf. Aristotelian idea that simple assertions are analogues to sensations: “Sensation (τὸ αἰσθάνεσθαι), then, is analogous to simple assertion (τῷ φάναι μόνον) or simple apprehension by thought (νοεῖν) and, when the sensible thing is pleasant or painful, the pursuit or avoidance of it by the soul is a sort of affirmation or negation” (DA 431a7ff).

²⁸ Burnyeat expounds that Aristotle speaks here of a special kind of alteration that differs from change of quality, quantity, place, and substance. (Burnyeat 1995, 22).

²⁹ Christopher Shields explains ‘likeness’ in the terms of isomorphism, sc. he equates likeness to sameness (cf. Shields 2016, 35).

intellection (νοῦς). He also regarded sense-perception as a mechanistic process which he labelled, like the Peripatetics, ‘a kind of alteration’. In such a way Gregory asserted that the human mind is “something dwelling in another (τὸν ἐν ἄλλῳ)”, something whose “movements are thoughts (κινήματα τὰ διανοήματα)” either “silent or spoken (ἡρεμοῦντα ἢ προβαλλόμενα)”; for Gregory reason is something that accompanies silent or spoken [thoughts], while wisdom is “a kind of habit of mind (τίνα παρὰ τὴν ἔξιν)” ...and justice and love are praiseworthy dispositions (διαθέσεις), the one opposed to injustice, the other to hate... “which make us what we are, and change us as colours do bodies (ὁλως ποιούσας ἡμᾶς καὶ ἀλλοιούσας, ὥσπερ αἱ χροαὶ τὰ σώματα)?” (*Or* 28.13).

Of note is the fact that Gregory appears to vacillate between different evaluations of cognitive faculties. Sometimes he complains about the ties of flesh which frame the outset of cognition³⁰, while at other times he admires the paradoxical faculty of νοῦς, which unifies the bodily and immaterial spheres and even overcomes its own limits³¹. In view of this fluctuation, I suppose that the complaints about the practicalities of the cognitive process simply indicate Gregory’s view that the human mind, albeit as God-like as he pictures it, is nonetheless sometimes prone to fallibility. Still, a truly important point in his view of the subject is that a divinely designed process of sense-perception enables the human being to get a grip on a trustworthy mechanism of the functioning of external objects.

Similarly to Aristotelian theory, the process of intellection in Gregory’s opinion seems to be operated by a mechanism comparable to that of sense-perception. As sense-perception constitutes a co-operation (συνεργία) or a dialogue between the one perceived and the one perceiving, and not a monologue on the part of the latter, so does the process of intellection, which implies the co-operation between the human mind and the form of the thing. This understanding of intellection quite expectedly had a remarkable influence on the vision of the mystical communication between God and men.

³⁰ Cf. “we pursue the knowledge of the being (τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν) in company with (μετὰ τῶν αἰσθήσεων), or not apart from, the sense-perception (οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων), by which we are ... led into error” (*Greg. Or* 28.21).

³¹ Cf. “...how the mind (πῶς ὁ νοῦς) is at once circumscribed and unlimited (καὶ περιγραφτὸς καὶ ἀόριστος), lodging in us (ἐν ἡμῖν μένων) and yet travelling over the Universe in swift motion and flow (καὶ πάντα ἐφοδεύων τάχει φορᾶς καὶ ρεύσεως); how it is both conveyed and communicated by word (πῶς μεταλαμβάνεται λόγῳ καὶ μεταδίδοται), and passes through air (δι’ ἀέρος χωρεῖ), and enters with all things (μετὰ τῶν πραγμάτων εἰσέρχεται); how it consults with sense-perception (πῶς αἰσθήσει κοινωνεῖ), and isolates itself from sense-perception (συστέλλεται ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων)?” (*Greg. Or* 28.22).

In conformity with Peripatetic teaching³², Gregory professed that each time the mind thinks, it entertains images before it, and although intellection is not identical with the imagination, without imagination intellection is not possible³³. It logically follows from this idea that imagination and intellection can hardly serve as acceptable tools for a researcher trying to understand divine nature. Common sense dictates that the unoriginated nature of God differs from the originated nature of the universe. Whilst the latter is available to human sense-perception and feeds the imagination, the first is beyond the reach of human senses (cf. “carnal minds bring in carnal images,” *Or* 29.13). Ergo, the intellection of divine nature is so to speak scientifically impossible. Whatever methods and techniques of thinking the scholar might apply, his thinking apparatus is arranged in such a way that it cannot function other than according to its arrangement. Being in this way unable to overcome its natural operative mechanism, the human mind can nevertheless transcend it to a certain extent — in that it can recognize its own limitation. In Gregory’s own words: “you have known reason by knowing the things that are beyond reason (λόγον ἔγνως τὸ γνῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον)” (*Or* 28.28).

In my opinion, this capacity of the human intellect distinguishes it from all the other cognitive faculties. Sense-perception cannot perceive sense-perception; the imagination cannot, strictly speaking, imagine the imagination (though the mind can think about imagination as well as about other abstract concepts and categories). Unlike these faculties, the human intellect can think about itself and even spot its own defects (normally, the more thinking, the more defects spotted). Aristotle explained this amazing capability of the human mind by asserting that nous is nothing in actuality before it thinks³⁴ (*DA* 429a24). In other words, nous is a perfect instrument for processing the substances or forms of things. The active intellect reconstitutes in itself an animated picture of the reality, even though it receives from sense-perception and imagination nothing but the sensible and illusory characteristics of things. A particularly significant point here is that the human mind thinks of the indivisible units³⁵, i.e. the things *as they are* in

³² Aristotle includes imagination in the capacities of animals (along with locomotion and sense-perception); a distinguished position of the human beings in the animal kingdom is provided by a capacity of reason and thought (λόγος, νοῦς). (Cf. Wilkes 1995, 110).

³³ Cf. “our mind faints to transcend corporeal things (οὕτω κάμνει ἐκβῆναι τὰ σωματικά ὁ ἡμέτερος νοῦς), and to consort with the Incorporeal, stripped of all clothing of corporeal ideas...” (Greg. *Or* 28.13; cf. Arist. *DA* 432a8ff).

³⁴ Shields expounds this statement by pointing at plasticity that features the human mind unrestricted with respect to its range of objects. (cf. Shields 2016, 41).

³⁵ Cf. “the mind thinks in an indivisible unit of time and by an indivisible mental act” (*DA* 430b15).

reality³⁶, and not a bunch of the categorial properties, even though it can recognise these properties.

Aristotelian anthropology revolved around the idea that it is the faculty of intellection that distinguishes the human being from the other animals (cf. *Met* 980a21, *DA* 414b18). Ergo, the faculty of intellection constitutes an essential feature of the human being³⁷. Similarly to animals, who cannot survive without the faculty of sensation, human beings cease to be who they are without intellection³⁸.

I believe that with respect to theological contemplation, this Peripatetic vision of intellection makes beautiful sense, because it graphically exemplifies how the practice of the imitation of God is possible. Elementary as it seems, the more the human mind succeeds in understanding the characteristics of divinity, the more it approaches divinity. Practically speaking this approaching would be identical with taking on the likeness to divinity. Here is how Gregory formulates the idea in his second theological oration:

In my opinion it [sc. the essence and nature of God] will be discovered when that within us which is godlike and divine (τὸ θεοειδὲς τοῦτο καὶ θεῖον), I mean our mind and reason (τὸν ἡμέτερον νοῦν τε καὶ λόγον), shall have mingled with its like (τῷ οἰκείῳ προσμίξει), and the image shall have ascended to the archetype (ἡ εἰκὼν ἀνέλθῃ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον), of which it has now the desire (οὗ νῦν ἔχει τὴν ἐφ᾽εσιν) (*Or* 28.17).

This passage makes clear that the God-like human mind is arranged in such a way as to be able to communicate with God and to recognize the divine image in itself; to actualize its peculiar potential capacity to communicate with God by means of noetic practice³⁹. Although every human being is granted the faculty of intellection, Gregory repeatedly stated that it is up to the free choice of the individual to engage into the noetic search for divinity and to perform this investigation in a proper way. The knowledge that he gains should prove beneficial for his own life. This ethical and didactic impact of epistemological theory was very important for Gregory. Therefore he made it his pronounced goal for

³⁶ Cf. *DA* 418a3-6; 424a17-21.

³⁷ An exceptional status of nous is asserted in a difficult passage from *DA* 408b18-19, where Aristotle says that nous is a kind of a substance (οὐσία), and then even affirms that by contrast with the compound of soul and body that can be destroyed nous is more divine (θειότερον) and unaffected (ἀπαθές) (*DA* 408b29). In his interpretation of this puzzling place Charles Ahn underscores the complex paradoxical nature of the human being – a concept that, in my opinion, matched Gregory's anthropological theory (cf. Ahn 1995, 348).

³⁸ Cf. *APo* 75a42-b2; *Met* 103b1-2.

³⁹ Cf. Aristotle affirmed that when the cognizing subject takes in and thinks through the perceptual information about a thing, it becomes isomorphic with the attributes of that thing: "the actual knowledge is identical with the thing known" (*DA* 431a1).

his orations to provide some general recommendations for the appropriate conduct of theological contemplation. He framed his argumentation in such a way that it could serve as:

...a sort of foundation and memorandum (ὅσον ρίζα τις εἶναι καὶ ὑπόμνημα) for the use of those who are better able to conduct the enquiry to a more complete working out (τοῖς ἐξεταστικωτέροις τῆς τελεωτέρας ἐξεργασίας) (*Or* 30.16).

It is pretty clearly marked in these statements of Gregory that he thinks through the process of theological contemplation in parallel with the process of intellection. the background assumption here would be that his addressee is familiar with the terminology and concepts he uses in his discourse. I do not think it is in any way impossible or difficult to conceive that the well-educated audience in front of which he delivered his speeches were unaware of the basic epistemological doctrines of the time. True, many of Gregory's concepts were known as *loci communi* in various philosophical schools, yet a specific focus on physiology of the human intelligence was featured the Peripatetic teaching and loudly resonated in Gregory's theology.

I believe that Gregory's fundamental agreement with Peripatetic epistemology consisted in defining the cognitive process as never purely logical and abstract but as a practical and, one might almost say, embodied activity. This activity involved the bodily life, as much as the mental effort, of the philosopher. This is why everything matters: the external conditions of the cognitive process just as much as the theoretical assumptions and the cognitive techniques in use.

CONCLUSION

To sum up my methodological and philosophical observations I would like to underline that Gregory's regular educational engagement with the classical heritage enabled him to creatively transform and integrate it in Christian teaching (without an obligation to mention the source). Thus in this way, Gregory exercised a differential employment of the classical patterns for stylistic, conceptual and technical goals. Gregory's cognitive conceptions, some of which he beautifully wrapped in Platonic metaphors, essentially lean towards Peripatetic philosophy. Taking as his point of departure the Aristotelian paralleled account of the sense-perception and intellection Gregory goes as far as to acknowledge that although God is incomprehensible, he is not unthinkable and that the very process of intellection of divinity is the τέλος of the human life⁴⁰.

⁴⁰ In such a way Gregory claims that "we ought to think of God even more often than we draw our breath; and if the expression is permissible, we ought to do nothing else" (*Or* 27.5).

REFERENCES

Sources

- Aristotle. *De anima*, in Ross, W.D. (ed.) 1961. Oxford: Clarendon Press. Transl. by Smith, J.A. 1931. *The Works of Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle, *De anima*, in Shields, Ch. (transl., intr., com.) 2016. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle, *Ethica Nicomachea*, in Bywater, J. (ed.) 1894. Oxford, Clarendon Press. 1894. Transl. Crisp, R., 2000. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elias, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria Commentaria* in Busse, A. (ed.) 1900. *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), 18.1. Berlin: Reimer.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes theologicae* (Or 27-31). Greek text from: Barbel, J. (ed.) 1963. *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag. Transl. Ch.G. Browne, J.E. Swallow, from: Ph. Schaff, H. Wace (eds.), 1894. *NPNF*, Second Series, vol. 7, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
- Hermogenes *Περὶ ἰδεῶν λόγου* in Rabe, H. 1913. *Hermogenis opera*. Leipzig: Teubner.
- Plato. *Platonis Opera*, in Burnet, J. (ed.) 1903. Oxford: Oxford University Press. Transl. Lamb, W.R.M. 1925. in *Plato. Plato in Twelve Volumes*, vol. 9. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Plotinus, *Enneades*, in Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.) 1973. *Plotini opera*, 3 vols. Museum Lessianum. Series philosophica 33-35. Vol. 3. Leiden: Brill. Transl. Mackenna, S., Page B.S. 1952. Plotinus, *The Six Enneads*. Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica.

Secondary Literature

- Ahn, Ch. H., "Aristotle on Thinking," in Nussbaum, M. C., Rorty, A. O. (eds.), 1995. *Essays on Aristotle's De Anima*, with an Additional Essay by M.F. Burnyeat. Clarendon Press, Oxford New York.
- Beeley, C. A. 2008. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Blumenthal, H. J., "Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle?" in Richard Sorabji, 1990. *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Burnyeat, M.F., “Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?”, in Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds.) 1995. *Essays on Aristotle's De Anima*, with an Additional Essay by M.F. Burnyeat. Clarendon Press, Oxford New York.
- Cerquiglioni, B. 1999. *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, transl. Wing B. (original edition from 1989). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Demoen, K. 1996. *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics*. Turnhout, Belgium: Brepols.
- Irwin, T. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R., “Aristotle on Method and Moral Education”, in Gentzler, J. (ed.) 2001. *Method in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, Oxford.
- Lundhaug, H., Lied, L. I., 2017. “Studying Snapshots: On Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology”, in L.I. Lied, H. Lundhaug (eds), *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, Berlin.
- Moreschini, C. 1974. “Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno”, in *Annali della Scuola Normale Superior di Pisa* 3. Ser. 4.4.
- Moreschini, C. 1997. *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Milano: Vita e Pensiero.
- Norris, F. 1991. *Faith gives fullness to reasoning: the five theological orations of Gregory Nazianzen*. Leiden: Brill.
- Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds.) 1995. *Essays on Aristotle's De Anima*, with an Additional Essay by M.F. Burnyeat. Clarendon Press, Oxford New York.
- Peters, F.E. 1968. “Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam,” in *New York University Studies in Near Eastern Civilization*, No. 1.
- Praechter, K., “Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca,” in Richard Sorabji, 1990. *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Wilkes K.V., “Psychē versus the Mind”, in Nussbaum, M.C., Rorty, A.O. (eds.), 1995. *Essays on Aristotle's De Anima*, with an Additional Essay by M.F. Burnyeat. Clarendon Press, Oxford New York.

Eugene AFONASIN

ARISTOTLE AND THEOPHRASTUS ON THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF METEOROLOGY*

I

Theophrastus says that neither thunderbolts, nor other frightening weather phenomena are, contrary to ordinary opinion, divine (*Meteorology*, chapter 14.14–29 Daiber)¹. They say that Zeus sends the flaring arrows to the earth as punishment. Why then thunderbolts strike in stones, plants or animals, and more often in spring and in high places, rather than in winter or in summer and in low places²? Can gods be angry with them? Why furthermore thunderbolts sometimes kill just people and do not touch villains³, while such terrible phenomena as hurricanes or earthquakes are equally dangerous to all people⁴?

The question is therefore the following: Do natural phenomena, similar to thunderbolts or hurricanes, also pursue a definite goal (τέλος)?

If yes, does this goal depend on some sort of universal principle, as if the order in the world is due to the highest reasonable being, like the Mind of Anaxagoras or the Good of Plato⁵, while “the nature of the world” is responsible for

* The study is sponsored by the Russian Science Foundation under the Project (# 15–18–30005) “The Legacy of Aristotle as a constituting element of European rationality in historical perspective” (Institute of World History of the Russian Academy of Science).

¹ This text is probably an abridged version of Theophrastus’ *Metarsiology*, mentioned by Diogenes Laertius (5.44). J. Mansfeld (1992) correctly observes that this theological remark, presently found in a chapter on the halo around the moon (Ch. 14 Daiber), does not fit this place well and could in fact belong to the very end of the original treatise.

² In Ch. 6, dedicated to thunderbolts, Theophrastus gives a clear natural reason for this: “For the thunderbolts to arise, clouds, wind and fire are required; during winter clouds and wind exist, not however much fire because of excessive coldness... in high places there are many winds and clouds”, etc. (*Meteorology* 6.69–78, Daiber’s translation)

³ The argument, already found in Aristophanes, *Clouds* 398 ff. (Zeus struck his own temple).

⁴ In a new study on the subject, Bakker (2016) traces the development of this ethical paradox up to the Hellenistic times.

⁵ Cf. Plato, *Phaedo* 97a ff. (on the Mind of Anaxagoras as a natural ordering cause),

all sort of disorder? Or, alternatively, is the final causation due to the nature of the things themselves⁶?

The notion of the first principles is highly problematic:

[S]ome assume that all principles are endowed with shape (ἐμμόρφους), others that only the material ones (τὰς ὑλικάς); but others both, those endowed with shape as well as those of matter, considering that the complete (τὸ τέλειον) consists in both: for the totality of being they take to come (so to speak) from opposites⁷. But it might seem unreasonable even to them if, on the one hand, the whole cosmos and every part of it were in order and proportion (λόγῳ) in respect of shapes, capacities, and periods, while on the other hand in the principles there would be nothing of the kind but, one would say, “a heap of things poured out at random is the one who carries off the price of beauty” (Heraclitus says) “the world-order”⁸. But even to the tiniest entity virtually they take it to be thus, in animate and inanimate things alike: for the natures of practically speaking each entity, even when generated spontaneously (αὐτομάτως), are definite; but the principles are said to be indefinite (ἁορίστους) (Theophrastus, *Metaphysics* 7a6–18, Van Raalte’s translation throughout, slightly adopted).

In other words, if the “beauty” of this world-order is achieved thanks to certain formulas (“proportions”), rather than somehow formed by a spontaneous distribution of things “poured out at random”, then there arises a question how to coordinate this world-order with the first principles, on the one hand, and with the variety of the observed phenomena, on the other? And if the idea of orderliness of the world meets more or less general approval, as soon as it comes to the discussion of the postulated foundations of the world-order, opinions of philosophers begin to multiply uncontrolledly: some speak about one or several shape-

Laws 885c5 ff. (on divine providence), etc. Generally speaking, Platonic teleology concerns the concept of universal goodness: the good is naturally directed towards the good. This is its purpose and it always finds the ways to bring it about. For a detailed analysis of Plato’s view of causation, see an influential article by D. Sedley (1998).

⁶ As it is usually the case in Aristotle (see below).

⁷ It is clear that the first are the Pythagoreans and Platonists, the second are numerous early philosophers of nature, while the third are the Peripatetics.

⁸ Fr. 124 DK: ὥσπερ **σωρὸς** [Mss: σάρξ, Diels: σάρμα] εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος. The correction is based on Aristotle, *Metaphysics* 1041b12 and 1045a9. For a detailed discussion, cf. Laks, Most & Rudolph 1988, 243 ff. Glenn Most reads the passage as following: ὥσπερ **σωρῶν** εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος (...just like the most beautiful of the heaps piled at random [is] the world-order).

less elements allocated with ‘force’ to produce all the rest, others emphasize that the ordered world could not arise, be the principles in itself shapeless, the third believe that they have to be made of two opposite principles, material and formal, etc. But even for these last it seems natural that the very first principles cannot be defined through something other, so nevertheless have to remain ‘indefinite’.

On the other hand, according to Theophrastus, it is difficult to find “formal accounts” (τοὺς λόγους), appropriate for each entity, which would assign it to the final cause (“for the sake of which”),

...[in] the case of animals and plants, and in the every bubble (πομόλυγι); — unless it happens through the order (τάξει) and change of other things that all sort of shapes and varieties of things in the air and on earth arise; the main example of which according to some are the facts of the yearly return of the seasons, on which generations of animals, plants, and fruits depend — the sun being, so to speak, the begetter (γεννῶντος). These questions call for an inquiry into them... requiring as they do a delimitation of how far the ordered extends, and why more of it is impossible or the change would be for the worse (7a20–7b9).

Much of what we observe around us looks casual. However, according to Theophrastus, though in the world, perceived as a “living organic whole”, “arbitrary” is not casual any longer (being now interpreted as the ‘side effects’ of organic life), in a more strict sense of the word some events nevertheless seem inexplicable. Theophrastus comes back to this subject several times, in particular, a little below (8a1–5) and in the final two chapters of the treatise⁹, having limited himself on the present occasion to the warning of possible harm of hasty “theories of everything”¹⁰. Indeed, creating the theories describing (or ‘construct-

⁹ For details, cf. van Raalte 1988 and 1993 (ad loc.).

¹⁰ «Both the essence or quiddity (τὸ τί ἦν εἶναι) is peculiar to each particular thing, and thing observed to apply essentially (καθ' ἑαυτὰ) and not accidentally (κατὰ συμβεβηκός) will prove to be something observed of some particular thing (τὶ κατὰ τινός). And in general the task of a science is to distinguish what is the same in a plurality of things, whether said of all universally or in some particular way in each case, as in numbers, lines, animals, plants: complete is the science which consists of both. But there are some objects of study of which the end (τέλος) is universal, for in this consists the cause of things; of others the individual is the end, in those cases where there is division into the indivisible entities (ἄτομα), like in the case of things done and things made: for their actuality (ἐνέργεια) is such. We know through “the same” (ταὐτῶ) <which is such> either in essence, in number, in species, in genus, by analogy, or any other distinctions there might be besides these; what is the same by analogy spans the widest distance (considering that we are maximally far removed), in some cases <its doing so> being due to themselves (δι' ἑμᾶς αὐτούς), in others to the subject-matter involved (ὀποκειμένον), in others to both» (8b21–9a8).

ing’) mathematical objects, proportions, the movement of heaven etc. up to the empirical sciences studying animals, plants and inanimate objects we seek to see every time the general in particular, without forgetting, however, about unique features of each individual thing or living being. Some phenomena receive an acceptable explanation within this scientific framework; others are grasped by such less than certain methods as analogy¹¹:

[Up] to some point (μέχρι μὲν οὖν τινὸς) we are capable to study things causally, taking our starting point from sense perception in each case¹²; but when we proceed to the extreme and primary entities we are no longer capable of doing so, either owing to the fact that they do not have a cause, or through our lack of strength to look, one would say, at the brightest of things (τὰ φωτεινότατα)...¹³. For those seeking an explanation (λόγον) of all things destroy explanation, and at the same time knowing (τὸ εἰδέναι), too; or, rather, it is more true to say that they seek an explanation of those things of which there is none, and in virtue of their nature there can be no explanation¹⁴ (9b9–24).

A good scientific theory of the heaven explains how “the first things imparting movement (τὰ τε πρῶτα κινουῦντα)” work as well as “for the sake of what (τὸ τίνοος ἕνεκα)” everything occurs (9b27). However the method, which is required here is “not physical or not quite physical” (10a8), since certain ‘first principles’, which are not reducible to anything else, precede observation.

II

It is now time to have a look at these principles in more details. Three consequent observations, all based on the *Metaphysics*, will suffice. Theophrastus, first, questions the validity of the idea of the ultimate good, than discusses the concept of final causation and, finally, rises some doubts concerning a widespread belief that nature always strives for the best.

(A) First, let us consider the following principle: “Action (ἐνέργεια) belongs to the essence of each being”¹⁵. Applied to the universe as a whole it sub-

¹¹ See 9a19 and 9a5–8, quoted above.

¹² Cf. Aristotle, *Posterior Analytics* 88a.

¹³ Cf. Aristotle, *Posterior Analytics* 88a6–8 and *Metaphysics* 993b7–11.

¹⁴ Cf. Aristotle, *Metaphysics* 1011a12, 1012a20, 1063b7–11 (directed against Plato).

¹⁵ The idea is initially Aristotelian. See, in particular, Aristotle, *Metaphysics* 1048a25 ff. and a detailed study of the distinction between ἐνέργεια and κίνησιν in Aristotle by R. Heinaman (1995). According to Aristotle, movement (as well as rest) is a temporary and spatial category. When we are speaking of something moving (for instance, changing its place), we are referring to divisible intervals. The continuous process of change can in prin-

stantiates the conclusion that in its action, which is the circular movement, the heaven acts in accordance with its essence, since “the rotation of the universe is like a kind of life” (10a10–12)¹⁶. This single principle sufficiently explains the essence of heavenly movement, and the astronomer, equipped with a working theory, can now turn his attention to studying concrete celestial phenomena. In the same manner, animal life is *essentially* some sort of change¹⁷, and, since its essence is now clear, the scientist may now focus on its particular manifestations and forms. This allows Theophrastus to lay aside the problematic unmoved mover of Aristotelian *Metaphysics* Λ, because movement (at least for living beings) is in every sense better than rest.

(B) Then Theophrastus takes the second step: Is this really the case that for each thing one can establish ‘for the sake of what (τὸ τίνοϋς ἕνεκα)’ it occurred? Aristotle is quite categorical in this regard: “God and the nature do nothing in vain”¹⁸. Certainly, Aristotle’s “god” differs from Plato’s designer of the universe, but “nature” cannot be reduced to mechanical necessity either. More likely, he wants to say that any natural process is directed to a definite end as though the form itself sought to realize itself in matter. In this sense, the nature gives certain bodily parts only to those living beings which are capable to use them. For this purpose, for example, it supplied us with hands: only such reasonable beings as the humans could use hand as “an instrument for further instruments” (*Parts of Animals* 687a19 ff.), having completely realized the opportunities put in a hand by nature. This and similar arguments, frequent in Aristotle, are quite straightforward, but they do not reveal the whole truth. It is clear that conclusions about these or those phenomena are valid if derived from true premises with the help of correct rules of inference, but, in fact, in the majority of cases, valid conclusion is valid “for the most part” if, respectively, such is any of the initial premises¹⁹.

ciple last forever, but if not it reaches its end. However, not every change is an action: “Since of actions which have limit none is an end but all are relative to the end... this is not an action or at least not complete one... but what in which the end is present is action. E. g. at the same time we are seeing and have seen, are understanding and have understood... but it is not true that at the same time we are learning and have learned, or are being cured and have cured...” (Aristotle, *Metaphysics* 1048b20 ff., W.D. Ross’ translation).

¹⁶ Aristotle would in principle agree with this statement. Let me give a less-quoted example: Sextus Empiricus (*Adv. Math. X (Phys. II)* 45–46 = Aristotle, *On philosophy*, 9 Ross) testifies that Aristotle called Parmenides and Melissus ‘immobilists’ (στασιώτας) and ‘non-physical’ (ἀφυσικούς) thinkers, because “nature is the source of movement, and in saying that nothing moves they denied the existence of nature” (Ross’ translation).

¹⁷ Which in this case (unlike the universe as a whole) necessarily includes the moments of generation and destruction.

¹⁸ Cf. Aristotle, *On the Heaven* 271a33, cf. *Generation of Animals* 741b13 ff.

¹⁹ Cf. Aristotle, *Posterior Analytics* 87b22 ff.; *Prior Analytics* 43b3 ff. and, esp., *Metaphysics* 1027a20 ff.

They are not accidental, but it is impossible to tell in advance when and under what circumstances there will happen something, not corresponding to them. Consequently, only in certain cases one can find an explanation to these events as well as the reasons why they did not occur in this particular case: “The minute accuracy of mathematics is not to be demanded in all cases, but only in the case of things which have no matter”²⁰. For this reason, its method is not quite correct for all sciences, which deal with matter, physics and meteorology included. Even if things happen more or less predictable “for the most part”, what about the phenomena, which happen as side-effects (τὰ μὲν συμπτωματικῶς) and due to necessities (τὰ δ' ἀνάγκη)? This problem interests Theophrastus in the final chapters of his *Metaphysics*:

[F]or what is it that the incursions and refluxes of the sea are for, or its advances (προχωρήσεις), or droughts setting in and humidities, and generally changes now in this direction, then it that, destructions and generations, by way of which the alterations and changes (ἀλλοιώσεις καὶ μεταβολαί) in the earth itself occur of things shifting now in this direction, now in that? (10b1–6) ...And obviously the main, and most generally accepted example concerns the phenomena of nutrition and generation of animals; for these are not for the sake of anything, but they are concurrences and due to other necessities (συμπτώματα καὶ δι' ἑτέρας ἀνάγκας). For assuming that they were for the sake of these <processes>, they ought always to have proceeded in the same manner and have been the same (10b15–19).

Following Glenn Most (Laks, Most & Rudolph 1988, 228–229) one may suggest three possible interpretations of this place. It is quite possible that it reflects the Aristotelian critique of Plato's *Phaedo*²¹, and Theophrastus simply wants to say that natural events are too complicated and casual to be explained by immutable ideas. Theophrastus could also have in mind the *Generation of Animals* 777b23 ff., where Aristotle relates the time of gestation and development of living beings and the length of their life with various natural phenomena, such as a day, a night, a month, a year, the predominant winds, etc., and concludes that, since the external factors at work are always so numerous and undetermined, the nature is unable to achieve a perfect correlation between the times of gestation and the length of live, on the one hand, and appropriate astronomical cycles, on the other. This is the reason why things frequently happen “contrary to nature”. Finally, it could refer to the fact that the variety of modes of generation and nourishment of the various living beings is so great that it is impossible to

²⁰ Aristotle, *Metaphysics* 995a15–16, Ross' translation.

²¹ Cf. Aristotle, *Metaphysics* 991b3 ff.

formulate a single principle for their classification (cf. the *Generation of Animals* 732b ff.).

...[in] plants and even more in inanimate things, which have some definite nature in shape, in kind, and capacity (δυνάμεσιν), one might ask what these phenomena are for? For the very possibility that they have no explanation (τὸ μὴ ἔχειν λόγον) is problematic, and especially for those who do not suppose this <to be the case> in other things, prior and more worthy <than these>. This is also why the account that it is by spontaneity (τῷ αὐτομάτῳ)²² and through the rotation of the whole that these things acquire certain forms or differences from one another seems to have some plausibility. If not, we still must assume certain limits to the “for the sake of something and towards the best (τοῦ θ' ἕνεκά του καὶ εἰς τὸ ἄριστον)”, and should not posit this for all cases without qualification; since propositions such as the following leave some room for doubt, both when expressed without qualification and with reference to individual cases (10b20–11a5).

(C) Addition “for the sake of something and towards the best (τοῦ θ' ἕνεκά του καὶ εἰς τὸ ἄριστον)” further qualifies the initial teleological principle (B) concerning living beings: “If the best device is possible, the nature never misses such opportunity”.

But is this really the case that “nature strives for the best in all things (τὴν φύσιν <εἰκὸς> ἐν ἅπασιν ὁρέγεσθαι τοῦ ἁρίστου)”, and “where possible makes things share in the eternal and the orderly (ἐφ' ὃν ἐνδέχεται μεταδιδόναι τοῦ αἰεὶ καὶ τοῦ τεταγμένου)”²³? Why then the world we live in is so imperfect as a whole and in details? Probably, says Theophrastus, it is because the best is at short supply in the world and far removed from it, so that only in the case of rare *animated* beings one can safely claim that their existence is somewhat better, then their possible nonexistence²⁴. This looks obvious for many, but not for Theophrastus. Hence the idea that “the good is something rare and consists in a few

²² On the subject, see Balme 1962. I cannot go into details here.

²³ For instance, “in the middle ventricle of the heart the mixture is best, because the middle is most worthy” (11a10). This and other examples given by Theophrastus are from Aristotle (*On the Parts of Animals* 665a9 ff. and 667a3–6). It is clear that in this and similar cases the ‘explanation’ is based on certain *a-priori* principles, like “the middle is the best”, rather than any actual, however speculative, physiological theory.

²⁴ “For even if the <natural> desire is such, this at any rate shows that what does not respond and does not receive the “well” is a lot (or, rather, is the great majority): the animate is something scanty, the inanimate boundless, and of the animate things themselves being is short, as well as better (ἀκαριαίου καὶ βέλτιον τὸ εἶναι)” (Theophrastus, *Metaphysics* 11a10–17).

things, where evil is a great mass (σπάνιον τι καὶ ἐν ὀλίγοις τὸ ἀγαθόν, πολὺ δὲ πλῆθος εἶναι τὸ κακόν)» (11a19), taken for granted by some philosophers²⁵, is substituted in his *Metaphysics* with the bold statement that “reality is just good as it is (τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα)» (11a25). It would be a mistake therefore to place, with the Platonists, the good at the great distance from the rest of the world. But even these peoples must admit, that neither things as such are capable of assimilating themselves with the best, nor even the highest principle, or god (“for those who take god the first principle”) is “capable of leading all things towards the best – but if at all, just as far as possible”. This is a clear reference to the *Timaeus* 29e. But even this is not the most preferred choice (τάχα δ' οὐδ' ἂν προέλοιτ'), since in a futile attempt to reach the state of perfection one can easily destroy “being as a whole”, which consists out of contraries (ἐξ ἐναντίων) and is found in contraries (<ἐν> ἐναντίοις)» (11b10):

[E]ven in the first bodies on further observation many things appear to be at random (ἔτυχεν) indeed, such as the phenomena mentioned in connection with changes of the earth (for they appear to be neither ‘the better’ nor ‘that for the sake of something,’ but if anything, to follow by some necessity [ἀνάγκη τινὶ κατακολουθεῖν]); and many things in the air as well as in the other regions are like this. As far as the order is concerned at least, among the objects of sense the heavenly bodies might seem to have most of it, and among the other things — that is, if there are no entities even prior to these — the mathematical objects (τὰ μαθηματικά). — For even if not everything is ordered, still in these things the ordered predominates; — unless one should assume the shapes (τὰς μορφάς) to be such as Democritus supposes those of the atoms to be²⁶ (11b12–25).

²⁵ This was the idea of Speusippus, who believed that “valuable is rare and found in the region of the center, the other things being extremes and on either side of it”. The central and honorable place in the world is allocated, according to the Pythagoreans, to the element of fire (Aristotle, *On the Heavens* 293a20 ff.). If Iamblichus (*De communi mathematica scientia* 16.10–14, 18.9–12) is to be trusted at this point, Speusippus did not ascribe “goodness and beauty” to the highest principle (One), elevating it above “good and evil”. In accordance with this remarkable doctrine, beauty appears at the level of numbers, while goodness manifests itself only at the level of the soul. Goodness is operative everywhere, of course, but is contaminated at lower levels with evil. For details, cf. Dillon 2003, 53 ff. On the contrary, L. Tarán (1981, 444–449) rejects Iamblichus’ testimony and believes that Theophrastus refers here to Speusippus’ ethical theory, according to which pleasure and pain are unwelcomed extremities, while the irreproachable middle state is to be found in the center.

²⁶ Cf. Aristotle, *On the Heaven* 303a10–12, *On Generation and Corruption* 314a21.

At the first glance, the propositions advanced by Theophrastus in A, B and C shake the foundations of the Aristotelian science. But let us look at them from different prospective. The principle A and C are explicitly metaphysical and *any* science, including the Aristotelian one, can perfectly do without them. The notion of final causation (B), however vital for the entire Aristotelian system, admits different interpretations. One may, for instance, say that for Aristotle all living beings not only struggle to survive and reproduce themselves, but also, in their attempts to imitate the ultimate good, strive for perfection, and that the same principle can, with some reservations, be applied to all sorts of beings, including natural phenomena²⁷. It is true that this language of participation is not alien to Aristotle's thought. Still, in its various practical applications the final causation in Aristotle is clearly devoid of the figure of benevolent highest principle and, quite simply, is the way of answering the question about why things are as they are (Chase 2011, 517)²⁸.

III

The weather phenomena, like wildlife, are difficult and unpredictable, but not because they are completely deprived of orderliness. On the contrary, it is possible to observe a set of regularities in them. The problem, however, is that these processes are found almost on the limits of the complexity barely accessible for human understanding. Those accustomed to strict mathematical theorems and exact descriptions of the celestial motions, having taken a step from the world of ideal objects and celestial bodies to our "sublunary" world,

²⁷ For instance, John Dudley is convinced that, according to Aristotle, "when living beings strive for their full development, they are striving for the goodness of the Unmoved Mover" (Dudley 2002, 342). For an earlier discussion of the concept of a 'desire for completion', inherent even in matter, see J. Rist (1965), who notes that, indeed, according to Aristotle, "each thing has its own good and seeks for that... Aristotle has therefore agreed with the suggestion of Plato that there is an aspiration in things, but has refused to agree that the ends of these aspirations are identical. The only parts of the Aristotelian cosmos which may... desire the Good are... the first heavens and the plurality of unmoved movers". (Rist 1965, 348)

²⁸ Cf. the conclusion made by L. Judson (2005, 364) in his discussion of the *Phys.* 2. 8, 198b10–199a8: "There is little reason to accept, and a great deal of reason to reject, the view that the rain falls to make the crops grow: when the farmer sees the November rain, what he can expect in the spring is simply the growth of plants well adapted to their environment, not an instance of biocentrist teleology". The conflicting approaches to this controversial subject are well summarized by Bradie & Miller (1984). For a continuing debate, see Cooper 1982, Balme 1987, Gotthelf 1987, Repici 1990, Sedley 1991, Meyer 1992, Johnson 2005, Falcon 2006, Leunissen 2008 and 2010, Scharle 2008, Quarantotto 2015, etc.

are easily lost in a variety of the observed phenomena. How to investigate them in all their diversity? Perhaps, by analogy²⁹?

Earthquake, for example, is in a way similar to an occasion of urination or spasm: the earth, as well as our body, is shaken by some sort of shiver caused by the movement of *pneuma* (Aristotle, *Meteorology* 366b18–30); the sea is a sweat of the earth heated by the sun, which explains its saltiness (id. 353b12, from Empedocles); and, in general, the earth acts as the common stomach for plants, while the stomach of animals is an internal replacement of the earth (Aristotle, *On the Parts of Animals* 650a21 and 678a13). Examples can be easily multiplied, and some of them are popular since the times of the Presocratics³⁰.

We note that, in certain cases suitable analogies can be used for explaining the mechanism of a given phenomenon along with a direct observation of it, especially in cases when direct observation is complicated or impossible. Heat naturally rises up. Why then thunderous blows, hurricanes and similar atmospheric phenomena tend to run down with the great force, contrary to what is known to be typical for other warm substances? It is because, according to Aristotle, that, being pushed out, the body flies in the direction of the force application, like a seed from a fruit if one forcefully squeezes it (*Meteorology* 369a20, cf. 369a30, for an analogy between peals of a thunder and a crash of the firewood burning in the furnace).

It is remarkable that though in many cases analogy replaces definition (*Metaphysics* 1048a35) Aristotle nevertheless does not seek to make a reasoning by analogy a part of his scientific method, firmly based on the hypothesis and the strict proof. Analogies supplement empirical data and allow to explain the nature of unusual or rare events, which cannot be investigated directly. In certain cases,

²⁹ “Aristotle’s philosophy seeks to explain a world which Aristotle conceived pretheoretically to exhibit the characteristics of biological objects and processes” so that “general natural and cosmological phenomena are conceived as analogous to Biological phenomena” (Graham 1986, 544–5).

³⁰ Periodic tides are “purifications” of the sea (Strabo, *Geography* 1.9, cf. Seneca, *Natural questions* 3[7].26.5–8); and, in general, the natural design of the earth is similar to this of our bodies: it also contains various veins and arteries, ones filled with liquid, others — with *pneuma*; not unlike our body, there are other liquids in the earth, both useful and harmful; some of them, hardening, become minerals, while [the element of] earth and moisture, “rotting”, turn into asphalt; as the flow of the blood from a vein in animal body does not stop until the wound does not drag on, so when the “veins” of the earth are torn, a river or a stream might appear, sometimes running dry or dammed (Seneca, *Natural questions* 3[7].15.2 ff.). In the same place, Seneca thinks that analogies between the elements are also permissible: the processes observable underground are often similar to those in clouds when the condensed air becomes too heavy to preserve its “nature”, and turns into another element, water; in these cases the cloud loses water in the form of rain and water exhales “sweat” (id., 7), etc.

one can even speak about experimental check. For example, in order to explain salinity of the sea Aristotle predictably starts with a reformulation of his major theoretical construct according to which all “meteorological” phenomena are due to damp and dry evaporations and then explores its consequences. Dry evaporation contains the remains, which appear because of natural process of generation and growth (“like residue which gather in a bladder”). A natural hypothesis which can be formed on the basis of this theory is that these “earthy” remains in seawater may be responsible for its salinity. How to check it? It is possible, for example, to filter water through ashes. As a result, it becomes bitter. One can also observe that a salt deposit is always formed on pots, containing seawater (*Meteorology* 357b1, 358a5 ff.). Besides, the fact that salinity is caused by a certain admixture can be confirmed, if one takes a wax vessel, firmly closes it and places in seawater; according to Aristotle, upon inspection one will find that the moisture, which filtered through wax walls is fresh. Besides, the fact that seawater contains certain admixture is proven by the fact that overloaded ships, which came from the sea, sunk in the fresh-water rivers; that there is a lake in Palestine where even tied up peoples and animals are unable to sink; finally, if one takes very salty water, the egg, sinking in fresh water, will not go down in it, etc. (id., 359a1 ff.).

The experiment with the egg is quite correct, although the wax vessel as a wonderful desalinator will not work: water simply will not get through its walls (and fresh water found in the vessel was probably condensate). Nevertheless, Aristotle mentions this experiment again in the *History of Animals* (590a22), and after him other antique authors, in particular Pliny (*Natural History* 31.37.70), repeat the same mistake. This, of course, proves that Aristotle not always checked the transferred data.

As we saw, Theophrastus follows Aristotle only partially, especially when he leaves the realm of the first principles and returns to a discussion of less certain natural phenomena. He does not seek a single cause for this or that event and, unlike Aristotle, is not inclined to explain all meteorological phenomena on the basis of a single, however ingenious, hypothesis. This is not to say that he takes approach totally different from this adopted by his teacher, since Aristotle was also satisfied, if necessary, with probable explanations and reasoning by analogy.

A collection of diverse opinions, related to nature, even unverified and, perhaps, wrong, has probably become for Theophrastus a basis for independent and more in-depth study of the phenomena. Besides, it is obvious that Aristotle’s student thought that, firstly, the difficult natural phenomena could in fact involve many causes and, secondly, as it is repeatedly stressed in his *Metaphysics*, perhaps in certain cases search for a causal explanation of an event will not lead to any comprehension of its essence, especially when an “invisible” is learnt through “invisible” (9a22, quoted above). Take, for instance, tomorrow’s weather forecast. Analogy based on past observations could help in such cases, while

an attempt to reach a definite conclusion not only destroys the proof, but also prevent scholar from acquiring any, even preliminary, understanding of the phenomenon (id., 9b22). The real science is based on a shaky foundation of casual observations, unchecked hypotheses, analogies and elementary experiments, rather than on logic and metaphysics. This explains the nature of a scientific project which was carried out in the Lyceum, headed by Theophrastus, and exerted the determinative impact on further development of ancient science.

REFERENCES

- Balme, D.M. (1962) "Development of biology in Aristotle and Theophrastus: theory of spontaneous generation", *Phronesis* 7, 91–104.
- Balme, D.M. (1987) "Teleology and necessity", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, edited by A. Gotthelf and J.G. Lennox. Cambridge, 275–86.
- Bakker, F. A. (2016) *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*. Leiden: Brill.
- Barnes, J., ed. (1984) *The Complete Works of Aristotle* (2 vols.). Princeton: Princeton University Press.
- Bradie, M., Miller, F. (1984) "Teleology and natural necessity in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly* 1, 133–146.
- Chase, M. (2011) "Teleology and final causation in Aristotle and contemporary science", *Dialogue* 50, 511–536.
- Cooper, J. (1982) "Aristotle on natural teleology", *Language and Logos*, edited by M. Schofield and M. Nussbaum. Cambridge, 197–222.
- Daiber, G. (1992) "The 'Meteorology' of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation", *Theophrastus: his psychological, doxographical and scientific writings*, edited by W.W. Fortenbaugh and D. Gutas, New Brunswick: Transaction Publishers, 166–293.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Dudley, J. (2012) *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Falcon, A. (2006) "Aristotle on Causality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-causality> [October, 2017]).
- Freeland, C. (1990) "Scientific explanations and empirical data in Aristotle's *Meteorology*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 67–102.
- Gotthelf, A. (1987) "Aristotle's conception of final causality", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, edited by A. Gotthelf and J.G. Lennox. Cambridge, 204–242.
- Graham, D. (1986) "Some myths about Aristotle's biological motivation", *Journal of the History of Ideas* 47, 529–545.

- Heinaman, R. (1995) "Activity and change in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13, 187–216.
- Judson, L. (2005) "Aristotelian Teleology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 341–366.
- Johnson, M.R. (2005) *Aristotle on Teleology*. Oxford: Clarendon Press.
- Laks, A., Most, G., Rudolph, E. (1988) "Four notes on Theophrastus' *Metaphysics*", *Theophrastean Studies: On natural science, physics and metaphysics, ethics, religion and rhetoric*, edited by William W. Fortenbaugh and Robert W. Sharples. New Brunswick: Transaction Publishers, 224–256.
- Laks, A., Most, G.W., eds. (1993) *Théophraste. Métaphysique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Leunissen, M. (2008) "The structure of teleological explanation in Aristotle: theory and practice", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33, 145–178.
- Leunissen, M. (2010) *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mansfeld, J. (1992) "A Theophrastean excursus on God and nature and its aftermath in Hellenistic thought", *Phronesis* 37, 314–335.
- McLeod, O. (1995) "Aristotle's method", *History of Philosophy Quarterly* 12, 1–18.
- Meyer, S. (1992) "Aristotle, teleology, and reduction", *The Philosophical Review* 101, 791–825.
- Quarantotto, D. (2015) "Aristotle's natural teleology seen from above: a 'cosmology' of the means-goal relation", *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics*, edited by M. Tuomonen et al. Leiden: Brill, 31–49.
- Raalte, Marlein Van (1988) "The Idea of the cosmos as an organic whole in Theophrastus' *Metaphysics*", *Theophrastean Studies: on natural science, physics and metaphysics, ethics, religion and rhetoric*, edited by William W. Fortenbaugh and Robert W. Sharples. New Brunswick: Transaction Publishers, 189–215.
- Raalte, Marlein Van, ed. (1993) *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden: Brill.
- Repici, L. (1990) "Limits of teleology in Theophrastus' *Metaphysics*?" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72, 182–213.
- Rist, J. M. (1965) "Some aspects of Aristotelian teleology", *Transactions of the American Philological Association* 96, 337–349.
- Scharle, M. (2008) "Elemental teleology in Aristotle's *Physics* 2.8", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, 147–83.
- Sedley, D. (1991) "Is Aristotle's teleology anthropocentric?", *Phronesis* 36, 176–196.
- Sedley, D. (1998) "Platonic causes", *Phronesis* 43, 114–132.
- Tarán, L. (1981) *Speusippus of Athens: a critical study with a collection of the related texts and a commentary*. Leiden: Brill.

Maya PETROVA

THE RECEPTION OF ARISTOTLE'S TEXTS IN LATIN PLATONISM OF LATE ANTIQUITY*

This article discusses the features of the use of Aristotle's texts by Latin platonic Macrobius (the middle of the Vth c.). It also investigates the questions, what and how Macrobius borrows from the Greek philosopher, the extent of which he transforms the gained knowledge, how exactly he conveys and sets it, as well as showing whether Macrobius' knowledge of the texts of Aristotle was direct or indirect¹. For consideration, two works of Macrobius, namely, *Commentary on the 'Dream of Scipio'* and *Saturnalia* are involved. Another work entitled *On the differences and similarities of the Greek and Latin verb* does not contain references to Aristotle and parallels with his texts. Note, Macrobius is not an original author; he only adapts the work of Greek philosophers.

COMMENTARY ON THE 'DREAM OF SCIPIO'

Briefly recall what constitutes Macrobius' *Commentary*. In fact, the title of the text speaks for itself — the author explains the final section of the treatise of Cicero's *On the state*, entitled *Dream of Scipio*. The main sources of Macrobius are Greek texts, which he briefly paraphrases, omitting the intermediate argument, leaving only the conclusions. For this reason, his text resembles a set of Greek knowledge², which is popularly rewritten for the Latin reader. The elected method by Macrobius for drawing up the *Commentary* is the same as that which

* The study is sponsored by the Russian Science Foundation under the Project (# 15–18–30005) “The Legacy of Aristotle as a constituting element of European rationality in historical perspective” (Institute of World History of the Russian Academy of Science).

¹ See: Linke 1888: 240-56; Mras 1933: 232-86; Courcelle 1943: 20-36; Wedeck (tr.) 1969: 13-47; Flamant 1977: 148-71, 305-50, 382-484, 485-680, 628-36; Stahl 1952 : 3-65; Gersh 1986: 502-522; Armisen-Marchetti 2001: vii-xc. See also: Petrova 2015A (in Russian): 60-62; Petrova 2015B: 72-81 (in Russian).

² Many theories outlined by Macrobius are placed in the Platonic tradition, although the influence of Stoicism, Pythagoreanism, Hermetic philosophy is discernible.

was used by the latest platonic commentators — Greek and / or Latin (among them are Iamblichus, Proclus, Calcidius et al.) — the author puts the quotation at the beginning of the chapter and devotes it to his interpretation. The manner of Macrobius' writing (as well as for all the commentators of Late Antiquity) is characterized by the desire to create the impression of working with primary sources and to demonstrate his erudition.

Only a very small section of the surrounding Macrobius' text³ is devoted to the discussion of Aristotle's teachings on the nature of the movement and its forms. There are the three chapters of the second book of the *Commentary* (II, 14 – 16) which talk about the Soul, the immortality of which is guaranteed (in accordance with the teaching of Platonics) by the principle of its self-movement (II, 13, 7).

This statement of Macrobius (let's name it "controversy with Aristotle") has attracted the attention of some foreign researchers, among them are Thomas Whittaker (1923)⁴, William Stahl (1952)⁵, Stephen Gersh (1986)⁶. We also touched on this issue in the framework of our thesis which was defended in 1998⁷. A little later Ilya Semenov (in 1999) had conducted a more thorough investigation of this section, with the involvement of the texts of Plotinus and Porphyry⁸. In general, all the researchers are unanimous in their conclusions as to what exactly the fragments of the works of Aristotle were used by Macrobius in his reasoning, as a comparative analysis of the text speaks for itself. At first, we summarize the available findings, then we move on to our own conclusions, and some assumptions.

It is important to note that the controversy with Aristotle precedes Macrobius' presentation of Platonic evidence of immortality of the Soul (*Comm.* II, 13), borrowed by him directly from the treatise of Cicero's *On the state* (XV, 15)⁹, which, in turn, could be traced back to Plato's the *Phaedrus* (245a – 246a). It seems that this kind of introduction led Macrobius to direct the reader to the presentation of the arguments of Aristotle (II, 14, 3-35), objecting to the basic principle of the immortality of the Soul, i.e. its self-movement. These arguments Macrobius then criticizes (II, 15–16)¹⁰.

³ Despite Macrobius leaving without discussion a quarter of Cicero's text (it is the introduction), his text is 16-17 times longer than his source.

⁴ Whittaker 1923: 79.

⁵ Stahl 1952: 36-37.

⁶ Gersh 1986.

⁷ See: Petrova 1998: 150-51 (in Rus.). See also: Petrova 2015A: 60-2 (in Russian).

⁸ See: Semenov 1999: 33-58 (In Russian).

⁹ Cf. also: Cic. *Tusc. disp.* I, 53-54 (— Here and below, except when otherwise stated, refer to the original texts in electronic databases: TLG, BTL, PHI 5, PL); Gersh 1986: 123.

¹⁰ Note, that for criticism of Aristotle's concept, Macrobius mainly uses Plotinus' *Enneads* (VI, 1, 10; VI, 2, 16; III, 8, 10; III, 6, 3; I, 1, 13; IV, 8 3; IV, 2, 23; IV, 7, 5; IV,

Macrobius himself speaks of his intention to convey precisely the doctrine of Aristotle (*Comm.* II, 14, 2-3)¹¹. However, in reality, his paraphrase of the Greek philosopher's evidence is rather far from the original. In particular, Macrobius changed the order of arguments cited by Aristotle (*Comm.* II, 14, 3-35)¹². Basically, Macrobius' arguments date back to the statement of the VIII book Aristotle's *Physics* (250b 10 – 267b), in which the Greek philosopher (criticizing Plato's followers, who are believing that the Soul is the reason of movement [*Phys.* 265b 30]) sets out the doctrine of the nature of movement and its sorts. In Macrobius there are two other short compliances with the work of Aristotle's *On the soul* (I, 3, 406a 5-10 — on the movement of a ship; I, 3, 406a — on the motion of the Soul). Macrobius embeds these phrases in his paraphrase of the fragment of the *Physics* as it is needed (this will be discussed later). In total, in relation to the "controversy with Aristotle", it is possible to find ten matches between *Physics* and *Commentary*. All of them are shown in the Table:

Macr. <i>Comm.</i>	Arist. <i>Phys.</i>
II, 14, 4-5	VIII, 3, 253a – 254b.
II, 14, 8-13	VIII, 4, 254b – 256a VIII, 10, 266b VIII, 4, 254b (cf. <i>De an.</i> I, 3, 406 a 5-10) — the movement of a ship.
II, 14, 16-21	VIII, 5, 256a – 258b
II, 14, 22-23	VIII, 6, 258b – 260a
II, 14, 24	VIII, 7, 261b
II, 14, 25	VIII, 7, 261b and 5, 257b
II, 14, 26	VIII, 6, 259b
II, 14, 27	VIII, 5, 256b – 257b
II, 14, 28	VIII, 5, 256ab
II, 14, 29-35	VIII, 8, 261b – 9, 266a (cf. <i>De an.</i> I, 3, 406a) — the movement of the Soul.

7, 11; IV, 5, 7; IV, 3, 7). There are some parallels with the texts of Plato (894b; 895a; 245a [*Phaedrus*]).

¹¹ This method of linking and compiling of your own work is not unique to Macrobius, but also for many other ancient authors, both Greek and Latin. For example, the base part of the treatise of Iamblichus' *Protrepticus* consists of excerpts of Plato's dialogues (ch. 5-19), which are interrupted excerpts (concentrated around the theme of happiness and how to achieve it) from the work of Aristotle (ch. 6-12), which had probably the same name. See: Alymova 2004: 13-5 (in Russian).

¹² Whittaker 1923: 79.

Obviously, Macrobius aims to show the inadequacy of Aristotle's conception, not to agree with the fact that the Soul is self-movement and tried to prove its immobility (*De an.* I, 3, 406a). For this reason, Macrobius, leaving the possibility for criticism, "snatches" from Aristotle's texts that, what he seems, he can easily refute, leaning on the texts of the Platonics. This principle is "working" for all his "controversy with Aristotle".

As it is apparent, Macrobius reports Aristotle's text rather superficially. And if we turn to his *Physics*, we can see more clear and thoughtful presentations (VIII, 3, 253a and 254a 20-30 15-25). Note also that Macrobius, in assembling his exposition, sometimes agrees somewhat with the Greek philosopher. For example, he says that Plato's followers do not oppose the approval of the existence of something which is always stationary. But, according to Macrobius, it does not follow that if there is something immobile, then this is the Soul; and those, who say that the Soul is self-movement, will not dare to assert that all things are self-movement.

It is necessary to mention the so-called "injection" of Aristotle's phrase into Macrobius's retelling of Aristotle's provisions on the movement, and pay attention to the context of the considered fragments from the works of both authors. So, when Macrobius (II, 14, 8), following the *Physics* of Aristotle, is considering the sorts of movement, he gives the example from the treatise *On the soul* (I, 3, 406a 5-10) on a moving ship and its sailors, which are staying there without movement. Aristotle is talking about the movement and the ship and sailors, because the ship moves by itself, and the sailors move also, because they are on it. At the same time, the phrase of this work (*De an.* 406b 5) inserted by Macrobius (II, 14, 29), is in the other fragment of the *Physics*. Here the Latin author, in fact, uses for himself the appropriate phrase out of context. He writes: "If the soul is moved, then, assuredly, it is moved with other movements from place to place"¹³. Aristotle (*De an.* 406a 30 – 406b 1) focuses on the other issue, saying that any motion in which the body moves, the same motion the soul itself moves. Similarly, without taking context into consideration of the account there is the phrase from the treatise *On the Heavens* (I, 9, 278b 17; cf. II 10, 291a 35) in the *Commentary* (II, 14, 5). Here Aristotle argues what is called the sky, in which are placed the Moon, the Sun and the wandering stars, which say they are [visible] in the sky. At the same time Macrobius following *Physics* of Aristotle is talking about the apparent motion of celestial bodies.

Clearly, these examples demonstrate the indirect dependence of Macrobius from Aristotle. Most likely, Macrobius had used by some intermediate texts — as "school text books", in which there were contained the excerpts from Aristotle, as perhaps "critical exposition" of authors-platonics¹⁴, who did not agree

¹³ Stahl (tr.) 1990 (¹1952): 232.

¹⁴ Stahl 1995: 22, 227.

with the teachings of Aristotle. Macrobius himself was unlikely to directly read the works of the philosopher. This conclusion is confirmed by the language of Macrobius: in his “controversy with Aristotle” there are not any of the Greek terms, and no citations in this language, which usually cram all his writings. Macrobius’ paraphrase of Aristotle is rather dry as dust and technical, which is also a little peculiar to Macrobius, who usually tries to explain the Greek knowledge by using flowery prose. Speaking of the “school” text, it can be assumed that they could be similar as exists the so-called “textbook” of Platonic philosophy¹⁵. Obviously, there were analogous school texts of Aristotle’s teachings, which are now lost.

These assumptions are confirmed by other examples from *Commentary*. Thus, in one of which it is talking about the concord produced by planetary spheres (II, 4) and, in particular, the height of different celestial sounds (II, 4, 1–7). Speaking of sound, which occurs when air gets quick and with strong impact (II, 4, 3), Macrobius (without mentioning the name of the philosopher and the names of his works) again attracts (or considers) some lines from the treatise of Aristotle’s *On the soul* (II, 8, 419b 20–23):

...δεῖ στερεῶν πλὴγὴν γενέσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸν ἀέρα. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν ὑπομένη πλὴγεις ὁ ἀήρ καὶ μὴ διαχυθῇ. διὸ ἐὰν ταχέως καὶ σφοδρῶς πλὴγῇ, ψοφεῖ.

“...for the production of sound is an impact of two solids against one another and against the air. The latter condition is satisfied when *the air impinged* upon does not retreat before the blow, i.e. is not dissipated by it. That is why it must be struck with a sudden sharp blow, if it is to sound...”¹⁶.

Cf.: Macrobius (II, 4, 3):

“Indicio est virga quae dum auras percutit, si impulsu cito feriat, sonum acuit; si lentiore, in gravius frangit auditum. In fidibus quoque idem videmus, quae si tractu artiore tenduntur, acute sonant, gravius laxiores”.

“For example, if one lashes the air with a staff, a swift movement produces a high note, a slower movement a lower tone. We see the

¹⁵ The name “textbook” is conditional, however, it reflects the current tendency which was existing in schools of Late Platonism. They demonstrated Plato’s teachings in the form of summaries, allowing to come to an understanding of the teachings of the philosopher. See: Shichalin 1995: 3–6 (in Russian).

¹⁶ Smith (tr.). See: <http://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/De-anima/de-anima2.htm> (Oct. 2017).

same phenomenon in the case of the lyre: strings stretched tight give high-pitched notes, but when loosened produce deep notes”¹⁷.

In the other place of the *Commentary* the view of Aristotle that the soul is the ἐντελέχεια of the body (*De an.* II, 1, 412a, 5-20) is included by Macrobius (*Comm.* I, 14, 19)¹⁸ in the list of the other authoritative definitions of the soul¹⁹. These definitions being the “common place” in the epoch of Macrobius could be taken from the school text-books. For confirmation of this hypothesis there is another example, which is showing the representation of his era.

Thus, the common assertion of Macrobius on the structure of the human body corresponding to the divine nature (*Comm.* I, 14, 9) also goes back to Aristotle, who in his treatise *On the parts of animals* (II, 10, 656a, 7-14) tells that of all known living creatures there is only a man which is involved in the divine nature, because his head (called by him the top part) turns to that, which is higher, and only man among of all animals is standing upright.

All these examples, in our view, are supporting the conclusion (which have been made above) on the indirect use by Macrobius of the texts of Aristotle. There are only some in the *Commentary*: it is the small excerpt from the *Physics*, a few phrases from the treatise *On the soul* and on one phrase of his treatises *On the Heavens* and *On parts of the animals*.

SATURNALIA

Macrobius quite often mentions the name of Aristotle in the *Saturnalia*²⁰. There are also parallels with the texts of the Greek philosopher in his composition. The majority part of which is related to the physical and natural science concepts. In considering them, following the ancient tradition, we do not separate the writings of Aristotle from those works that were attributed to him, because in the texts of Greek and Latin authors, which relied on Macrobius, pseudepigrapha are attributed to Aristotle.

¹⁷ Stahl (tr.) 1990 (¹1952): 197.

¹⁸ Cf. Aet. *De plac. rel.* (Stob. exc.), p. 386 (1) – 389 (8) [ap. Stob. *Ant.* I, 49, 1a (1) – 1b (12)]; Nem. *De nat. hom.* II, 2-31. About sources of this phrase see: Courcelle 1943. P. 31; Armisen-Marchetti 2001. P. 173; Regali 1983. P. 347-350.

¹⁹ For instant: “the soul is an essence moving itself” (Plato, *Phaedrus* 245ce), “a number moving itself” (Xenocrates, ap. Cic. *Tusc. disp.* I, 20), “harmony” (Pythagoras and Philolaus, cp. Arist., *De an.* I, 4, 407b; Lucr., *De nat. rer.* III, 100-101; Dicaearchus [see: Afonasin 2015. P. 226-243, in Russian]), “idea” (Posidonius, cf. Plut. 1023b) et al.

²⁰ See: Willis (ed.) 1963, Sat. I, 18, 1; II, 8, 10; II, 8, 13; II, 18, ²19 and 21; VII, 3, 24; VII, 6, 15 and 16; VII, 12, 25; VII, 13, 19; 21 and 23; VII, 16, 34.

The first reference to Aristotle is found in the place of the *Saturnalia*, which refers to Apollo and Liber Pater²¹, which are explained as a manifestation of the same god of the Sun (*Sat.* I, 18, 1)²². It also shows the name of the work — *Teologumena*. Probably, it was well known in the epoch of Macrobius, because the similar quotation is found in other Latin authors of the IV–V centuries — Arnobius (*Adv. nat.* III, 33), Servius (*In Georg.* I, 5, 5-6.) and Augustine (*De civ. Dei* VII, 16).

Once again Macrobius mentions Aristotle, calling him a glorious and important man in the connection with the reasoning on the themes of ethics (*Sat.* II, 8, 10-16), when he is talking about delights and pleasures. Macrobius lists the first five senses (αἰσθήσεις) - touch, taste, smell, sight, hearing, noting that it is through them the pleasure reaches the soul or the body. Then he proceeds to what is considered shameful and worthless, that is, to obtain immoderate pleasure by “taste” and “touch”, and he points out that those who mostly indulged these two vicious pleasures which are derived from food and affairs of Venus (general for people and animals), the Greeks called ἀκρατεῖς (unrestrained) or ἀκολάστους (promiscuous).

Further, Macrobius uses Greek quotations from the Aristotle’s *Problems* (949b 37 – 950a 12) almost exactly (if compared to the edition of Becker [1831; repr. De Gruyter 1960]). Here we could speak about the direct sequence of Macrobius to Aristotle, if the same text is contained in the *Attic nights* (XIX, 2, 1-8) of Aulus Gellius. Considering Macrobius’ method of compilation of his works²³, here, obviously, he refers to Aristotle through other authors, chronologically closer to him. In this case, such a mediator could be Aulus Gellius, who cites this fragment of Aristotle in Greek (with minor changes). However, it is more probable that Macrobius, and Aulus Gellius used a common intermediate text independently. Below there are texts of Aristotle, Macrobius and Aulus Gellius. This quotation of Macrobius is preceded by the phrase which Aristotle, “illustrious and distinguished man” thinks “about these unworthy pleasures” (*Sat.* II, 8, 13).

Macr. *Sat.* II, 8, 14

Διὰ τί κατὰ τὴν τῆς ἀφῆς
ἢ γεύσεως ἡδονὴν
ἐγγινομένην ἂν
ὑπερβάλλωσιν, ἀκρατεῖς
λέγονται; οἱ τε γὰρ περὶ

Arist. *Probl.*
(ed. Bekker)

Διὰ τί **οἱ** κατὰ τὴν τῆς
ἀφῆς ἢ γεύσεως ἡδονήν,
οὗ ἂν ὑπερβάλλωσιν,
ἀκρατεῖς λέγονται; οἱ τε
γὰρ περὶ τὰ ἀφροδίσια

Gell. *Noct. Att.* XIX, 2,
1-8

Διὰ τί **οἱ** κατὰ τὴν τῆς
ἀφῆς ἢ γεύσεως ἡδονήν
γυγνομένην, ἂν
ὑπερβάλλωσιν, ἀκρατεῖς
λέγονται; οἱ τε γὰρ περὶ

²¹ About the solar monotheism by Macrobius, see: Gersh 1996: 550-62.

²² On the attribution of this phrase to ps.-Aristotle, see: Willis (ed.) 1963, *Sat.*: 100.

²³ See: Petrova 2007: 42-5 (in Russian).

τὰ ἀφροδίσια ἀκόλαστοι **τοιούτοι**, οἱ τε περὶ τὰς τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις, τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφήν ἀπ' ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδὺ, ἀπ' ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὐχετο ἔχειν· ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένης ἡδονᾶς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις, ἅτε δὲ οὐσῶν **κοινῶν αἰσχροῦ εἶναι τὴν ὑποταγὴν**, αὐτίκα τὸν ὑπὸ τούτων ἡττώμενον ψέγομεν καὶ ἀκρατὴ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἡττᾶσθαι; οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε τὰ ἄλλα ζῶα ἀπὸ δύο μόνον ἡδεται, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἢ ὅλως οὐχ ἡδεται ἢ κατὰ συμβεβηκὸς τοῦτο πάσχει.

ἀκόλαστοι, οἱ τε περὶ τὰς τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις. τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφήν ἀπ' ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδὺ, ἀπ' ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὐχετο ἔχειν. **οἱ δὲ κατὰ τὴν ὄψιν καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκέτι**. ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένης ἡδονᾶς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις; ἅτε οὖν οὔσαι **κοινὰι ἀτιμότηταί εἰσι καὶ μάλιστα ἢ μόναι ἐπονείδιστοι**, ὥστε τὸν ὑπὸ τούτων ἡττώμενον ψέγομεν καὶ ἀκρατὴ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἡττᾶσθαι. οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε, τὰ **τε τῶν προειρημένων** ἡδεται, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἢ ὅλως οὐχ ἡδεται ἢ κατὰ συμβεβηκὸς τοῦτο πάσχει.

τὰ ἀφροδίσια ἀκόλαστοι **τοιούτοι**, οἱ τε περὶ τὰς τῆς τροφῆς ἀπολαύσεις· τῶν δὲ κατὰ τὴν τροφήν ἀπ' ἐνίων μὲν ἐν τῇ γλώττῃ τὸ ἡδὺ, ἀπ' ἐνίων δὲ ἐν τῷ λάρυγγι, διὸ καὶ Φιλόξενος γεράνου λάρυγγα εὐχετο ἔχειν. ἢ διὰ τὸ τὰς ἀπὸ τούτων γιγνομένης ἡδονᾶς κοινὰς εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις; ἅτε οὐσῶν **κοινῶν ἀτιμότηταί εἰσι καὶ μάλιστα ἢ μόναι ἐπονείδιστοι**, ὥς τὸν ὑπὸ τούτων ἡττώμενον ψέγομεν καὶ ἀκρατὴ καὶ ἀκόλαστον λέγομεν διὰ τὸ ὑπὸ τῶν χειρίστων ἡδονῶν ἡττᾶσθαι. Οὐσῶν δὲ τῶν αἰσθήσεων πέντε τὰ ἄλλα ζῶα ἀπὸ **τῶν** δύο μόνον **τῶν <προειρημένων>** ἡδεται, κατὰ δὲ τὰς ἄλλας ἢ ὅλως οὐχ ἡδεται ἢ κατὰ συμβεβηκὸς τοῦτο πάσχει.

“Why are men called incontinent if they indulge to excess in the pleasure of touch or of taste? For those who are intemperate in sexual intercourse are such, and so too are those who are intemperate in the enjoyment of eating and drinking. In the enjoyment of eating and drinking the pleasure is partly in the tongue and partly in the throat (and that is why Philoxenos used to pray to have a throat as long as a crane’s). Or is it because we share the pleasures derived from these two senses with all other living creatures — and being so shared submission to them is disgraceful — that we straightway censure and call incontinent and intemperate the man who is a slave to them, be-

cause he is a slave to the worst pleasures? And, although there are five senses, living creatures other than man feel pleasure in only the two we have mentioned, and in the other senses they either feel no pleasure at all or the pleasure they feel is incidental”²⁴.

With regard to the textual differences between Aulus Gellius and Macrobius, they have a lexical character (they are highlighted in bold). They can be explained by the fact that in the time of Macrobius there were a sufficiently large number of manuscripts of the same well-known work in circulation, among which there were often discrepancies²⁵.

Macrobius (*Sat.* V, 18, 19-20) refers to Aristotle again when analysing the line of Virgil's *Aeneid* (VII, 689-690). It applies to the Aetolians, who went to war, leaving one leg (hear — left) barefoot. Reproaching Virgil for that description, which he used from Euripides, Macrobius quotes a surviving fragment of Aristotle, where he criticized Euripides for not knowing the customs of the Aetolians. Macrobius cites words of Aristotle in Greek, mentioning his name and writings *Poetica* (*Poetics*)²⁶:

...τοὺς δὲ Θεστίου κόρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν
Εὐριπίδην ἐλθεῖν ἔχοντας ἀνυπόδετον· λέγει γοῦν ὅτι
τὸ λαῖον ἴχνος ἦσαν ἀνάβυλοι ποδὸς,
τὸ δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ
ἔχοιεν,
ὡς δὴ πᾶν τοῦναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς. τὸν μὲν γὰρ ἀριστερὸν
ὑποδέδενται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν· δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν
ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρόν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα.

They say, that Euripides described the sons of Festus, having no shoes on his left leg. After all, he says:

They are without shoe on his left foot,
On the other foot is a sole, to raise the knee
Easily...

And this is the custom, which wholly is alien to the Aetolians. For the left leg they shoed, and the right one they left to unshoe. In fact, it should have been facilitated the right [leg] leading, and not following²⁷.

²⁴ Davies (tr.) 1969: 187. Cf. Zvirevich (tr.) 2013: 360-361.

²⁵ The comparative analysis of *Saturnalia* with texts by Homer, Virgil and Lucretius by using modern critical editions have been accomplished. See: Davies 1969: 522-8.

²⁶ См. Arist. *Fr. var. (Poetica)* 74, 13 (Rose [ed.]). Cp. Jan (ed.), *Sat.* 1848-1852: 460; Laurenti (ed.) 1987. *Fr.* 7: 220.

²⁷ See: Digital Fragmenta Historicorum Graecorum (DFHG), ed. K. Müller (Paris: Ambroise Firmin-Didot, 1841-1872): <http://www.dh.uni-leipzig.de/wo/dfhg/> (Oct. 2017).

To determine how exactly Macrobius follows Aristotle is impossible, for the reason that the editors (Rose [1886] and Laurenti [1987]) reconstructed this fragment of *Poetica* using the Macrobius' *Saturnalia*.

Another allusion of Aristotle refers to human physiology (*Sat.* VII, 6, 15-16). So, Macrobius refers to Aristotle and his treatise *On intoxication*, when he speaks about the nature of women's drunkenness²⁸:

(15) Legisse apud philosophum Graecum memini (ni fallor, ille Aristoteles fuit in libro quem de ebrietate composuit) mulieres raro in ebrietatem cadere, crebro senes: nec causam vel huius frequentiae vel illius raritatis adiecit... (16) Recte et hoc Aristoteles, ut cetera: nec possum non adsentiri viro cuius inventis nec ipsa natura dissentit. Mulieres, inquit, raro ebriantur, crebro senes. Rationis plena gemina ista sententia, et altera pendet ex altera. Nam cum didicerimus quid mulieres ab ebrietate defendat, iam tenemus quid senes ad hoc frequenter inpellat: contrariam enim sortita naturam sunt muliebre corpus et corpus senile.

(15) "I remember having read in the work of a Greek philosopher (unless I am mistaken, it was Aristotle's treatise *On Drunkenness*) that women rarely become drunk but old men often, and that no explanation was given either of the frequency of the one occurrence or of the rarity of the other. Non since this question is one that is wholly concerned with our bodily nature... (16) In this as in everything else... Aristotle is right... Women, he says, rarely become drunk, old men often. There is a completely rational explanation of each part of this twofold statement, and the one depends on the other; for when we have learned what it is that keeps women from becoming drunk, then we know what it is that often brings old men to this pass, since it so happens that the nature of a woman's body is the direct opposite of the nature of an old man's body"²⁹.

Most likely, Macrobius also borrows this text from Aristotle indirectly. In any case, the same reasoning is found in texts of Plutarch (*Quaest. conv.* III, 3, 1 [650AF]) and Athenaeus (*Deipn.* X, 34 [429cd]), but they are without detail.

There are some places in the *Saturnalia* in which Macrobius is suggesting authoritative opinion of Aristotle, but he does not indicate the names of his works. All of them are in the seventh book of *Saturnalia* and refer to the arguments about the properties of water and copper.

Arist., *Fr.* 278 (p. 187): <http://www.dfhg-project.org/DFHG/digger.php?what%5B%5D=author%7CARISTOTELES&onoffswitch=on> (Oct. 2017).

²⁸ In detail about this place, see: Petrova 2016: 43-58 (in Russian).

²⁹ See: Davies (tr.) 1969: 470. Cf. Zvirevich (tr.) 2013: 484.

On the properties of water. In the first of them Macrobius writes what Aristotle had found in relation to the properties of sea and fresh water, namely, that the sea water is denser than fresh, since the sea water is cloudy, and fresh water is clean and clear. For this reason, the sea is easy to hold, even inept swimmers, while the river water is weak and does not support by flotation, and at once it gives way and passes down the submerged load (*Sat.* VII, 13, 19). In the next paragraph of *Saturnalia* (Ib. 20) it is stated, that fresh water, as light by its nature, very quickly gets into what it needs to wash off, and when it evaporates, it carries with it the dirty stains. Sea water, being dense, is difficult to penetrate [into the fabric] for cleaning, and therefore hardly evaporates, it carries with itself a few spots. This presentation goes back to Aristotle's *Problems* (23, 13-14 [933a 9-16]), although Plutarch also writes about the properties of fresh and sea water in *Table-talk* (I, 9, 2, 627B). Below (*Sat.* VII, 13, 23-24) Macrobius, again referring to Aristotle, says that the sea water contains something bold: when it splashes on the flame, the flame does not flicker out; it at once flares up, so as oily water provides the power of fire. This statement also goes back to Aristotle's *Problems* (23, 14 [933a 17-20]). In the last place, relating to the properties of water (*Sat.* VII, 8, 12), Macrobius does not mention the name of Aristotle. However, it also can be traced parallel to the *Problems* (24, 12 [937a 20-24]). The suggestion is that a man, who is entering hot water, is burned less if he remains stationary, but if he causes the water to move by his own actions, he feels very high fever, and the more he resents it, the more it burns him.

On the properties of copper. According to Macrobius (*Sat.* VII, 16, 34), Aristotle suggests that the wounds are less harmful from the copper blade than from iron one, and they heal easier, because... the copper has some treatment and desiccation force, which it directs into the wound. This phrase also goes back to Aristotle's *Problems* (I, 35 [863a 25-30]). Thus, the *Saturnalia* show parallels with such works of Aristotle: *Problems*, *Poetica* and *On intoxication*. It appears that Macrobius' borrowings were indirect, as similar arguments are found in the writings of authors (both Greek and Latin), closer to Macrobius in time (Plutarch, Athenaeus, Aulus Helium, Arnobius, Servius, Augustine). Macrobius, uses the borrowings, employed not only the works of his predecessors, but also thematic collections of fragments of the works of Aristotle³⁰.

However, most likely, in the epoch of Macrobius such ideas were common, and they are not always associated with the name of Aristotle³¹.

³⁰ See also: Shichalin 1995: 3-6 (in Russian).

³¹ These assumptions are confirmed by the analysis of Macrobius' *Commentary*, which had already done above. See also: Petrova 2015A: 60-62.

ABBREVIATIONS

ARISTOTLE. FRAGMENTS

Fr. —

Heitz (ed.) 1869. — *Fragmenta Aristotelis collegit disposuit illustravit Aemilius Heitz*. Parisiis: Editore A. Fermin-Didot, 1869.

Page (ed.) 1962. — *Fragmentum* / Ed. D.L. Page // *Poetae melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1962 (repr. 1967; 1st edn. corr.).

Rose (ed.) 1886. — *Fragmenta varia* / Ed. V. Rose // *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Stuttgart, 1967).

Ross (ed.) 1955. — *Artistotelis fragmenta selecta* / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

Laurenti (ed.) 1987. — *Aristotele. I Frammenti del Dialoghi* / A cura di Renato Laurenti. T. I – II. Napoli, 1987.

West (ed.) 1972. — *Fragmenta* / Ed. M.L. West // *Iambi et elegi Graeci*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972.

MACROBIUS. COMMENTARY ON THE 'DREAM OF SCIPIO'

Comm. —

Willis (ed.) 1963, Comm. — *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

MACROBIUS. THE SATURNALIA

Sat. —

Jan (ed.) 1848–1852. — *Macrobius. Opera quae supersunt* / Ed. L. von Jan. 1 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852.

Willis (ed.) 1963, Sat. — *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalii* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

TRANSLATIONS

Davis (tr.) 1969. — *Macrobius, The Saturnalia*, trans with an Introduction and Notes by Percival Vaughan Davies. New-York and London: Columbia University Press, 1969.

Stahl (tr.) 1990, ¹1952. — *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio*, trans. with an Introduction and Notes by William Harris Stahl. Columbia University Press – New York, 1990; ¹1952.

Звиревич (пер.) 2013. — Макробий, *Сатурналии*, пер. с лат. и древнегреч. В.Т. Звиревича; изд. подг. М.С. Петровой, в: Макробий Феодосий, *Сатурналии*. М.: Крузь, 2013.

Петрова (пер.) 2007. — Макробий. Комментарий на Сон Сципиона. Кн. I, гл. 1 – 4; 8–14 и 17. Кн. II, гл. 12 – 13 и 17 // Петрова М.С. Макробий

Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М.: Кругъ, 2007.

TEXT DATABASES

BTL	– Bibliotheca Teubneriana Latina (2002).
PHI 5	– Packard Humanities Institute (version 5) (1991).
PL	– Patrologia Latina (1993–1995).
TLG	– Thesaurus Linguae Graecae (1999).

REFERENCES

- Armisen-Marchetti 2001. — Armisen-Marchetti, M. Introduction // Macrobe. Commentaire au songe de Scipion / Texte établi, traduit et commenté. P., 2001.
- Courcelle 1943. — Courcelle, P., Les lettres grecques en occident de Macrobe a Cassiodore. P., 1943.
- Davies 1969. — Davies, P.V. Introduction // Macrobius. The Saturnalia. N.Y. — L., 1969.
- Flamant 1977. — Flamant, J. Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle. Leiden, 1977.
- Gersh 1986. — Gersh, S. Middle platonism and neoplatonism, the latin tradition, v. II. Notre Dame, 1986.
- Linke 1888. — Linke, H., Über Macrobius' Kommentar zu 'Ciceros Somnium Scipionis' // Philologische Abhandlungen. M. Hertz zum 70. Geburtstage. B., 1888.
- Mras 1933. — Mras, K. Macrobius' Kommentar zu 'Ciceros Somnium' / Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts N. Chr., Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 6. B., 1933.
- Regali 1983. — Regali, M. Introduzione // Macrobio. Commento al Somnium Scipionis, lib. I – II. Pisa, 1983; 1990.
- Smith (tr.) 1931. — Smith, J.A. *On the Soul* // The Internet Classics Archive — <http://psychclassics.yorku.ca/Aristotle/De-anima/de-anima2.htm> (Oct. 2017).
- Stahl 1952. — Stahl, W. Introduction // Macrobius. Commentary on the 'Dream of Scipio' / Trans. with an introd. and notes. N.Y. — L., 1952.
- Wedek (tr.) 1969. — Courcelle, P. Late Latin Writers and their Greek Sources / trans. by H.E. Wedek. Cambridge, MA, 1969.

- Whittaker 1923. — Whittaker, T. Macrobius or philosophy, science and letters in the year 400. Cambridge, MA, 1923.
- Алымова 2004. — Алымова Е.В. Предисловие переводчика // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во СПб. унив., 2004.
- Петрова 1998. — Петрова М.С. Интеллектуальная традиция на рубеже Античности и Средних веков: Макробий Амвросий Феодосий / Дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук по спец. 07.00.03 «Всеобщая история». М.: ИВИ РАН, 1998.
- Петрова 2007. — Петрова М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М., 2007.
- Петрова 2013А. — Петрова М.С. Макробий Феодосий и его «Сатурналии» // Макробий Феодосий. Сатурналии / Изд. подг. М.С. Петровой. М., 2013.
- Петрова 2013Б. — Петрова М.С. Солнечный монотеизм у Макробия // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М., 2013.
- Петрова 2013В. — Петрова М.С. Фрагменты Гомера, Лукреция и Вергилия в изложении Макробия // Макробий Феодосий. Сатурналии // Изд. подг. М.С. Петровой. М., 2013.
- Петрова 2015А. — Петрова М.С. Круг чтения Макробия // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М., 2015.
- Петрова 2015В. — Петрова М.С. Тексты Аристотеля в латинской традиции Поздней Античности // Диалог со временем 53 (2015).
- Петрова 2016. — Петрова М.С. Прояснение смысла и содержания фрагмента *Об опьянении*, приписываемого Аристотелю, посредством *Сатурналий* Макробия // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 3 (2016).
- Семенов 1999. — Семенов И. Самодвижность души как основание её бессмертия (Проблема самодвижности души у Макробия) // Логос 6 [16] (1999).
- Шичалин 1995. — Шичалин Ю.А. От составителя // Учебники платоновской философии. М.: ГЛК – Томск: Водолей, 1995.

Dmitry BALALYKIN, Nataliya SHOK

THE SIGNIFICANCE OF ARISTOTLE'S WORKS IN THE DEVELOPMENT OF ANCIENT GREEK RATIONAL MEDICINE*

The history of classical Greek thought presents examples of the fight between different points of view all striving to explain natural phenomena, including the structure of the human body. For example, G.E.R. Lloyd believes that a difference in conceptions of the role of the method of inquiry lies at the root of classical debate: the use of the dialectical method in the practice of various philosophical and medical schools (in other words, the method of philosophical discussion build on polemical techniques) and the method of apodictic demonstration, which is founded on rigorous requirements for reasoning¹. The apodictic method rules out the possibility of propositions based on probability. It is founded on logical necessity and real data, which allow the scientist to seek unconditional truth in his or her propositions. The dialectical method allows for the possibility of probabilistic propositions and is largely founded on the aim of convincing by whatever means necessary, including the use of sophistic premises, which are unacceptable in natural science as a whole and medicine in particular.

The history of the apodictic method's application in ancient medicine demands serious discussion, due to, among other reasons, the tradition that has emerged in specialized literature on the history of medicine to regard medicine as the "art of healing" rather than a science. The development of empirical studies in medicine since the writing of the *Hippocratic Corpus* takes place as part of an endeavor to apply the method of rigorous demonstration. In recent decades,

* The study is sponsored by the Russian Science Foundation under the Project (# 15–18–30005) "The Legacy of Aristotle as a constituting element of European rationality in historical perspective" (Institute of World History of the Russian Academy of Science).

¹ The emergence of the principal of rigorous demonstration has been associated in the history of science with the development of ancient Greek mathematics from the 6th and 5th centuries BC to the birth of Christ, most notably since Euclid's *Elements*, as well as the earlier works of Eudoxus. See *Hempel G.G., Oppenheim P. Studies in the Logic of Explanation*. P. 135–175, 350–352; *Lloyd G.E.R. Magic, Reason and Experience*; *Lloyd G.E.R. Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*; *Mueller I. Greek Mathematics and Greek Logic*. P. 35–70.

this problem has been little discussed in the historiography. G.E.R. Lloyd raised the question of historically evaluating the method of inquiry in medicine from the 6th to 4th centuries BC through to the birth of Christ². He analyzed it in the context of the methodology of knowledge, examining medicine alongside mathematics and astronomy and rightly pointing out that precisely these three specialties are contemporaries in the history of science as a whole. From our point of view, he has scrupulously proven with respect to the medical work of Hippocrates that elements of the apodictic method are present in the texts of the *Hippocratic Corpus*. Within a certain period (from the 5th century BC to the birth of Christ), the more than five-hundred-year history of competition between classical medical schools from the standpoint of analyzing the essence of the method of inquiry can be described with the formulation “dialectic *versus* apodeixis”³. In the context of the subsequent evolution of medicine, we interpret this aphoristic formula as “rhetoric and sophistry *versus* apodeixis”. Widening the chronological scope of the inquiry, we encounter a change in the meaning of the concept of “dialectic”: with respect to debates at the time of Hippocrates, this term may be associated with the sophists’ method of argumentation. It is precisely with them that polemic enters the *Hippocratic Corpus*; it is to Hippocrates’ opponents that G.E.R. Lloyd’s aphoristic formulation refers.

Bearing in mind that we have brought new sources into circulation’ in Russian-language scholarship, we believe it is necessary to return to this question. Taking the circumstances analyzed by G.E.R. Lloyd as a starting point, we propose the following definition of the apodictic method of demonstration in medicine: apodeixis is anatomical dissections, the rational doctrine of general pathology, and clinical taxonomy⁴. A systemization of this kind assumes a critical understanding of medical experience. In medical practice, the basis of such an understanding is in the combination of cataphatic and apophatic methods of analysis⁵. This way of posing the question seems to us all the more appropriate given that the cohesive theoretical and practical system created by Galen becomes a historical dividing line, separating the period of the genesis of ancient Greek rational medicine from the period of the 2nd to 16th centuries (rational medicine of the proto-scientific period). Galen, using logic as an instrument for the development of science, defined the limits of using both the dialectical and apodictic methods in medicine and proposed scenarios for combining their ap-

² For more information, see: *Lloyd G.E.R. Magic, Reason and Experience*.

³ *Ibid.*, 115.

⁴ We had the opportunity to exchange ideas on this matter with Sir G.E.R. Lloyd on more than one occasion, and we believe it is exceedingly important to use the approach that he proposed.

⁵ An example is the principles for collecting a patient’s medical history used by Rufus of Ephesus and Galen. Galen, *Sochineniya*. Vol. 3. P. 106-108.

plication at various stages of the doctor's work: from theory in the field of general pathology⁶ to clinical and experimental practice⁷.

G.E.R. Lloyd's opinion on the importance of the formation of the apodictic method, a crucial issue in the history of medicine, was not disputed in historiography or generally, but neither did it become mainstream. At the same time, without considering this proposition, it is impossible to properly understand the formation of the natural-philosophical foundations of ancient Greek rational medicine, which were largely defined by the works of Aristotle.

ARISTOTLE'S TEACHING AND THE FORMATION OF THE METHOD OF RIGOROUS DEMONSTRATION IN MEDICINE

Aristotle was the first in history and in the philosophy of science to identify the differences between the dialectic and the analytic. From the viewpoint of the history of medicine, Aristotle's role lies also in the fact that he discovered patterns of similarity in the anatomical structure of living beings and made the case for medicine's subsequent course of development as a science. He commanded extensive empirical information⁸ and was the first to conduct a comprehensive analysis of the principles of demonstration. He addresses rigorous deductive reasoning in the *Prior Analytics* and the *Posterior Analytics*. The treatise *Topics* is dedicated to the method of the dialectic, through which any issue can be discussed.

In Aristotle's opinion, dialectic is useful for learning the "first principles of science". However, he contrasts the dialectic with the analytic — the theory of apodictic (demonstrative) syllogism, which proceeds from necessary and reliable premises and leads to accurate knowledge: "By demonstration I mean a syllogism which produces scientific knowledge, in other words one which enables us to know by the mere fact that we grasp it... Knowledge must proceed from premisses which are true, primary, immediate, better known than, prior to, and causative of the conclusion. On these conditions only will the first principles be properly applicable to the fact which is to be proved"⁹. In the framework of the apodictic method, the possibility of an opposite existing is ruled out: "Interrogation is impossible in demonstration, since the opposite facts do not allow proof of the same result"¹⁰.

⁶ See, for example, the treatises "Method of Medicine to Glaucon," "On the Differentiae of Diseases", "On the Differentiae of Symptoms", "On the Causes of Diseases". (In: *Galen. Sochineniya* [Works]. Vol. 2).

⁷ See: *Galen. Sochineniya* [Works]. Vol. 3). P. 101–118.

⁸ In the Lyceum, Aristotle was able to make systematic generalizations from the findings of anatomical dissections.

⁹ *Aristotle. Posterior Analytics*, I, 2, 71b 15–20.

¹⁰ *Ibid.*, I, 11, 77a 35.

Aristotle's epistemological problem of learning first principles presents an alternative to Plato's theory of recollection: "...We hold not only that scientific knowledge is possible, but that there is a definite first principle of knowledge by which we recognize ultimate truth"¹¹. The individual, being closer to our material reality, is "prior for us" (in other words, is easier to grasp), but "secondary in nature" (that is, further from its first principles); the universal, being further from the material world, is "secondary for us" (harder to grasp) but prior in nature. According to Aristotle, to know is to grasp the first causes or principles of a phenomenon, that is, the universal: "...for the most essential part of knowledge is the study of reasons"¹². Strictly speaking, scientific knowledge of the individual is impossible. Knowledge of the universal is not innate; it is achieved gradually through perception, memory, experience, intuition, and science: "A universal term of general application cannot be perceived by the senses, because it is not a particular thing or at given time; if it were, it would not be universal; for we describe as universal only that which obtains always and everywhere. Therefore since demonstrations are universal, and universals cannot be perceived by the senses..."¹³.

Aristotle distinguishes dialectic from the analytic, which bears the traits of reliable, necessary knowledge, and from sophistry, which deals not with authentic knowledge but merely with its appearance. For him, the sphere of dialectical likelihood lies between the sphere of reliable knowledge and the sphere devoid of any content. Aristotle calls these spheres true knowledge (the analytic), conditional opinion (the dialectic), and sophistry. In his reasoning, he criticizes the sophistic manner of obtaining knowledge and the sophistic method of demonstration: "...it is foolish to think that one is choosing the right starting-point if the premiss is <merely> generally accepted and true; as the sophists assume that to know is to have knowledge. The starting-point is not that which is generally accepted or the reverse, but that which is primarily true of the genus with which the demonstration deals; and not every true fact is peculiar to a given genus. That our syllogism must be based upon necessary premisses [sic] is evident also from the following argument... The man who cannot give an account of the reason for a fact, although there is proof available, is not possessed of scientific knowledge"¹⁴. Later Galen, rejecting the possibility of using rhetorical premises to construct a medical theory, contrasts them with arguments founded on the findings of anatomical dissections as an element of the apodictic method in medical activity:

"The main point was that the appropriate and proper premises must be found in the very essence of the matter under investigation.

¹¹ Ibid., I, 3, 72b 20-25.

¹² Ibid., I, 14, 79a 20-25.

¹³ Ibid., I, 31, 87b 30.

¹⁴ Ibid., I, 74b 20-25.

So in these (discussions) in which Chrysippus reflects on the governing part of the soul, we should first state the definition of the essence of the thing we are investigating, and then use it as a standard and guide in all the particulars.

The governing part (of the soul), as they too would have it, is the source of sensation and conation. Therefore the demonstration that the heart contains in itself the governing part must not proceed from any other premise than that it initiates every voluntary motion in the rest of the body, and ever sensation is carried back to it. Now where will the proof of this be found? Where else but from dissections? For if this (organ) dispatches the power of sensation and movement to all the individual members, then necessarily some vessel must grow out from it to perform this service for them. So it has become evident from the method of scientific proof that it would be more useful to dissect animals and observe closely what and how many kinds of structures grow out from the heart and spread to the other parts of the animal; and, these very structures being of such and such kinds and so many in number, (to observe) that this one transmits sensation or movement or both, that one some other thing, and thus to reach the point where one understands which powers in the body have the heart as their source”¹⁵.

Aristotle, underscoring the difference between the dialectical and apodictic methods (particularly as an alternative to the Platonic views of the dialectic as the highest of the sciences), did not draw neat borders between them, as it might seem based on some isolated statements of his, since the apodictic method, in effect, derives its first principles from the dialectical. Dialectical inference (the main instrument of the dialectic) is build from widely accepted opinions and in this way differs from both apodictic deductions, which are founded on true and primary premises, and from heuristic ones, “which appear to be widely accepted but are not really so”¹⁶. In building dialectical conclusions, Aristotle recommends using four “tools”: “(1) the provision of propositions, (2) the ability to distinguish in how many senses a particular expression is used, (3) the discovery of differences and (4) the investigation of similarities”¹⁷. Galen develops Aristotle’s views and gives his own account: “I called the first kind of them scientific and demonstrative, the second useful for training and, as Aristotle would say, dialectical, the third persuasive and rhetorical, and the fourth sophistic; and I showed that of the premises based on the properties and attributes of the heart,

¹⁵ *Galen*. On the Doctrines of Hippocrates and Plato, II, 3.3 – 3.7.

¹⁶ *Aristotle*. *Topica*, I, 1, 100b 20.

¹⁷ *Ibid.*, I, 13, 105a 20-25.

those that are pertinent to the very matter under investigation belong to the class of scientific premises, and all the rest are dialectical, that (premises) taken from external witnesses are rhetorical, and those that fraudulently exploit certain homonyms or forms of expression are sophistical”¹⁸.

The dialectical method is entirely defined by its goal, which Aristotle sees as developing a view that takes all opinions into consideration (i.e. which is able to sift out some and refine others). At the same time, the formulation of stringent requirements for demonstration proposed by Aristotle was hugely significant for the subsequent development of Greek science, including medicine. Galen considered himself to be, on the one hand, a successor to Hippocrates’ applied medicine, and on the other, a follower of the method of inquiry whose foundations were laid in the works of Aristotle: “I say that the best accounts of scientific demonstration were written by the old philosophers, Theophrastus and Aristotle in their *Second Analytics*”¹⁹.

A crucial element of Aristotle’s philosophy was his theory of motion: it influenced the development of medical theory and practice, the formation of which was fueled by his studies in the realm of zoology and comparative anatomy. He speaks of several kinds of motion — qualitative changes, increasing and decreasing, genesis and destruction, and locomotion, through which medical events can be described. In Aristotle’s arguments on the motion of living things we also find elements of his method, at the basis of which lies knowledge of primary causes: “That which is the primary mover of an animal must be located at a certain starting point. We have already noted that a joint is the beginning of one part [of a limb] and the end of another. Therefore nature sometimes uses it as one thing, and at other times as two. When motion begins from it, one of its furthest points must remain motionless, and the other must move. We have already explained that the mover must rest on something stationary. The furthest point of the forearm moves, but it is not the cause of the motion, while in the elbow joint the part that is situated in the moving whole moves; nonetheless, something must remain stationary. It is this we had in mind when we said that a single point may actually become two. So if the forearm was a living being, then somewhere near that point we would have positioned that starting point that is moved by the soul”²⁰. In the course of his reasoning on the particularities of the motion of living beings, Aristotle follows the logic of rigorous demonstration: “The motion [of a living being] may be likened to the motion of mechanical toys (τὰ αὐτόματα), which is caused by the small movements of previously unfettered and colliding strings”²¹. The content of these con-

¹⁸ *Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, II, 8.2.

¹⁹ *Ibid.*, II, 2.4.

²⁰ *Afonasin E. Aristotel’ o dvizhenii zhivotnykh*. P. 749.

²¹ *Ibid.*, 747.

cepts can only be laid bare in an empirical way: for example, the sum total of phenomena in general pathology can only be made sense of by considering the multivariance built into the body's capabilities and systematically synthesizing the numerous empirical phenomena that reveal this multivariance.

Aristotle's reasoning on the theory of motion, as well as his opinion on the relation between sensory perception and demonstration in the development of scientific knowledge, enable us to better understand Galen's approach to defining method in medicine. The Stagirite believes that it is impossible without sensory perception: "If any sense-faculty has been lost, some knowledge must be irrevocably lost with it; since we learn either by induction or by demonstration. Now demonstration proceeds from universals and induction from particulars; but it is impossible to gain a view of universals except through induction (since even what we call abstractions can only be grasped by induction, because, although they cannot exist in separation, some of them inhere in each class of objects, in so far as each class has a determinate nature); and we cannot employ induction if we lack sense-perception, because it is sense-perception that apprehends particulars. It is impossible to gain scientific knowledge of them..."²². Aristotle's *analytics* establishes the principles and forms of demonstration used in the natural sciences, which appear as apodictic knowledge. With the development of medical knowledge, anatomical dissections as a manner of verification became the foundation for ancient doctors' reasoning in debates with opponents who drew on every possible method of conjectural speculation accompanied by arbitrary arrays of rhetorical devices (for example, disputes between members of the school of rationalist doctors and the school of empiricist doctors). Use of the method of apodictic demonstration in research practice, along with the dialectical method of demonstration, was most clearly demonstrated by Galen, creator of the first comprehensive theoretical and practical system.

ARISTOTLE'S CONTRIBUTION TO THE FORMATION OF THE TELEOLOGICAL DOCTRINE IN ANCIENT RATIONAL MEDICINE

Aristotle's greatness lies in the fact that he saw the logic of the similarity in living beings' anatomical structure and through the zoological taxonomy he created, the first in history, he proved its utility for medicine through a mass of empirical material. It is no coincidence that many leading historians of medicine gladly use the concept of an "experiment" in regard to the works of Aristotle, Herophilus, and Galen²³. Indeed, their works had a goal-oriented nature; in them,

²² *Aristotle*. *Posterior Analytics*, I, 81a 40 – 81b 5.

²³ For more information, see: *Longrigg J.* Greek Rational Medicine. *Von Staden H.* Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria.

theory and practice were closely linked. In his work *On Sense and Sensible Objects*, Aristotle notes: "It is further the duty of the natural philosopher to study the first principles of disease and health; for neither health nor disease can be properties of things deprived of life. Hence one may say that most natural philosophers, and those physicians who take a scientific interest in their art, have this in common: the former end by studying medicine, and the latter base their medical theories on the principles of natural science"²⁴.

Following Empedocles and Plato, Aristotle recognized four primary elements. Like Plato, Aristotle did not conceive of earth, air, fire, and water as elements of chaos or divine beings. The four primary elements in Aristotle's physics are merely building materials, certain elemental substances that form the material world and can mutate and flow into each other. However, antagonism toward the geometric logic used by Plato to describe the essence of interaction between the primary elements left Aristotle with the task of providing an alternative but no less universal explanation of this process. A consequence of this was the deepening of his criticism toward Empedocles' ideas of the primary elements as eternal and unchangeable essences. In his later works, Aristotle decidedly asserts the eternity of the universe's existence. Based on the impossibility of the infinite's existence, the proposition of reverse genesis and the transformation of elements seems logical to him. In Aristotle's system, these processes are assured by a constant motion that constitutes the "natural course of things", which takes shape under the influence of the divine Prime Mover. The problem lies in the fact that this process can naturally lead to a complete separation between simple and eternal bodies and to matter attaining a state of eternal rest. Having the experience of constantly observing the phenomena of life in nature, Aristotle understood perfectly that such a conclusion was impossible, and (which might seem paradoxical), by removing Plato's idea of the creation of the world from his system, he came to an even more emphatic justification of the teleological principle.

Aristotle considered it necessary when explaining a homogeneous group of phenomena to resort to a specific methodology. His idea was that the principles of things of sense-perception doubtless should be perceptual, of eternal things — eternal, of ephemeral things — ephemeral, and in general should belong to the same genus as the things subject to them. It is possible that the substantial difference in Aristotle's approach to the issue of primary elements in his treatises on physics and on biology is related precisely to this. In the works *On Coming-to-Be and Passing Away* and the *Physics*, he proposes a general solution to the problem of origin and becoming. Every single object in the natural world is a totality, which at any moment in time consists of certain substrates. When we observe a change in the condition of tangible objects, this happens in the context

²⁴ Aristotle. *On the Soul*. Parva Naturalia. On Breath. P. 215–217.

of the substrate's formal preservation but acquisition of a new form. Aristotle states that everything which appears and disappears is made up of elements. In his opinion, one can, through the example of observed physical bodies, become convinced that they consist of primary elements (substances) and certain opposites. Elements can turn into other elements (for example, "fire" into "air"), whereas opposites are not able to do so. Hence it is necessary to determine the relationship between an element and its corresponding opposites: what kinds of opposites make up the body of a man, and how many of them are there? As soon as this relationship is defined, it will become clear how the first principles ought to be defined. Aristotle identifies the following opposites in regard to touch: hot and cold, dry and wet, heavy and light, hard and soft, tough and fragile, rough and smooth, and coarse and fine.

Aristotle then begins to eliminate concepts that do not meet the objective requirements of analysis, rejecting "heavy" and "light", for example, as not having the ability to act or have an effect — elements, after all, must be mutually active and passive in order to intermingle and flow into one another. Ultimately, he posits the opposite pairs "hot", "cold", "wet", and "dry". From there it becomes possible to propose combinations of opposites so as to characterize the properties of elements: earth is cold and dry; fire is hot and dry; air is hot and wet; water is cold and wet.

Every element, however, has one dominant quality: fire is hot, air is wet, water is cold, and earth is dry. It is not difficult to see that Aristotle's logic leads him to postulate those same pairs of opposites that will later claim an important place in Galen's system. In Aristotle's opinion, the genesis of one of the opposites leads to the other's destruction. From this arises the possibility that the main qualities of an element are suppressed by its opposite during the transition from one element to another. The concept of "suppression" of that which "opposes" in the course of a disease's development is essential to Galen's clinical semiotics. He says that if the heat of the heart rises too high, anger and mad insolence will follow. Such people have the most hair on their chests and in that part of the hypochondrium closest to the chest. In most cases, the entire body grows hot due to the hot heart, except in those instances when the liver strongly opposes it... The same applies to the heat of the entire body. Dryness of the heart leads to a muffled pulse and an ire not easily ignited, but wild and difficult to stop, and typically also to an excessive dryness of the entire body, if this is not opposed by the liver. The signs of a wet heart are a soft pulse and a personality easy to anger but easily appeased, and the entire body will be too wet unless this is countered by the liver.

Aristotle illustrates this through the example of the transformation of fire into air, when dryness is suppressed by wetness; air into water, when heat is suppressed by cold; and water into earth, when wetness is suppressed by dryness. Finally, fire appears when the cold of the earth heats up (volcanic activity is a vivid example of

this). James Longrigg cleverly observes the similarity between the roles that opposites play in some texts of the *Hippocratic Corpus* and in the ideas of a correlation between opposites with those same elements in Aristotle. Indeed, in this one can see yet more evidence of the cross-pollination of medicine and philosophy. We have before us a cohesive blueprint of the metamorphosis of elements, which takes into consideration the requirements of the general theory of genesis and change and brings opposites and elements into harmony.

In his biological treatises, the Stagirite widely employs another approach, which resembles the methodology used consistently by Philistion and Plato. The physiology of warm-blooded animals is explained through the concept of an “inner fire”, which respiratory function is intended to cool; this does not correspond in the slightest to the previously cited description of “air” as the element that is hot and wet. Aristotle directly calls inhaled air cold and exhaled air warm, since the latter came into contact with the inner fire. This is a clear contradiction with his own theory of physics. In our opinion, it is explained by Aristotle’s utterly realistic view on the subject of inquiry: he has good medical training, he is an absolute empiricist, and he trusts observation.

G.E.R. Lloyd, in our opinion, correctly points to Aristotle’s studies in the field of zoology and comparative anatomy as foundational to the formation of his methodology. Precisely this explains the admission of the paradox that we mentioned: excluding some key elements of Plato’s system, he comes in another way to an understanding of the teleological principle’s primacy in his medical and biological theory. Accordingly, the idea of matter’s motion becomes fundamental to Aristotle’s explanation of the teleological principle.

Following Galen, we turn attention to Aristotle’s “mistake”: placing the “source of all nerves” in the heart. One will recall that Aristotle, following Empedocles, believed that rational control of the body’s voluntary functions was located not in the brain, but in the heart. Even at that time, if you consider the accumulated experience with anatomical dissections, it was clear that there was an anatomical substratum — nerves through which the center of intellectual activity controls the parts of the body. Since the time of Alcmaeon, there was known to be a connection between the sensory centers and the brain effected through certain anatomical formations. Considering the considerable track record of anatomical dissections accrued in the Lyceum, Aristotle’s stubbornness in this question may be deemed difficult to explain; however, it becomes clear through a comprehensive analysis of this view’s historical fate. The most important source that allows us to grapple with this question is Galen’s treatise *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, which has been insufficiently studied in Russian historiography.

In it, the role of Galen’s opponents is filled by doctors and philosophers who hold the view of Stoic philosophy and share the Aristotelian notion that locates the intelligent, governing source of the soul in the heart. In Galen’s opinion, the Stoics’

repudiation of the “passionate” and “lustful” elements of the human soul leads to an erroneous monism and ultimately an ontological division between body and soul. Galen closely studies its location and argues fiercely with the scholars who, following Aristotle, hold that the “intelligent”, “governing” part of the soul is in the heart. By all appearances, Galen’s main intellectual adversary is the stoic Chrysippus of Soli, whose treatise *On the Soul* (which has not survived to the present day) the great Roman doctor analyzes in detail, refuting the ideas it contains of the heart as the source of movement. Galen points to the purely speculative character of Aristotle and the Stoics’ ideas, attributing this to their “anatomical ignorance”. He proves that the center of motor energy is located in the brain and that this energy is transmitted to the entire body through the spinal cord and nerves.

For Galen as a doctor, the question of the seat of the intelligent part of the soul is top-priority not so much with respect to the manifestation of its essence as with respect to understanding the source of movement and the voluntary actions of the human body. Anatomical dissection with the aim of accumulating empirically verifiable knowledge is, in Galen’s opinion, the only trustworthy method of studying the structure of the body. Applying this method enables him to openly criticize the opinion of his opponents, who believed that the arteries turn into nerves and that this provides grounds to view the heart as the source of a “higher pneuma” that disperses along the nerves. Galen calls such an approach “empty theory”: “There is therefore no need to hunt for arteries from which we first generate nerves theoretically and then move our fingers or any other part of the arm”²⁵.

Indeed, one can only make sense of the entire constellation of phenomena in general pathology through an understanding of the multivariance built into the body’s capabilities and by systematically synthesizing the abundance of empirical phenomena that reveal this multivariance. Furthermore, we must clearly relate the possibility of explaining empirical observations with a conceptual framework. Is the possibility of qualitative changes to the human body apparent from medical practice? Certainly, and it is seen in the widest variety of groups of phenomena. We will analyze it through the example of respiratory function in its entirety. The first purpose of breathing is to cool the inner fire. It is this which occurs in the body when, on the one hand, the inner fire is necessary for digestion and nourishing the flesh, and on the other hand, it is accompanied by the qualitative change of a transition from the primary element fire to the primary element air. Disruption of respiratory function gives rise to a disruption in the blood’s nutritional function, which in turn leads to decay of the flesh. At an advanced stage, this chain of disruptions is observed by the doctor in the contrast between, for example, a healthy lower limb and a leg stricken by gangrene. It is plain to see that the qualitative change in the flesh is the result of a chain of inter-

²⁵ Galen. *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, I, 7.23.

related disruptions in the body's functions. An important point in this picture we have offered of the progression of pathological processes is the fact that they all take place against the backdrop of changes in another form of motion: locomotion. As a rule, Aristotelian "locomotion" is described by historians of science in the categories of mechanics, such as the motion of objects in space. But no less important is the occurrence of this kind of motion in processes invisible to the eye but understood via the theory of primary elements and in the context of physiological processes that run their course in the human body. The movement of nutrients through the blood and the nature of their absorption by the tissues is explained in the Aristotelian system through the sum total of kinds of motion. These kinds of motion, such as growth and shrinking, genesis and perishing, clearly take place in the process of embryogenesis and the growth and death of the human body. It is in this way that motion in ancient medical practice is understood as a relation.

Aristotle associates the four kinds of motion with the primary categories in the following way: genesis and perishing in relation to substance; growth and shrinkage in relation to quantity; locomotion in relation to place; and changes in quality in relation to quality. The question emerges of a correlation between these kinds of motion and the possibility of establishing a hierarchy of kinds of motion in the account of processes that take place in biological systems: "For growth cannot take place without change of qualities preceding it, for though that which grows may be said in one sense to increase by addition of its like, in another sense it grows by addition of its unlike; for there is a contrast of unlikeness between the food and the fed, and every accession is caused by the unlike becoming like, which passage from unlikeness to likeness constitutes change of quality. But if there is change of quality there must be something that causes the change and makes, for instance, what was susceptible of being heated actually hot. And for this to come about the moving cause obviously cannot remain just as it was, but must approach or recede from that which it modifies; and that can only happen by local movement"²⁶.

Renowned historian of ancient philosophy Piama Gaidenko points out that Aristotle establishes "a certain hierarchy between them, declaring locomotion the first motion". With a subtle sense for Aristotle's internal logic, she offers as an illustration of this thesis the example of consuming food: "In this way, qualitative and quantitative changes already assume locomotion as their obligatory condition; thus, for instance, food must be moved to the being that eats it, and in this way it changes in both quantity and quality. Locomotion, accordingly, appears as a kind of motion that mediates all the other kinds of motion". Setting as our task the study of Aristotle's system in the context of

²⁶ *Aristotle. Physics, VIII, 7, 260a 25 – 260b 5.*

the history of medicine, we will turn our attention to a certain difficulty of distinguishing the primacy of a given kind of motion in the analysis of metabolic processes. At first glance, it might seem that qualitative changes are of greater significance in describing physiological processes; however, in our opinion, it is necessary to agree with Gaidenko's interpretation. Indeed, changes of quality — from the pulverizing of food in the oral cavity and its processing in the stomach and liver, to the mutual conversion of primary elements in the process of tissue metabolism — are impossible without the movement of corresponding substances within the body.

THE INFLUENCE OF ARISTOTLE'S IDEAS ON GALEN'S METHOD OF INQUIRY

We have drawn attention more than once to continuity between the ideas of Hippocrates, Plato, Aristotle, and Galen's research practice, which supports the thought that "all teaching and learning that involves the use of reason proceeds from pre-existent knowledge"²⁷. Building on the medical traditions of Hippocrates (the doctrine of the individual approach to selecting tactics for diagnosing and treating the patient, attention to external pathogenic factors, etc.), Galen created a doctrine of general pathology that explains the principles and mechanisms of the development of diseases through the lens of the teleological approach, and he put in place the essential methodological foundations for this doctrine. The general idea that Galen developed of a "physics" of the human body and principles of general pathology is based on an understanding of the human body as a proportional combination of the components of three tetrads — the primary elements, fluids, and substances. Galen pays attention to the importance of a medical taxonomy's cohesiveness: from a notion of the kinds of diseases and the causes of their emergence follows their classification and the interpretation of individual symptoms, i.e. the external manifestations of a disease.

The foundations of Galen's general pathology is laid out in detail in his three treatises *On the Differentiae of Diseases*, *On the Causes of Diseases*, and *On the Differentiae of Symptoms*²⁸. They reflect the well-rounded and practical character of his analysis, his aspiration to create a universal system based on a critical understanding of the evidence from doctors' practical observations. His ultimate goal was the creation of a cohesive conception of general pathology that would be understandable to practicing doctors. In this he clearly follows Aristotle, claiming that "we only have knowledge of a thing when we know its

²⁷ Aristotle. *Posterior Analytics*, I, 1, 71a 1-2.

²⁸ For more information, see *Galen*. *Sochineniya*. Vol. 2. P. 578–604, 639–633, 700–727.

cause”²⁹. In methodological terms, the category of cause is closely linked to the process of cognition and to answering the question of human reason’s ability and opportunity to understand and investigate the laws of the material world. For example, in the text *On the Differentiae of Symptoms*, Galen proposes the following classification of the causes of diseases. First, he divides them into the material, useful, objective, instrumental, and those from which movement begins; and secondly (which is of crucial importance) into “healthy” and “causative” diseases. We turn your attention to the evident impact that Aristotle’s ideas on the kinds of motion and the method of demonstration had on Galen’s reasoning. On this basis, he has the opportunity to draw generalizations for medical theory and to articulate the elementary concepts of the theory of disease (the causes, varieties, and symptoms of disease). In addition, we see in Galen’s works the aspiration to differentiate the concepts of the cause of illnesses from their symptoms: “...The specific characteristic of a symptom is this: it is contrary to nature. Hence, [symptoms] exist as well in all differences where there is a change from what accords with nature. They occur, then, when there is a destruction of shapes, colours, magnitudes, functions and affections that accord with nature. And this is the most specific definition of it—a change of what accords with nature”³⁰. For Galen, the concept of “cause” signifies an aggregate of external influences (“healthy” or “diseased”), and the effect — depending on their trend — on the commensurate condition of the human body’s internal environment. It is this that the classification of causes proposed in the treatise *On the Differentiae of Symptoms* reflects.

Galen offers an interesting definition of the concept of “disease”: “A disease is a condition of a body primarily impeding function”³¹. He subdivides them into simple and combined: the first afflict the so-called simple parts of the body, the latter — the combined parts, which can also be called organs. Accordingly, the first level of classification is that of the causes that give rise to diseases in simple parts of the body, and the second — of causes of ailments in the organs. It is not difficult to see that the types of diseases correspond to the classification of their causes: the factors that determine the development of diseases in combined parts of the body can be understood by clarifying the causes of the diseases of simple parts. In Galen’s texts, any theoretical premise that illustrates his ideas on general pathology is immediately subjected to critical analysis with the help of real-world examples from clinical experience or everyday situations that are intelligible to all. It is in this way that the main cause of the development of diseases is analyzed — a bad mix of substances that results in a severe fever: “Next

²⁹ Aristotle. *Posterior Analytics*, I, 2, 71b 30.

³⁰ Galen. *On Diseases and Symptoms*. P. 187.

³¹ *Ibid.*, 186.

should be to go through the causes of each of these [diseases], starting from the simple and so-called *homoimeric* parts of the animal, then passing in turn to the combined and organic”³².

Galen used the dialectical method, but he thought that propositions based on likelihood were dangerous in medicine; after all, in his opinion only scientific premises refer to the essence of that which is studied. For Galen, just as for Aristotle, the laws of thought — in the long run an instrument for the development of science — are hammered out through logic. For Galen, the dialectical method is demonstration that proceeds only from likely, generally accepted premises: “All others are external. Some are used by the dialectician for practice, for refuting sophists, for testing a young man’s pregnancy, playing the midwife, leading him to some discovery, and raising questions in his mind; all of these, if you wish, you may call dialectical, gymnastic, and topical, for I am not concerned about the names; but try to distinguish them from scientific premises”³³.

Demonstration for Galen is not just a game of words lined up in the formally correct logical order, but the opportunity to establish a necessary connection between concept and reality. In his clinical practice, Galen draws on Aristotle’s categorical syllogism. To attain the truth, formal logical correctness alone is not enough; true premises are required. The natural, visible thing is conditional, changeable, and finite; it is impossible to ascertain the truth on the basis of an individual thing. For methods of obtaining knowledge in medicine, this is of essential importance: on the grounds of an individual symptom, even one that is clearly manifested, it is not possible to determine the cause of a disease. A single observation is not enough to create a characterization of its nosological form and to systematically make sense of evidence from clinical practice. Having said that, in the texts available to domestic historians of medicine, Galen uses the Aristotelian dialectic as something “in the middle” between an ordinary debate and a philosophical inquiry. In polemics, dialectical methods are useful because, as Aristotle says, the dialectician is experienced in a realm where others act haphazardly: he tries to defend his own views, influence others’ opinions, or expose his interlocutor’s ignorance. For this to be the case, the dialectic must assume the presence of a certain general ability to hold an argument. We see that the treatise *On the Doctrines of Hippocrates and Plato* is replete with Galen’s polemic against the Stoics, in which the great Roman doctor demonstrates both an exceptional grasp of rhetoric and a brilliant use of rigorous demonstration to justify his position.

The apodictic method manifests in Galen’s research practice in his attention to the use of anatomical dissections and vivisections for the purposes of studying the structure of warm-blooded animal and human bodies. In Russian historiog-

³² Ibid., 159.

³³ Galen. *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, II, 3.10.

raphy, there is an entrenched opinion that Galen's experiments on animals were born of necessity — the great doctor dissected animals because, owing to religious prohibitions, he did not have the opportunity to dissect human corpses. In our view, this proposition is without basis: we would like to underscore the connection Galen's research practice has with Aristotle's principles of comparative anatomy and his methodology for acquiring reliable knowledge. Proceeding from the idea of the unity of living creation, the ability to judge man's physiology on the basis of experiments on animals is entirely reasonable. One must also bear in mind that nowadays, too, experiments on animals precede the clinical launch of given pharmaceuticals or treatment methods. In the broad sense, the apodictic method is a special form of building and carrying out demonstrations, in which certain philosophical principles are accepted as initial premises that must be verified and understood as substantive, and from which particular propositions are then deduced (demonstrated). On the basis of apodeixis, it is possible to obtain specification, clarification, and specific description of something. In this way, through the example of a theory of general pathology — at the basis of which, for Galen, lies the theory of the causation of diseases, a precise classification of their varieties, and a doctrine of symptoms — we arrive at the ability to draw conclusions on his use of the method of rigorous demonstration.

CONCLUSION

In Galen's theoretical and practical system, we discover the importance of Aristotle's ideas for the development of ancient Greek rational medicine in its most concentrated form. Among the most significant elements of Aristotle's doctrine that influenced the formation of Galen's medical research method, the following should be highlighted:

- the theory of argumentation and the formulation of rigorous requirements for demonstration, which formed a methodological framework for the proto-scientific medical experiment;

- the theory of motion and the related practice of systematic dissections of animals, which influenced the formation of the principles of comparative anatomy.

Aristotle's ideas facilitated the development of the "Hippocrates — Herophilos — Galen" line in the rational medicine of antiquity, at the foundation of which was use of the apodictic method based on the practice of anatomical dissections and the "proto-scientific experiment" as a source for forming reliable medical knowledge. This all enabled Galen to deeply explore the practice of using the apodictic method in the course of medical activity, having created an anatomical and physiological system as well as a cohesive theory of general pathology, and to prove its value for the further development of medicine as a science.

REFERENCES

- Afonasin E.V.* Aristotel' o dvizhenii zhivotnykh [Aristotle on the movement of animals] // ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2016. № 10 (2). P. 733–753. (in Russian)
- Aristotle.* On the Soul. Parva Naturalia. On Breath / Transl. by W. S. Hett. [Loeb Classical Library 288]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Aristotle.* Sochineniya v chetyrekh tomakh [Works in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl', 1978. (in Russian)
- Aristotle.* Sochineniya v chetyrekh tomakh [Works in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl', 1981. (in Russian)
- Balalykin D.A.* Issledovatel'skiy metod Galena [Galen's research method] // Galen. Sochineniya [Galen: Writings]. Vol. 3 / Ed. by D.A. Balalykin. Moscow: Prakticheskaya meditsina, 2016. P. 5–117. (in Russian)
- Balalykin D.A.* Pervaya kniga traktata Galena "O doktrinaх Hippokrata i Platona" [The first book of Galen's treatise "On the Doctrines of Hippocrates and Plato"] // Voprosy Filosofii. 2015. № 8. P. 124–143. (in Russian)
- Balalykin D.A.* O probleme periodizatsii istorii meditsiny [On the problem of periodization in the history of medicine] // History of Medicine. 2016. № 3 (3). P. 245–264. (in Russian)
- Balalykin D.A., Shcheglov A. P., Shok N. P.* Galen: vrach i filosof [Galen: physician and philosopher]. Moscow, 2014. 416 p. (in Russian)
- Debru A.* Galen ob anatomii dushi [Galen's approach to anatomy and the soul] // History of Medicine. 2015. № 2 (2). P. 165–171. (in Russian)
- Debru A.* L'experimentation chez Galien // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II. 1994. № 37 (2). P. 1718–1756.
- Galen.* On Diseases and Symptoms / Ed. and transl. by Ian Johnston. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Galen.* On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Vol. 1 / Transl. by Phillip DeLacy. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.
- Galen.* Sochineniya [Works]. Vol. 1 / Ed. by D.A. Balalykin. Moscow: Vest', 2014. (in Russian)
- Galen.* Sochineniya [Works]. Vol. 2 / Ed. by D.A. Balalykin. Moscow: Prakticheskaya meditsina, 2015. (in Russian)
- Galen.* Sochineniya [Works]. Vol. 3 / Ed. by D.A. Balalykin. Moscow: Prakticheskaya meditsina, 2016. (in Russian)
- Hempel G.G., Oppenheim P.* Studies in the Logic of Explanation // Philosophy of Science. 1948. № 15. P. 135–175, 350–352.

- Herophilus*. The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, Translation and Essays by H. von Staden. Cambridge University Press, 1989.
- Hippocrates*. Izbrannye knigi [Selected books] / Transl. from Greek by V.I. Rudnev. Moscow: Biomedgiz, 1936. (in Russian)
- Lloyd G.E.R.* Alcmaeon and the Early History of Dissection // *Sudhoffs Archiv*. 1975. № 59. P. 113–147.
- Lloyd G.E.R.* Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Lloyd G.E.R.* Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Longrigg James*. Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. London, 1993.
- Longrigg James*. Herophilus // *Dictionary of Scientific Biography*. Vol. 6 / Ed. by C. Gillespie. New York: Charles Scribblers Sons, 1972. P. 316–319.
- Mueller I.* Greek Mathematics and Greek Logic // *Ancient Logic and Its Modern Interpretations* / Ed. by J. Corcoran. Boston: Dordrecht, 1974. P. 35–70.
- Nutton V.* Medicine in the Greek World, 800–50 BC. // *The Western Medical Tradition, 800 BC to AD 1800* / Ed. by L.I. Conrad, M. Neve, V. Nutton, R. Porter, A. Wear. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 11–38.
- Nutton V.* Roman Medicine, 250 BC to AD 200 // *The Western Medical Tradition, 800 BC to AD 1800* / Ed. by L.I. Conrad, M. Neve, V. Nutton, R. Porter, A. Wear. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 39–70.
- Staden H. von*. Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen // *Psyche and Soma* / Ed. by J. Wright, P. Potter. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 9–116.
- Staden H. von*. Experiment and Experience in Hellenistic Medicine // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 1975. Vol. 22. P. 178–199.

Andrey DAROVSKIKH

THE POWER OF SEMEN

ARISTOTLE

AND SOME GALEN'S FALLACIES

INTRODUCTION

Generation¹ is a process that, allows limiting (at least from one side) the scope of any kind of being, which comes-to-be and passes-away; and makes relevant any plausible philosophical account of that being. The question of how everything comes about, being primarily the issue of cosmology, evolved during the classical period into the attempt to provide a coherent account of the universe. The problem of living beings' generation in ancient physics and biology hinges largely on the attempts to trace the arche, which leads to the notion of semen as the source of a new life. It thus might be stated that to describe the process of a living being's generation in antiquity simply meant to answer the question: what is the nature of the semen?

The focus of the present paper is the problem of the power of semen and the conflict between Galen and Aristotle's understanding of this power within the discourse of ancient philosophy and medicine. By the power here I mean a range of notions that all serve to help to answer questions about the generation of species, heredity, offspring's resemblance to parents etc. To answer the question about the semen's power is thus to clarify the following issues: 1) In which manner is the offspring present in the semen? 2) What is the corporeal origin of the semen? 3) What is the role of parents in supplying the semen²?

The problem of semen had a long tradition in antique thought, and the most fecund period was that period containing the "debates" between Aristotle and Hippocrates. Since then, the Aristotelian model of demarcating functions of male and female in conception, and attributing the term semen only to male was widely accepted and had been dominant for some five centuries. Galen of Pergamon, in second century AD, at the outset of his treatise *Peri Spermatos* inquires: is it ac-

¹ By "generation", I mean the notion of "beginning", widely used in ancient thought, e.g. by Aristotle (γένεσις) or Hippocrates (γονή); so for the purposes of simplification one can replace the word "generation" in this text with the word "genesis".

² *Wilberding* (2008. P. 407) states in his paper that the problem of semen (and, consequently, the formation of the living being) in antiquity can be confined to these three questions.

curate to reckon the power of semen either as two principles (the material and the active) as Hippocrates supposed or only as efficient principle as Aristotle suggested³? Before I start considering this opposition and analyzing Galen's response, it is worth mentioning that though modern terminology allows us to speak about the semen only for male seminal fluid, in antiquity the term "semen" according to some authors (Hippocrates, Galen) could have been correctly applied to both male and female fluids. The discovery of ovum had happened only in the 19th century, before that understanding of conception was an elusive issue for medicine and philosophy. But the period of antiquity gave a deep insight into the comprehension of the nature of semen and conception. The supporting evidence and reasoning used in order to advocate one or another point of view provides fertile ground for philosophical investigation. The present paper is a case study considering the problems of generation and semen via relationship between such concepts as matter, form, movement, change and some others.

AN OVERVIEW OF GALEN'S CRITIQUE

The overall drift of Galen's treatise *On Semen* can be summarized as a critique of Aristotle's concept of semen, followed by establishment of Galen's own doctrine. The conclusion of Galen's doctrine suggests that there are two kinds of semen: male and female; while the power of both semina is defined by material principal and efficient one as well. The reasoning in favor of the existence of the female semen and of return to two-semina theory in the works of Galen is two-fold. It consists of (a) empirical evidence and (b) philosophical argumentation

The philosophical argumentation represents two important issues for my further analysis. One of them is a novel (compare to Aristotle) understanding of physical change; the second issue was less articulated by Galen, but it is of a bigger importance and consequence for marked abruption with Aristotelian tradition — it is an erroneous understanding of four causes discourse in the Aristotelian embryology.

As for the empirical evidence, Galen holds an imperative that something exists only if it is observed, while plausible arguments for the existence of something are of a secondary importance⁴. Such a strategy was a product of a long development process when in the course of the classical period philosophical theories of human nature initially informed medical discussions, and then at a certain point medical empiricism reciprocally provided natural philosophy with new factual background. This superiority of empiricism for understanding of man was justified

³ *Galen* (1992) 65. I.1,1. Galen here deliberately gives a reduced definition of semen presented by Aristotle. Of course, he was aware of formal and final principles as attributes of the semen. I will deal with this issue later on.

⁴ *Galen* (1992) 65. I.1, 2.

by historical development. Admittedly, even philosophers in late antiquity reached out to the help of medical empiricism simply because medical knowledge was much more developed than philosophical in questions of physiology. Owing to Hippocrates, and his divorce with merely philosophical speculations on the question of “*ho ti estin anthropos*” medicine in antiquity started to be considered as *techne* as opposed to *tyche*, where therapy and empiricism played a crucial role, inasmuch as *techne* necessarily requires the achievement of success only due to a certain deliberate procedure. Obviously, there were some objective reasons for such an approach to human nature, i.e. besides the speculative interest, philosophical curiosity, and heuristics, it was pain, diseases and death that actually forced physicians to tackle the problems of human body. The opposition to a purely speculative view of nature triggered the processes, which in the following centuries changed the entire understanding of the problem of man thanks to the authors of the Hippocratic corpus, Diocles of Carystus (375–295 BC), Herophilus (335–280 BC), Erasistratus (304–250 BC) and others. After all, the discovery of ovaries by Herophilus had a great deal of impact on Galen’s theory of female semen.

Galen seeks to define the power of semen through demonstration taken from experiments, and he attacks Aristotle in the following three directions:

1) The Aristotelian approach supposes that the roles of male and female are different and while female reproductive fluid provides matter, the male semen provides no material principle. Owing to the statement about the lack of material contribution from male, one might conclude in this case that the matter of semen is useless and it renders into redundant the presence of the semen in the uterus after copulation. However, Galen relying solely on observations during dissections states that male semen is neither excreted from the uterus after coition, nor remains there and evaporates⁵ as Aristotle supposed⁶. Dissecting just impregnated animals, Galen saw that the uterus appeared to be wrapped tightly around the “foetus” and not inflated as was supposed to have happened in case of evaporation. Thus, material substratum of semen stays within the uterus.

2) Another batch of Galen’s arguments and evidences aims to show that semen as material is more suitable for construction of arteries, veins and nerves but not blood (menstrual blood) as was suggested by Aristotle, therefore, the foetus cannot come from blood only.

3) Aristotle associated male and female with semen and nutriment, respectively. Galen, on the other hand, bearing in mind an example of plants and earth as nutriment suggested that the nutriment is not able to bring any creative modification, but only sustain, it can regenerate but it cannot produce vital organs. Therefore, Galen concludes there must be material contribution from male se-

⁵ Ibid. 69-73.

⁶ GA 737a 7-16.

men, and consequently he addresses the question about the status of female semen. Galen came up with the conclusion that both males and females produce semen which supply material and the formal principle for conception, and therefore the entire mechanism of generation of a living being, the question of heredity, formation of the individual are explained through the equal co-influence of both male and female.

The question at stake here is why did Galen, who had at his disposal rich observational data cast doubts on theory of Aristotle and refute it? I am by no means close to any positivist view on history of medicine, but it is clear that Aristotle's concept of semen and his model of male as an active principle which launches the process of gestation was much closer to modern embryological theory (which says that the sperm is considered to be an active principle which penetrates passively awaiting ovum) than two-semina model of Galen. The modern theory of male contribution of nucleus and contribution of cytoplasmic structure together with nucleus by the egg was foreshadowed by Aristotle in his determination of the roles played by male and female in conception. However, in the second century AD it was supplanted by a more "obsolete" theory of equal contribution of material principles. Why? My provisional answer is — because of a different philosophical reasoning and erroneous understanding of some aspects of Aristotle's embryological model by Galen. In what remains I am going to analyze these two issues in details.

ANCIENT THEORIES OF SEMEN

Aristotle's views on the nature of semen and embryogenesis were motivated by puzzles ancient thought faced around the fourth century BC. These puzzles appeared insurmountable until Aristotle — with his developed philosophical discourse and having tackled such categories as change, entity (ousia), nature (physis), soul — forayed into the problem of seminal faculty and embryology, and produced more suitable solution for the problem of semen. It stands to reason to demonstrate this.

Anthony Preus claims that, "before the time of Aristotle, there was no one generally accepted theory of generation"⁷. There was no coherent theory indeed, but the questions raised are worth considering, because they worked as an impetus for the arrangement of the powers which conditioned the formation of well-established theories. In general, our knowledge about ancient theories of the nature of semen comes from the first book of Aristotle's *Generation of Animals*, where he, in line with his well-known method, criticizes everything previously written in order to build something genuinely new⁸.

⁷ Preus (1977). P. 65.

⁸ A famous collection of pre-Socratic texts issued by H.A. Diels later revised several times and eventually published in 1934–1937 after another revision by W. Kranz is an-

One of the oldest ideas about conception and the development of the body depicts the process through the analogy of the seed sown in the earth; in the secondary literature it usually appears as ‘furrowed field theory’⁹. The earliest can be attributed to Aeschylus (Eumenides) and Euripides (Orestes), who compare the mother to a field where seeds are sown. Anaxagoras seems to have supported this theory as well¹⁰. The extreme version of this view was the theory of preformationism, arguing that the complete body of the foetus is already assembled in the male seed. On the other end of the scale was the concept of parthenogenesis¹¹. The obvious drawback to both theories was the difficulty to explain the resemblance of the offspring to the opposite gender.

Another theory proposed by ancient thinkers, which better explained the nature and source of the semen, suggested that both female and male provide semen, and whole parts of the body are involved in the process of generation. In accordance with this theory, the seed comes from virtually all parts of the body. The best known followers of such theory were Empedocles and Democritus. This view in modern science known as pangenesis, had become a well established concept after it was widely promoted by Hippocrates in his work *On Seed*¹². He introduces the concept as follows:

“The semen comes from all humours, which is in man, and the strongest (τὸ ισχυρότατον) parts are separated from it”¹³, and then adds that “the semen is secreted from the whole body, both from hard and soft parts, and from the humours”¹⁴.

There are several items of note on this passage. This pangenetic theory literally implies that all part of the body participate in the production of semen. The

other source of knowledge of ancient theories of semen. See: H. Diels, W. Kranz (2004). In terms of the secondary sources, earlier theories of the nature of seed and conception were best presented by E. Lesky (1950), and J. Needham (1959). Two short overviews of ancient conception theories were presented also in M. Boylan (1984) 83-112; and in the aforementioned article by Preus.

⁹ See: *Boylan* (1984). P. 85-87.

¹⁰ GA IV.1, 763b 30.

¹¹ Parthenogenesis is a form of asexual reproduction in which growth and development of embryos occur without fertilization. In animals, parthenogenesis means the development of an embryo from an unfertilized egg cell of the female.

¹² Term pangenesis was at first offered by Ch. Darwin in the concluding chapter of his book *The Variation of Animals and Plants under Domestication* as a hypothetical mechanism for heredity. The pangenesis theory implies that the whole of parental organisms participate in heredity. He posited that atomic sized gemmules formed by cells would diffuse and aggregate in the reproductive organs.

¹³ References to the original Greek text are made to the following edition: *Hippocrate* (1970).

¹⁴ *Hippocrates* (1970) J3.1.

reason for such presupposition is a desire to explain the inheritance of acquired characteristics: the similar in elemental structure must come from similar. A would-be argument of a proponent of this view might look as follows: the hair come from hair and nails from nails, thus semen in order to generate is supposed to be everything at once: nails, vessels, arteries, bones; they are small and invisible, but they grow during gestation and become bigger¹⁵.

Of course, the lack of observational data required certain theoretical inference and it is this scientific intuition that eventually advances knowledge in its historical evolution, but at this point, the proposed account suffers from a sometimes too incoherent character, and displays practical and methodological weakness. There are mostly two objections: 1) how do two complete organisms (one in each semen) become a single one after the mixture; 2) how do particles of the soft and hard parts of the body come together in liquid semen.

In an attempt to answer the first question, Democritus and Empedocles proposed that the bodies existing in the semina are torn asunder in order to mix halves in conception. The long-term consequences of this view are quite obvious; one is the difficulty to form the gender of the future foetus; another obstacle is that if two bodies were torn asunder in order to make one, there would be extra unused parts, which either should be of use for something or will be wasted. The waste of parts is something that goes against the general ancient understanding of nature and was not accepted¹⁶. The second question implies another difficulty: assuming that the semen comes from tissues and bones its transfer should be corpuscular, but if, on the contrary, the semen comes from humours, it means that it is formed in a liquid milieu. According to Hippocrates semen is matter and it transmits the information from parents to offspring by this matter. Bearing in mind three common embryological questions mentioned in the introduction to this paper, Hippocratic responses to them would state that: 1) the offspring is present in the semen in material way; 2) all parts of the parent's body are the source of the semen; 3) parents equally contribute to generation.

The point of equal material contribution raises relevant questions about mechanisms of heredity, resemblance to one of the parents and the choice of gender. The possible answers articulated by the authors of the Hippocratic corpus, Democritus, Empedocles and others, — suggesting the all these features of the individual are formed either due to the semen's location on the left / right side in testicles, or during gestation by the foetus' location on the left / right side in the womb, or influence of cold and heat — are inconsistent and controversial

¹⁵ For a similar argument see: *Diels, Kranz* (2004) 59 B10.

¹⁶ Some witnesses say that during his stay in Alexandria (where there was no prohibition for the dissection of corpses) Galen in order to prove or disapprove this point dissected wombs in his search of wasted parts of the body.

by themselves. Moreover, I argue that all theories covered by the term pangenesis are preformationist in their character. In order to be coherent, anyone postulating that the semen comes from all parts of the body should agree that this pre-supposition implies the idea that all parts are assembled in a shape of that body and that allows the further growth but no change, nor modification. The assertion that the parts are present in the body in a sort of potential form and then unfold gradually puts that theory in a different category.

ARISTOTLE

The person who boldly challenged the antinomy was Aristotle. Admittedly, he changed the course of scientific and medical thinking on the question of the nature of semen for at least five centuries. The major advantage that bolsters Aristotelian theory was the combination of scientific inference and observational data.

Within the broader critique of Hippocratic embryology and ancient pangenetic theory, which assumes that each part involved in the creation of semen comes from its perspective particular organ and contains the nature of that organ or its part¹⁷, there is one objection by Aristotle that Preus (1977, 77) concisely summarizes as follows: “it goes too far and not far enough”. On one hand, the argument of Hippocrates asserts that the wide variety of materials must be present in the semen, and in this sense Hippocrates goes very far; on the other hand, however, he does not really explain how these “parts” are present in the material, or in other words, “it does not go far enough in asserting the degree to which a nature may be present in a particular material”¹⁸. To be more specific: a body, when subdivided, consists of heterogeneous parts. For example: a head, limbs, a heart, a liver etc. are heterogeneous parts of the body; however, the further division of those parts produces certain parts, which remain the same even after the subdivision — homogenous parts (*ta homoiomere*). The next stage of this subdivision is the four elements (earth, water, fire, air) or humours (blood, phlegm, yellow and black bile). Hippocrates does not go far enough in explaining how a range of homogenous parts, impressive in its diversity can fit into the nature of liquid semen. While, according to pangenetic theories resemblance of un-like parts (of parents and offspring) is caused by use of the same like parts (homogenous), Aristotle in his dialectical refutation in the first book of *The Generation of Animals* proposed another explanation: the offspring’s resemblance to parents is

¹⁷ Regardless of the Hippocratic proponents, several Aristotelian objections always remain the same. If all parts of the body are scattered about in the semen how do they remain alive? If they are connected, there should be a tiny animal, which is, according to Aristotle, absurd. Even if we assume that this is true, Aristotle asks why the female does not produce female children on her own. See: *Aristotle*. GA 722b 5-10.

¹⁸ *Ibid*.

not so much of a material character but of a formal one. Simply speaking, it is the resemblance in the disposition of like-parts, that really makes the son's appearance similar to the father; usage of the same like-parts does not really make any similarity between parents and offspring. Aristotle says:

And yet without this [assemblage] (ταύ της [τῆς συνθέσεως]) the parts would not have the resemblance (ὅμοια); so if there is something which sets to work later on to bring this assemblage about, then surely this something (τοῦτο), and not the drawing of the semen from the whole of the body will be the cause of resemblance¹⁹.

The use of the same skin and muscles does not necessarily make the face of Socrates similar to his father's face but it puts certain limits on what the face may look like. For example, it cannot look like a face of horse, because human face skin is hairless (to a known extent of course), it cannot look like a face of man with dark skin, because the skin of Socrates' father (presumable) was more pale, but what really makes the similarity of faces between Socrates and his father more justifiable is the assemblage of the skin in a certain inherited form; which is the disposition of muscles, tendons etc. This assemblage is not a material thing in effect because the disposition or the order of like-parts does not require a material factor. To be more precise, disposition of things requires some material for the things itself but not for their disposition. This disposition might be defined as a power, the power to arrange these like-parts. The power which carries this information requires limited material support, that is why Aristotle asks why one part of the living being cannot provide this power, the power to develop the simple substrate into a complete new individual. Such a substrate for Aristotle is blood, which as soon as concocted into semen possesses that disposition for arranging like-parts²⁰.

Aristotle is credited for elaborating philosophical aspects of embryology and physiological as well. He considers blood to be the source of both female and male seminal fluids, and the formation of these fluids as a result of a succession in digestive processes. To be transformed into blood, digestive material (food) must pass three stages of digestion (πέψις): first in the stomach, second in the liver and finally in the heart. During the process of the third pepsis, food is transformed into blood in the heart. After that, blood goes into the brain, and upon cooling it is directed around the body circulating for various functions and

¹⁹ ...ἀλλὰ μὴν ἄνευ γε ταύτης [τῆς συνθέσεως] οὐκ ἄνεϊη ὅμοια. ταύτην δ' εἴτι δημιουργεῖ ὕστερον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ τῆς ὁμοιότητος αἴτιον ἀλλ' οὐτὸ ἀπελθεῖν ἀπὸ παντός. GA 722a 35-b3. All translations of GA are adapted from *Aristotle* (1943).

²⁰ Semen is "either blood or the analogous substance or something formed out of these", ἢ τοι αἷμα ἂν εἴη ἢ τὸ ἂν ἄλογον ἢ ἐκ τούτωντι. GA 726b 5.

needs. Michael Boylan, in a brief glossary of medical terms used by Aristotle, thoroughly describes the role and importance of the pepsis in Aristotle's understanding of digestive and reproductive systems, and points out two main results of pepsis: nourishment (τροφή) and side-product (περίσσωμα)²¹. The περίσσωμα is the residue which can be either useful or useless. In case of a useful residue it goes to the gonads in order to be transformed into seminal fluids, which is the goal of this secretion²². All of the περίσσωμα is transformed into either the male seed or the female reproductive fluid (καταμήνια). As has been already stated according to Aristotle, only the male gonad is capable to produce the semen, whereas the female one produces καταμήνια, which certainly is involved in the formation of the foetus but has a slightly different function.

I believe that further understanding of the Aristotelian argument depends on a much broader context than just biology. The underlying philosophical concept for differentiation of male and female in terms of seminal faculty is the concept of physical change. The notion of natural change studied in his physical works is integral to the notion of generation in the species/genus sense. The equal status of similar seminal fluids presupposed by the Hippocratic corpus, according to Aristotle, puts certain limitation on what the influence of one seminal fluid upon another is like. If there is A and there is B, which both have equal status in terms of essence, quality, disposition etc., then it is less than obvious how they act upon each other in the mixture, and therefore when we deal with semen the question of heredity becomes acute. The like cannot exert influence on the other like, for it equates to exerting the influence upon itself. The starting premise, Aristotle takes for granted in his view on change is that, at least if only one of the objects is active but another is passive the change can happen. But what happens when one object acts and the second is acted upon? The answer we can find in the treatise *On Generation and Corruption* where Aristotle deals with problem of change. One object may cause the change in the other object if only they are un-like, for, similar objects are always unaffected by similar. At the same time, essentially diverse objects are also deprived of the possibility to act and to be acted upon each other, as for example, a straight cannot act upon a blue. In order an interaction to happen, the objects must be similar in one sense and different in the other, namely: they are supposed to belong to the same genus but to differ in species²³. The straight and the curved can act upon each other, since they differ in characteristics but both belong to the same genus of geometrical objects. By the same token, male and female reproductive fluids according

²¹ Boylan (1984). P. 95.

²² "The semen is a part of a useful residue (χρησίμων ἄρα περιπτώματος). The most useful (χρησιμώτατον) of residues it that which is the last [produced] and from which each from the parts comes about directly." GA 725a 11-13.

²³ GC I, 7, 323b 33-35.

to Aristotle belong to the same genus of fluids, both are produced from the blood, but in order to perform the change (conception) should be demarcated in some way. Given that in relation to the species the genus is a shared ground of matter, therefore the opposite objects capable for change are the object of a similar matter but of a different form. In view of the identity of matter, the passive and exposed to the change is able to take the form of the active. Therefore, the point of any interaction resulting in the change is the formation of the passive according to the form imposed by the active²⁴.

I would eschew any comments on why Aristotle got settled with such a distribution of roles, but he does ascribe the passive role to female and the active role to male, and considers the mixture of seminal fluids as asymmetrical change where male semen is an active principle and female katamenia is a passive principle²⁵. This conception for Aristotle is a paradigm case of idea of change, what is more, generation of a living being is a paradigm case of the general concept of generation where the principle of four causes (efficient, material, formal and final) together with his notion of hylomorphism are two components which are difficult to dispense with in a discussion on such an issue. Conception is a process of coming to be and a type of change, so Aristotle accommodates his view on conception to: a) his discourse of change as influence of an active principle upon a passive; b) his discourse of how a thing comes into being, i.e. due to the causes (an immanent material, form or pattern, source of change, end for the sake of which the thing is)²⁶.

In this sense, I agree with Anthony Preus who says that in conception and embryogenesis “the end [final cause] is continued existence of the species, and the species [an individual] is the form (eidos) present potentially in the matter from the female [material cause], actively [efficient] in the semen from the male [formal cause]”²⁷. To this point Aristotle says:

However what happens, is just one would reasonably expect, since the male provides the form and the source of change (τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως)²⁸, the female provides the body and the matter (τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην), just as in coagulation of milk, the milk is the body, and fig-juice or the curd is that which carries the source for assembling...²⁹.

²⁴ GC I, 7, 324a 10-11.

²⁵ Probably the following papers might be of interest for those who would like to know more about this problem: *Horowitz* (1976), P. 186-213; *Morsink* (1979). P. 83-112.

²⁶ *Aristotle*. *Metaphysics* 1013a 24-32.

²⁷ *Preus* (1977). P. 78.

²⁸ I deliberately translate the word “κίνησις” as a “change” but not a “movement”. See hereafter.

²⁹ GA 729a 9-13.

Importantly, I do not think that Preus thinks that the material cause of the foetus — female reproductive fluid — does really provide any formal cause (“the species [an individual] is the form (eidos) present potentially in the matter”). This simply should be equated with what can be further inferred from Aristotle’s view on physical change. When the fire warms up, it imparts to an object to be warmed the form of heat, which the fire possesses by definition, as a result, owing to the form of heat, that which initially was cold becomes warm, i.e. it switches from one state to the opposite one³⁰. This is rather distant example, but I have included it to show that the cold adopts the form of heat only because it itself possesses that form in potentiality, the active implements in the passive the possibility of acquiring the form. Similarly, the female reproductive fluid, being a passive matter, receives the source of change from the semen, together with the form inherent to the source of this change, but only that type of form which female *katamenia* can potentially accept. The fact that a woman cannot conceive from a horse³¹ is explained in this sense by inability of *katamenia* to adopt the form from horse’s semen. This form is not potentially in the female seminal fluid. On the contrary, a mare can be fertilized not only by a horse but also by a donkey, because the form of donkey is potentially in mare’s menstrual fluid.

The generation of the human being can be presented in this sense as a movement which brings the power of form to the matter, and the union of the form with the matter brings about energy (*energeia*) which is a real living being. This energy is a foetus, driven by a vegetative soul, and the foetus from this point onwards develops epigenetically, forming first essential organs and evolves gradually into mature foetus resembling the species. Again, this epigenetic development is caused by: the vegetative soul, previously formed parts of the body, and environment (female *katamenia*)³².

Summing up this part, Aristotle introduced new understanding of conception aiming to overcome the difficulties leading the pre-Socratics and the authors of the Hippocratic corpus to an impasse. In order to avoid the difficulty of how two batches of matter (which are basically preformed organs) act upon each other; how they form one individual out of two preformed organisms; and how all range of materials which is in the human body can fit into a liquid substratum of semen Aristotle suggested:

- 1) a foetus is developed gradually from simple material source which carries the information about the species and the individual,
- 2) this information is not only matter but primarily some power,
- 3) these acting principles of male and female seminal fluids should be differentiated substantially, female is a passive matter and male is an active principle that

³⁰ Phys. I, 5, 188b 22–24; 7, 191a 12–15.

³¹ Although centaur is quite a phenomenon.

³² Ibid 734a 20.

activates the change and supplies the form of the species (the form that matter is potentially able to take). Owing to the difference in functions Aristotle calls only one of the reproductive fluids as semen and the other as only nutriment.

4) The inheritance of some specific personal traits is due to pneuma which is supplied to the form (male) and matter (female) in reproductive organs³³.

The theoretical basis of such conclusions is the concept of physical change and four causes discourse. Both of these principles were not shared completely by Galen.

GALEN'S CRITIQUE OF ARISTOTLE

In addition to what had been said in the introductory and the first part of the paper, — that the reasons to return to two-semina model, and to restore the importance of matter for male semen in Galen's thought were some observational data and physiological arguments — there are two philosophical reasons which have not been scrutinized in literature so far.

To fill out Galen's theory of semen and embryology, I must say that he clearly sides with epigenetic model of Aristotle and confirms that the semen is produced from the blood after pepsis. There are four periods of epigenesis: 1) a compound semina with prevailing physical features of semen as substratum ; 2) a foetus with some organs such as, heart, brain, liver unshaped but already present in a certain solidity and considerable size 3) the foetus in which these three organs have been formed and some of the others appear 4) a child, with complete physical structure³⁴. Galen is not happy with Aristotelian point that semen does not provide matter, but just form and source of change; because from this logic the conclusion stems that physically everything in the foetus is formed from the katamenia which essentially is blood. As has been mentioned earlier Galen insists that blood, due to its elemental characteristic, is not able to produce three vital organs from which everything begins: arteries, veins and nerves. Essentially they resemble the matter of semen, and have to be produced from the semen³⁵. This insistence on the necessity of something's coming about only from something of a similar type is a starting point of diversity between Galen and Aristotle. For Galen, the similarity between physical characteristics of

³³ I have not considered the phenomenon of pneuma and its role in Aristotle's account because a detailed examination of this would take us too far afield to pursue here. So, it is best to have recourse to what is brief but relevant: the movement of pneuma in mens and semen resemble the movement in the parents and when they meet, one gains mastery and the other is defeated. Hence, the resemblance of the offspring to parents is due to the "pieces" of mastered pneuma.

³⁴ *Galen* (1992) 93-95, I, 9, 2-10.

³⁵ *Ibid* 105, I, 11.

semen such as white, thick and viscous and physical traits of these three organs, which are bloodless, thick, hollowed out and advancing to a great length without breaking, immediately suggests that arteries, veins and nerves can be produced from the matter of semen only³⁶.

Supporting reasoning of this argument is that similarity between a produced and a producing does not stem only from formal disposition, which was one of the innovations of Aristotle, but it happens also due to the use of the same matter. For the sake of experiment Galen accepts Aristotelian model, he concedes that the power of semen, the form/disposition of matter is a source of similarity but, as to the question about resemblance to mother, he, contrary to Aristotle, does not see any other way than to suggest that it is caused by the matter:

Is it the nature of the power that mould the foetus to make the eye and nose and eyebrow and each of the other parts, but the nature of the matter to make the nose aquiline or snubbed?...³⁷.

and then he answers:

...the nose is made by the artisan but the straight nose is produced by the matter³⁸.

Thus, contrary to Aristotle, Galen argues that similarity can also be due to the matter but not only form. In this sense similarity comes from the same parts, dissimilarly comes from different parts. The difference in parts (ἡ δὲ κατὰ τὰ μέρη διαφορά)³⁹ makes someone sub-nosed or hook-nosed. The conclusion about material difference in parts might be justified by the use of the word to morion which bears the meaning of a material substratum. Well, to do justice to it I must admit that the phenomenon of snub-nose is a material object which has a snub form. Yes, form. Then, one would wonder why Galen says that it is due to matter? Unlike Aristotle who stepped on a way of “idealism” arguing that the form is not only a creative principle towards the matter, but also a superior one, Galen committed himself to a more moderate position. This example of matter that causes similarity of form demonstrates that form for Galen is an inherent attribute of matter and cannot act without the matter. For Aristotle, in embryology, the definition of form must counterpredicate with what it defines, although not everything what predicates the phenomenon (matter) is its definition. Galen adds an amendment to the second part. The matter for Galen predicates form and defines it. The matter is a superior source for change, though it acts together with the form.

³⁶ Ibid 83, I, 5, 16-17.

³⁷ Ibid 157, II, 1 52-53.

³⁸ Ibid 159, II, 1 55.

³⁹ Ibid 158, II, 1 56.

Having done these modifications in the concept of seminal fluid, that it is both matter and form, Galen additionally holds that offspring resemble each of the parents by virtue of a cause common to both. This cause, common to both should affect each other somehow and in the mixture generates a foetus. Categorically this syllogism tells that similarity to both is conditioned by the same source shared by both parents. In this way it seems to be logical to say that in order to present a coherent account of conception, the change has to be done in one of the Aristotelian premises:

- a) Semen is only from father,
- b) menstrual fluid is only from mother.

Even the boldest would hesitate to argue that not only female excrete the menstrual fluid. Galen concludes both male and female provide semen. It means the semen, which is as male as female and which is a power and a matter at once.

In this way, *contra* Aristotle, conception for Galen is a physical process which would be less than obvious for Aristotle. Namely, the female and male semina for Galen possess a number of principles, which strike by their equality. They come from the same genus, species, essence, quality. Thus, contrary to Aristotle, for Galen conception is a type of change which occurs between substantially same types of sources. Yes, their form can be different; female sub nose can meet with aquiline nose, but owing to the similarity of the rest of traits is not clear how they will affect each other. For Galen there is no problem in a possibility of A to be influenced and changed by B which is equal to A and considers the mixture of two seminal fluids not as a qualitative change but as quantitative one, where both the male and the female undertake equal roles. Therefore, given the reasoning Galen uses, and a type of physical change that he admits, it remains unclear how he copes with the problems of heredity which become pressing.

Another point of divergence which made Galen to claim the existence of female semen is Galen's treatment of the Aristotelian doctrine of four causes in respect of embryology. There are several places in *Peri Spermatos* where Galen expresses rather interesting interpretations of Aristotle's concepts. Galen points out, that on the one hand Aristotle attributes too much power to the semen (male), and defines its role as an agent which molds the matter and shapes the foetus, then as Galen mentions, a little later Aristotle having forgotten these things fails to notices that he gives to the matter (female) as many power as earlier gave to semen⁴⁰. In other words, on the one hand Aristotle overloads the male semen with functions and leaves the female the role of passive receiver, but on the other hand, according to some other places from the text, it is actually female who does everything. What is the hidden meaning behind this critique of

⁴⁰ Ibid. 155, II, 1, 58.

Aristotle by Galen? The first possible explanation is again the insistence on matter as the only creative principle of generation and formation. Aristotle says that male is an agent but the lack of matter renders the male into an inadequate agent to perform such a change as conception and to provide further growth of the embryo in the course of gestation. I will try to show that Galen here speaks about something different; namely such a view of him is caused by a failure to grasp the point of the Aristotelian teleology.

Accompanied by a search across the works of his successors, the further analysis of the Aristotelian treatises reveals a certain inconsistency in his understanding, and underpins two basic approaches to the application of causalities to embryology. The material contribution of the female is something that has been clearly stated in biological oeuvre of Aristotle. The crucial role attributed to the female seminal fluid should not be underestimated because it contains potentiality, and actuality is directly restricted to the nature of this matter. As opposed to this, the nature of the male semen may seem less clear, even within the short definition in the passage already quoted from GA 729a 9-13⁴¹. The phrase *τὸ τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως* evokes certain confusion, because formal and efficient causes coincide and are present in one place simultaneously. How close they are and what does this proximity mean for us? Efficient cause acts, and formal cause defines how this efficient cause acts.

Things that come to be, come to be either by nature, by art or spontaneously. A human being comes about not accidentally, but due to causes. Biologically speaking, the cause of conception is fertilization of ovum by semen, which triggers epigenetic process of development. In terms of Aristotle, conception is a mixture of active semen and passive *katamenia*. As Devin Henry claims that for ancient people, the self-organization of a foetus was a source of unceasing wonder⁴². One of the questions of this curiosity is why after all we have got a human being? Why does something unpredictable not happen? Why is it that a puppy will not be born to a man and a woman? Why does man (as a parent) predicate a new born man?

The question of predication of one thing of another is a question about causes. It is a question about final cause! For Aristotle the end accompanied by the active agent and passive agent are three canonical invariants of any kind of physical change. If nothing interferes the process of change invariably would reach the only possible outcome. The same with generation, if no external or internal powers interfere, a human being will be generated. I like how Mohan Matthen puts it: "Final causes are not additional influences over and above pow-

⁴¹ "However what happens, is just one would reasonably expect, since the male provides the form and the source of change (*τὸ τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως*), the female provides the body and the matter..." GA 729a 9-13.

⁴² Henry (2005). P. 1-2.

er, but are built right into the specification of powers”⁴³. In Aristotle’s physics every cause is teleologically specified, but they are specified in different degrees.

Let us take recourse to the material cause. As has been said, predication of one thing of another is a question about causes, then as to the matter, the question is why the matter is some definite object. A pile of matter itself, owing to its characteristics can limit the scope of the definition, because if there is a pile of tissues, tendons, bones, etc. the present object is not a tree or a table, because both of them are wooden, and the matter which was at disposal does not allow having a wooden object. At the same time, from the pile of the very same matter (tissues, tendons, bones) it would be difficult to ascertain the essence of the object, since it can be a man or an animal. In the second part of this paper I demonstrated that for Aristotle, the matter can be affected by the form which it is capable to adopt. Therefore, when we try to define the end we deal with form⁴⁴. Consequently, the formal cause is much more teleologically specified than the material one, and even more than efficient.

In my description of coming to be of a living being as a paradigm case of generation I used the words of Preus that the final cause is a continuation of species, and a formal cause is a concrete species⁴⁵. The formal cause bears the source of this continuation of species and a concrete species is a link in the chain of this continuation. Thus, the final cause is coupled with the formal one in the male semen and they both rule over the efficient cause⁴⁶, while all of them are of supreme nature to material cause, for it is much more important what is produced than from what material it is produced.

The gathering of three out of four causes in male semen makes Galen to assert that Aristotle does attribute too much power to the semen (male), as an agent which starts the change in the matter and moulds in accordance with the final (already carried in the semen) form. Then why does Galen accuse Aristotle of limiting the actual authority and responsibility of male semen and of giving to the matter (female) as much power as earlier Aristotle gave to the semen? The key to answering this question is in the embryological model, which Galen uses to describe the Aristotelian view on gestation. The Aristotelian concept of generation resembles, according to Galen, a model of a puppet, where the semen triggers the process that then is able to move on its own.

And yet Aristotle does not permit the menstrual blood to share in the quality from the semen, he always concedes only a beginning of motion, as though to puppets (ὥσπερ τοῖς θάύμασιν), which, while preserving their own structure

⁴³ Matthen (2007). P. 161.

⁴⁴ Physics 1041b 4-9.

⁴⁵ Preus (1977). P. 78.

⁴⁶ On the Parts of Animals 639b 11-13.

from the mere receipt of that sort of beginning are able to continue moving for a very long time⁴⁷.

As I see it, this puppet is an example of some entity that is able to perform mechanical moves sequentially, and which in the course of this further move is devoid of any external object of applied force. The problem of analogy between mechanical puppets and embryological models in antiquity and late antiquity was notably studied by Devin Henry. He points out three main types of puppets which were of use in the classical understanding of self organization during embryogenesis: 1) marionettes (limbs are moved independently by manipulation of strings); 2) mechanical puppets (motion is generated externally by pulling a single cord); 3) self-moving automaton (an external movement triggers the chain of physical gears, which then move)⁴⁸. For example Simplicius adopted the model of a mechanical puppet, obviously Byzantine theologians would vote for the marionettes, but further readings of Aristotle commentators who lived at the same time roughly as Galen did reveals that the self-moving automaton was a widely accepted view on Aristotle's embryology. Alexander of Aphrodisias is one of representatives of such understanding. According to this model of self-moving automaton the development of embryos is a succession of connected movements where the source of the current link of the chain is the change in a preceding link. Once this process was launched but then it moves on its own and initial external power is only a source of movement for the first gears but not for the following. Projection of such model onto embryology means that male semen does not carry the whole information about the species but only initial set of information. Devin Henry advocates this view and as a supporting evidence brought the quotation from Simplicius who in turn quotes Alexander:

But when the initial principle has been implanted in the matter which is receptive of both the principle and the things that are to come into being by its agency and from it, this thing (the principle that was implanted first) produces of itself that which is itself productive of something determinate, while what comes to be from it in turn produces another thing; for each of them is itself both productive of, and capable of setting in motion, the thing which comes after...⁴⁹.

Unlike this model, the analogy of the mechanical puppet does not confine the role of sperm to a starting point but also allows it to account for the motion up to the end of the development of the embryo. Galen, from the outset of his treatise, notes that as to his view Aristotle holds that the semen provides a begin-

⁴⁷ Galen (1992) 83-84, I, 5, 24-25.

⁴⁸ Henry (2005). P. 3-4.

⁴⁹ Alexander ap. Simplicius in Phys. 310, 36 – 311, 19, 29-30. Taken from: Henry (2005). P. 11-12.

ning of motion and does not qualify the semen to form any part of the animal⁵⁰. They are formed by other parts of the body with the support of katamenia and guidance by a vegetative soul. This point that, according to Aristotle, semen ‘has nothing to do’ with further development of the foetus goes all the way down in *Peri Somatos*. This for Galen means that foetus does not come from the semen, but actually from katamenia, which takes the principle of movement from semen. Therefore, Galen concludes that there is a conflict of efficient and final / formal causes in Aristotle: on the one hand Aristotle delegates many tasks to semen due to his treatment of formal and final cause, on the other hand he limits the role of the semen excessively, stating that it is just an impetus and grants too much authority to female reproductive fluid. It is this conflict, I am convinced, which was the second philosophical motivation that forced Galen to return to two-semina model. Aiming to restore the balance Galen states that male semen also possesses matter and doing this he extends the authority (efficiency) of semen throughout the whole period of gestation, at the same time he argues that there is female semen, which also supplies the matter and form, thus he alleviates the load of female, and makes it equally responsible for gestation as male semen.

The irony is that Galen ventured upon his argumentation and critique of Aristotle with partly false partly dubious interpretations of Aristotle. First, to the excessive limitation of the role of male semen, there is a difference in understanding of self-moving automaton between Galen (together with Alexander) and Aristotle himself. On this occasion I again refer to the paper of Henry, who points out that Aristotle does not think that the development from fertilized katamenia up to an adult embryo is a causal sequence. It is not a sum of changes but one continuous change. Based on analysis of GA⁵¹ D. Henry shows that for Aristotle, “the movement of each part owes its existence to the execution of a single developmental programme and not to the agency of each other”⁵². In a word, the semen is an agent, which although being chronologically a distant cause of formed in late periods of gestation organs still is their source and efficient cause.

Second, Galen is reticent on this point, but it seems to me that his understanding of the primacy of the final / formal cause is dubious. The teleological account of Aristotle does imply priority of causes in terms of sense, but not in terms of sequence. For Aristotle, the point of teleology is that the goal is not perceived as a final form in the course of the development, it is not a Platonic Form. Indeed, it is supposed to be reached but temporally it is not of primary character. I suggest that Galen got confused on this sense and took logical priory for temporal one and assumed that semen carries from the very begging the original plan (already imple-

⁵⁰ *Galen* (1992) 65, I, 1.

⁵¹ For example: GA 734a 25-33.

⁵² *Henry* (2005). P. 40.

mented) and at the same time it is only initial movement. So, male is credited with everything but actually provides nothing except a single blow.

CONCLUSIONS

In this paper I tried to demonstrate how critical empiricism and philosophical reasoning intertwine with each other and affected the development of medicine and biology. The period of late antiquity is considered to be the time when, after a prolific period of development of medical empiricism, medical science started to provide natural philosophy with new factual grounding that in turn sparked fecund philosophical discussions. Galen frequently appeals to dissection and anatomical observations as to a legitimate source of knowledge; however, some such discoveries were wrong. It is true that in case of the seminal faculty problem new discoveries led Galen astray, for the moisture discovered in ovaries was wrongly taken for ovum. But I do not think that it was the only source of his confusion.

Despite his preference of empirical demonstration to plausible arguments Galen does support his physiological observations with pertinent philosophical arguments. It is Galen who is credited for reconciliation of philosophy with medicine among the classical physicians. In this paper first, I demonstrated that Galen's understanding of form / matter relationship, and his view on matter which is an underling principle conditioned his understanding of physical change⁵³, what allowed him to speak about conception only as quantitative mixture between equal substrata. Importance of matter and the conviction that equal material contribution of genders is a must in embryogenesis resulted in Galen's assertion that females supply not only semen but also katamenia, which is the source of germ's nutriment in the course of gestation.

Second, Galen's view on teleology and his limited understanding of formal / final — efficient causes and their relationship forced him claim the inadequacy of Aristotle's biology and necessitated Galen to introduce emendations in definitions of seminal faculties of genders and reproductive fluids. The fact that Galen was not alone in supposing that for Aristotle embryogenesis is a causal sequence (I mean that Alexander, his contemporary, was of the same delusions) only supports my reasoning that in was difficult for Galen to dispense with philosophy while making final conclusions about physiology.

REFERENCES

Primary sources

Aristotle (1965) *De generatione animalium* // *Aristotelis de generatione animalium* / Ed. by H. J. Drossaart Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1-204.

⁵³ Galen's view on matter is pretty much stoicized, but this is an issue to be addressed in a separate paper.

- (1943) *Generation of animals*, with an English translation by A.L. Peck. Harvard University Press.
- (1966) *De generatione et corruptione* // Aristote. *De la génération et de la corruption* / Ed. par C. Mugler. Paris: Les Belles Lettres, P. 1-74.
- (1964) *Historia animalium* // Aristote. *Histoire des animaux*. Vol. 13 / Ed. par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.
- (1956) *De partibus animalium* // Aristote. *Les parties des animaux* / Ed. par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.
- (1924) *Metaphysica* // Aristotle's metaphysics / Ed. by W.D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- (2000) *Metaphysics* // Transl. by W.D. Ross. Adelaide: University of Adelaide Library.
- (1950) *Physica* // *Aristotelis physica* // Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Diels, H. and W. Kranz (2004) *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann.
- Galen (1992) *On Semen*, edition, translation and commentary by Phillip de Lacy. Akademie Verlag GmbH, Berlin.
- Hippocrates (1970) *On Semen* // Hippocrate. T. 11: *De la génération; De la nature de l'enfant; Des maladies IV; Du foetus de huit mois* / Ed. par Robert Joly. Paris: Les Belles Lettres.
- Secondary literature*
- Boylan M. (1984) The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory // *Journal of the History of Biology*. № 17, 1. P. 83-112.
- Henry D. (2005) Embryological Models in Ancient Philosophy // *Phronesis*. № 50.1. P. 1-42.
- Horowitz M.C. (1976) Aristotle and Women // *Journal of the History of Biology*. № 19. P. 186-213.
- Lesky E. (1950) *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihre Nachwirkung*. Mainz.
- Matthen M. (2007) The four causes in Aristotle's Embryology // *Apeiron*. № 22. P. 159-179.
- Morsink J. (1979) Was Aristotle's Biology Sexist? // *Journal of the History of Biology*. № 12. P. 83-112.
- Needham J. (1959) *A History of Embryology*. New York.
- Preus A. (1977) Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory // *Journal of the History of Biology*. № 10.1. P. 65-85.
- Wilberding J. (2008) Porphyry and Plotinus on the Seed // *Phronesis*. № 53. P. 406-32.

Д.С. БИРЮКОВ

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКИЕ ЛИНИИ В УЧЕНИИ ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ЕДИНОМ ЧЕЛОВЕКЕ*

В научной литературе активно обсуждаются места из сочинений Григория Нисского, в которых Григорий, как утверждается, развивает «коллективную» теорию универсалий¹. Эта теория, говоря словами, Иоханнеса Цаххубера, предполагает «взгляд, который рассматривает универсалии как совокупность их индивидуализаций» (a view that sees universals as collections of its individual instantiations)². Разные исследователи предлагают различное понимание историко-философского контекста соответствующих мест из Григория. Ниже я предложу свое понимание такового контекста.

Так, в трактате «Об устройении человека», рассуждая о значении слов «И сотворил Бог человека...» из первой главы книги Бытия (Быт. 1: 27) Григорий высказывает предположение, что слово «человек» в этой фразе указывает не на конкретного человека, а на общее³.

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16–18–10202, «История логико-философских идей в византийской философии и богословии».

¹ Cherniss H. The Platonism of Gregory of Nyssa. P. 33; Hübner R.M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. S. 83-87; Balás D. Plenitudo humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa. P. 119-121; Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa. P. 64-70.

² Zachhuber J. Gregory of Nyssa on Universals. P. 75.

³ «Слово, говоря: Сотвори Бог человека, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется “Адамом”, как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека не-конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устройении. Ведь для Бога нельзя полагать ничего неопределенного в сотворенном Им, но для каждого из существ должны быть какие-то предел и мера, отмеряемые премудростию Создавшего. И наподобие того как один человек объемлется количеством по телу и существует количественная мера его ипостаси, которая ограничена поверхностью тела, так и вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего, и

В трактате «К Авлавию. О том, что не три бога» Григорий выражает несколько необычных идей, который связаны, как считают многие исследователи, с коллективным пониманием универсалий.

А именно, защищаясь от обвинения в тритеизме и используя для этого разработанную Каппадокийцами аналогию между ипостасями Троицы и человеческими индивидами, Григорий ведет речь о случае множественного числа в отношении того, что он называет неделимой природой (это соответствует виду вещи), и в связи с этим он противопоставляет, с одной стороны, словоупотребление корректное по смыслу, но не принятое в обиходе языка, и с другой — выражение обиходное, но некорректное по смыслу. А именно, он говорит, что некорректно употреблять слово «человек», указывающее на вид человеческих существ, во множественном числе, хоть и в обиходном языке такое словоупотребление является естественным. Корректными же высказываниями являются такие, где слово «человек» используется в единственном числе. Григорий утверждает, что это связано с тем, что поскольку «человек» указывает на вид, или природу, употребление этого слова во множественном числе предполагает наличие множества природ, что значило бы, что природа человека перестает быть неделимой, что, по Григорию, абсурдно:

Φαμέν τοῖνυν πρῶτον μὲν κατάχρησιν τινα συνηθείας εἶναι τὸ τοὺς μὴ διηρημένους τῇ φύσει κατ' αὐτὸ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα πληθυντικῶς ὀνομάζειν καὶ λέγειν ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι, ὅπερ ὁμοίον ἐστὶ τῷ λέγειν ὅτι πολλαὶ φύσεις ἀνθρώπιναί.

«Есть некое неправильное словоупотребление в том, чтобы неделимых по природе называть во множественном числе одним и тем же именем природы и говорить «многие люди», что будет подобно тому, если сказать: многие человеческие природы»⁴.

этому-то и учит Слово, сказавшее: И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его. Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. А признак этого в том, что равно во всех водружается ум: все имеют силу разума и произволения и все остальное, чем божественная природа отображается в созданном по ней. Точно также и тот человек, что появился при первом устройении мира, и тот, который будет при окончании всего, равно несут на себе божественный образ. Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией — ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающею энергией. Так что вся природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего» (*Greg. Nyss. De orif. hom. XVI, 16–18. С. 71–72*). В статье везде я пользовался греческим текстом сочинений Григория Нисского, подготовленным под общ. ред. В. Йегера.

⁴ *Greg. Nyss. Ad Ablabium 40, 5–9 (Jaeger)*.

Развивая свою мысль, Григорий пример актом окликания человека, который может быть успешным или неуспешным. Он говорит, что если слово, которым пытаются окликнуть конкретного человека, обозначает общую природу, то это окликанье, очевидно, не будет успешным. Произнесение же собственного имени окликаемого человека — имени, которое отличает его от других индивидов — только и может дать результат. Это имеет место потому, что собственное имя указывает на само подлежащее, индивида, тогда как общее название, указывающее на общую природу. В ходе этих эпистемологических рассуждений Григорий допускает и высказывания онтологического характера. Собственное имя, говорит Григорий, выделяет индивида из многих, причастных общей природе, хотя и во всех индивидах — один человек (то есть одна человеческая природа, которая только и может в собственном смысле называться человеком):

«Когда зовем кого-то, именуем его не по природе, чтобы общность имени не произвела ошибки в случае, если каждый слышащий подумает, что зовут его, потому что в данном случае зов делается не собственным названием, но общим именем природы. Напротив, произнося собственное имя, принадлежащее вызываемому (говорю об имени, обозначающем само подлежащее), таким образом, отличаем его от многих, так что, хотя много причастных природе (μετεσχηκότας τῆς φύσεως), положу, например, учеников, апостолов, мучеников, но во всех человек — один (ἐνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον), потому что, как сказано, человек есть название не каждого в отдельности, но общей природы; ибо и Лука и Стефан — человек, но если кто человек, то он не есть уже непременно и Лука и Стефан»⁵.

Далее Григорий детализирует специфику ипостасей и природы на основании категорий счисляемости / делимости и единства. Ипостаси соответствует счисляемость и разделение (διαμερίσιμος), природе — единство. Григорий называет природу неделимой монадой, не способной ни к увеличению, ни к уменьшению (здесь мы видим явный отзвук аристотелевской темы неприменимости к сущности концепта «больше-меньше», которую я обсуждал выше). Это монада — единая, хотя и являемая во множестве (то есть индивидах), она всецелая и неразделяемая теми, кто ей причастует:

«Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение (διαμερίσιμὸν), и по сложении представляется числом; но природа одна, сама с собою единенная (ἡνωμένη) и в точности неделимая единица (ἀδιάτμητος μονάς), не увеличи-

⁵ Там же. 40, 10–23 (Jaeger).

вающаяся при добавлении, не уменьшающаяся при вычитании; но, как есть одна, так, хотя и во множестве (ἐν πλῆθει) является, сущая нераздельною и нераздробляемою (ἄσχιτος καὶ συνεχής), всецелою (ὁλόκληρος) и не соразделяемой (οὐ συνδιακρούμενη) теми, кто причаствует ей (μετέχουσιν αὐτῇς)»⁶.

Затем Григорий приводит пример, который должен проиллюстрировать сказанное. Он говорит, что слова «народ», «войско», «собрание» таковы, что они, будучи поставлены в форме единственного числа, имеют смысл множественности. Подобное рассуждение может быть проведено и относительно слова «человек»: в собственном смысле оно обозначает нечто одно — человеческую природу, хотя то, что относится к человеческой природе, составляет множество (то есть человеческие индивиды). Поэтому, заключает Григорий, лучше использовать понятие природы корректным образом, то есть только в единственном числе, но не во множественном. А если уж не получается использовать его так в обыденном языке, то необходимо проводить такое использование этого понятия в богословии (и не говорить о трех Божественных природах).

«И как словами: народ, толпа, войско, собрание, все называется в единственном числе, хотя в каждом из этих именовании подразумевается множество, так и человеком в точнейшем смысле слова может быть назван собственно один, хотя оказывающихся принадлежащими к этой природе — множество, так что гораздо лучше будет исправить этот наш погрешительный обычай и имя природы не использовать во множественном числе, или же, подчиняясь ему, происходящей оттого погрешности не переносить на Божественный догмат»⁷.

Ближе к концу трактата Григорий возвращается к этой теме. Он опять заявляет о некорректности употребления понятия природы по отношению ко множеству, и обосновывает это утверждение тем, что природа не может ни приращиваться, ни уменьшаться, хотя природа и усматривается во множестве вещей. Счисление же, что предполагает существование в модусе множественности, характерно только для чего-то индивидуализированного, то есть определяемого очертаниями в пространстве, собственным местом и т.п. Не индивидуализированное же — не счисляется, и потому не может быть представлено в модусе множественности. Таково, например, соотношение природы золота (как не счисляемого и неиндивидуализированного) и конкретных золотых монет (как счисляемых и обладающих индивидуальными

⁶ Там же. 40, 24 – 40, 7 (Jaeger).

⁷ Там же. 41, 7–15 (Jaeger).

свойствами). То же относится и к человеческой природе. В ней много отдельных людей, но человек в собственном смысле в этих индивидах — один.

«Имя природы по обычаю погрешительно употребляется при означении множества, потому что ни умаления, ни приращения в истинном смысле не происходит в природе, когда оно усматривается во многих или в немногих. Ибо то одно счисляется, как слагаемое, что представляется в особом очертании; под очертанием же разумеется поверхность тела, его величина, место, различие по виду и цвету. А что усматривается кроме сего, то избегает очертания таковыми признаками; и что не имеет очертания, то не исчисляется, неисчисляемое же не может быть умопредставляемо во множестве; потому что и о золоте, хотя оно разделено на многие разного вида части, говорим, что оно есть одно, и называется одним; монеты и статиры именуем многими, во множестве статиров не находя никакого приумножения в естестве золота: почему и говорится о золоте, что его много, когда рассматривается в большом объеме, или в сосудах, или в монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ, разве кто скажет так, разумея дарики или статиры, в которых значение множества придано не веществу, а частям вещества; ибо в собственном смысле должно говорить, что это не золотые вещества, но золотые вещи. Посему, как золотых статиров много, а золото одно; так в человеческой природе по одиночке взятых людей оказывается много, например Петр, Иаков, Иоанн, но «человек» в них один (εἷς δὲ ἐν τοῖς τοῖς ἄνθρωπος)»⁸.

Историко-философский контекст этих положений сочинения Григория Нисского «К Авлавию» по разному интерпретировался различными исследователями. Ни одна из известных мне интерпретаций не кажется мне удовлетворительной. Так, Иоханнес Цаххубер в своем обширном труде «Human Nature in Gregory of Nyssa»⁹ пытается доказать, что когда Григорий в этом трактате ведет речь о всецелой монаде, это отсылает к пониманию природы в коллективном смысле универсалий, выраженном, согласно Цаххуберу, также в т.н. 38 письме, тогда как упоминаемый Григорием концепт «единого человека», который «в» человеческих индивидах и корректное выражение в языке которого возможно только в единственном числе, как считает Цаххубер, отсылает к концепту универсалии имманентной вещам¹⁰. Понимание универсалий в коллективном смысле, имеющее

⁸ Там же. 53, 6 – 54, 4 (Jaeger), пер. МДА с изм.

⁹ *Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa...*

¹⁰ Там же. P. 116.

место, по мнению Цаххубера, в 38-м письме, исследователь соотносит с понятием «общего человека» у Александра Афродисийского¹¹, которое Цаххубер также понимает в смысле коллективной универсалии¹². Ричард Кросс в исследовании «Gregory of Nyssa on Universals»¹³ подверг критике концепцию Цаххубера, утверждающую, что Григорий Нисский понимал универсалии в коллективном смысле. Он предложил свое понимание, по которому учение Григория не предполагает наличие коллективных универсалий. По Кроссу, все спорные фрагменты из Григория согласуются с пониманием универсалий в имманентном смысле. Кросс утверждает, что Григорий не только не поддерживал коллективное понимание универсалий, но, наоборот, в трактате «К Авлавию» он полемизировал с таким пониманием универсалий неоплатоническими авторами, а именно, с коллективным пониманием универсалий, представленном — как считает Кросс — в «Исагоге» Порфирия. В ответной статье¹⁴ Иоханнес Цаххубер, отказавшись обсуждать историко-философские построения Кросса¹⁵, отвечает на его содержательные возражения относительно своей концепции коллективного понимания универсалий у Григория, высказанной в книге «Human Nature in Gregory of Nyssa...». Цаххубер уточняет и развивает свое понимание, заявляя, что коллективный смысл универсалии/вида у Григория Нисского должен пониматься не просто в смысле целостной суммы индивидуумов этого вида, но в смысле «конкретного целого» (a concrete whole). В этом отношении Цаххубер заявляет, что специфика этой коллективной универсалии у Григория такова, что соотношение универсального и единичного в ней подобно единству-в-множестве, как это понимали неоплатоники, а именно Плотин, говоря о едином и многом в ипостаси Ума¹⁶.

В отличие от предшествующих исследователей, я считаю, что специфическое философское учение, развиваемое Григорием в трактате «К Авлавию», так же как и — в некоторых важных моментах — в 38-м письме, основано на традиции аристотелевских «Категорий» и неоплатонических комментариев на этот трактат.

В этом отношении я вижу несколько линий, существенных для специфики взгляда Григория и использованного им философского языка для описания проблемы соотношения общего и особенного в трактате «К Авлавию» и в 38-м письме, каковые, вместе с тем, находят свое проявление и в предшествующей Григорию античной философской традиции, связанной

¹¹ Alex. Aphrod. In Metaph. 426, 19-26 (Havduck).

¹² Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa... P. 88.

¹³ Cross R. Gregory of Nyssa on Universals...

¹⁴ Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa...

¹⁵ Ibid., P. 78.

¹⁶ Цаххубер приводит в пример Enn. V, 9, 6, 8–11 и IV, 2, 1, 62–66.

с «Категориями» и комментариями на этот трактат. Это 1) положение о том, что особенному и единичному соответствует разделение, тогда как видовому и природному — единство; 2) концепт «единого человека» в приложении к человеческому роду; 3) речь о причастности единичного к общему, или индивидов к природе; 4) положение о неразделимости вида причастуемыми к нему индивидами; 5) принцип больше-меньше.

Начну с последнего положения. Действительно, когда Григорий в «К Авлавию» говорит, что монада (то есть природа или вид) не увеличивается при добавлении и не уменьшается при вычитании¹⁷, он другими словами выражает то же, о чем он ведет речь, например, в «Против Евномия» I.1.173.2–175.1 (Jaeger)¹⁸, то есть, что человеческая природа всегда одинаковым образом наличествует в человеческом роде, хотя относящиеся к ней индивиды рождаются во времени и умирают. Здесь имеет место очевидный аристотелевско-порфириевский контекст, связанный с темой «больше-меньше» в связи с категорией сущности¹⁹. Тот же контекст находит свое

¹⁷ Greg. Nyss. Ad Ablabium 40, 24 – 41, 7 (Jaeger), см. выше.

¹⁸ «Меньшую ли имел сущность, чем Авраам, явившийся на свет через четырнадцать родов Давид? Изменилось ли сколько-нибудь в нем человечество, так что Давид был меньшим человеком, потому что по времени жил позднее Авраама? И кто столько тупоумен, чтобы мог сказать это? Ибо логос сущности (τῆς οὐσίας ὁ λόγος) один и тот же для обоих, и он не изменился с течением времени. И никто не скажет, что один в большей мере человек, потому что предшествовал по времени, другой же менее причастен [человеческой] природе (μετέχειν τῆς φύσεως) потому, что вступил в жизнь после других, как будто или растрочена природа предшественниками, или время истощило его силу в живших прежде». Эту тему Григорий развивал в контексте полемики с приписываемым его оппоненту Евномию положением о том, что к категории сущности приложим принцип «больше-меньше». Григорий полемически возражал Евномию, настаивая, что принцип «больше-меньше» относится не к сущности, но к качествам. См. напр.: «...Из какой мудрости узнал он о большем и меньшем относительно сущности? Какое определение установило это преимущество, что какая-нибудь сущность больше другой сущности — по самому значению, думаю, «сущности»? Ибо пусть не представляет нам тех разностей в качествах или особенностях, которые по правилу примышления понимаем как постигаемые около сущности, существующие подле подлежащего» (Contra Eunom. I, 180, 1 – 182, 1). Таким образом, Григорий, с одной стороны, обвиняет Евномия в незнании основ диалектики и, соответственно, ложных посылах в богословии, а с другой — развивает свою философию в связи с принципом «больше-меньше». О теме приложимости к сущности принципа «больше-меньше» в контексте полемики между Григорием Нисским и Евномием, и о том, что положение о приложимости принципа «больше-меньше» к категории сущности, вероятно, было приписано Евномию Григорием, см. мою статью: *Бирюков Д.С. Усиология Евномия и Григория Нисского в контексте античных логических учений*. С. 142–149.

¹⁹ Аристотель упоминает о том, что сущность не допускает большей или меньшей степени, в Categ. 2b, 26–27, и в 3b 33ff. поясняет, что он имеет в виду — а

проявление и в словах Григория, где он обосновывает употребление имени природы только в единственном числе и говорит, что в отношении природы невозможно ни уменьшение, ни увеличение²⁰.

Далее. В трактате «К Авлавию» и особенно в 38-м письме Григорий проводит линию, по которой особенному и единичному соответствует разделение, а видовому и природному — единство. Григорий пишет:

«Невозможно представить мысленно какого-либо сечения или разделения, так чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына. Но, напротив того, находим между Ними некое невыразимое и недомыслимое как общность, так и разделение; и ни разность ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не сливает отличительных признаков. Но не дивитесь, если мы говорим, что одно и то же и соединено, и разделено, и если мысленно, как бы в гадании, представляем некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное»²¹.

именно, что о первой сущности (индивиде) не может говориться как об относящейся в большей или меньшей мере ко второй сущности (ее виду), чем другая первая сущность, либо чем она сама в какое-то иное время. См.: «Сущность, надо полагать, не допускает большей и меньшей степени. Я этим не хочу сказать, что одна сущность не может быть сущностью в большей или в меньшей мере, чем другая <...>, а хочу сказать, что о каждой сущности, как таковой, не говориться как о сущности в большей или в меньшей степени. Так, например, если эта вот сущность есть человек, то не будет человеком в большей и в меньшей мере ни сам он по отношению к себе, ни один по отношению к другому. Ведь один человек не в большей мере человек, чем другой, не так, как одно белое в большей и в меньшей степени бело, чем другое, и не так, как одно красивое называется более красивым или менее красивым, чем другое. [В подобных случаях] и об одном и том же можно сказать, что оно по отношению к себе бывает [в разное время] таковым в большей и в меньшей степени; например, тело, будучи белым, в настоящее время называется белым в большей степени, чем прежде, или будучи теплым — в большей и в меньшей степени теплым. Сущность же никак не называется сущностью в большей или в меньшей мере» (Categ. 3b 33 – 4a 9, пер. А. Кубицкого). Если же говорить о собственно фрагменте Contra Eunom. I, 1, 173, 2 – 175, 1 (Jaeger) Григория Нисского (см. пред. примечание), то сочетание темы причастности к общей природе (сущности) с темой «больше-меньше» в нем отсылает к порфириевской Isagoge X, 17, 3–13. Аргументация же о неприложимости принципа «больше-меньше» к общей сущности, связанная с тематикой времени, напоминает то, как Аристотель в Categ. 3b 33 – 4a 9 говорит о невозможности приложения этого принципа к категории сущности, у которого в этом контексте также возникает тема времени.

²⁰ Greg. Nyss. Ad Ablabium 53, 6 – 54, 4 (Jaeger), см. выше.

²¹ Письмо 38, 4, 81–91, пер. МДА с изм.: Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδένα τρόπον, ὥς ἡ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ

Эта тема находит свое проявление и в трактате «К Авлавию» в словах: «Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение (διαμερισμόν), и по сложении представляется числом; но природа одна, сама с собою единенная (ἡνωμένη)»²². Здесь мы находим проявление у Григория важной линии порфириевской «Исагоги», где движение по родовидовой иерархии в направлении более особенного связывается с понятием разделения, а движении в направлении более общего — с понятием единства, и потому, как говорит Порфирий, единичное связано с разделяемостью, а общее — с единением. Порфирий проговаривает это в том же месте из «Исагоги», где возникает и другая тема, важнейшая для философии, которую Григорий развивает в «К Авлавию» и в 38-м письме — тема «единого человека» в приложении к человеческому роду. В этом же фрагменте Порфирия присутствует и аристотелевская тема²³ причастности индивидов к своему природному виду, также, как вы видели, используемая Григорием в «К Авлавию»²⁴. Итак, все эти темы возникают у Порфирия в месте из второй главы «Исагоги»:

«Спускаясь к наиболее особенным видам, необходимо, разделяя, продвигаться через множество (διὰ πλήθους); напротив, при подъеме к наиболее общим родам надлежит собирать (συναίρειν) множество в единство (εἰς ἓν). Ибо вид, и еще более род, является тем, что собирает (συναγωγὸν) множество в одну природу (εἰς μίαν φύσιν), а частное и единичное, напротив, всегда разделяет (διαίρει) единство на множество. Ведь через причастность к виду (τοῦ εἶδους μετουσίᾳ) множество людей суть один [человек], а посредством отдельных людей единый и общий человек (ὁ εἷς καὶ κοινός) есть несколько [людей]. Ибо единичное всегда связано с разделяемостью, тогда как общее — собирающее (συλλεπτικόν) и объединяющее»²⁵.

Имея в виду тот факт, что Григорий, развивая свое учение об общем и особенном, использует три указанные темы, которые встречаются в этом

διαξευχθῆναι, ἀλλὰ τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωμία καὶ ἡ διάκρισις. οὕτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπῶσης οὕτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης. Μὴ θαυμάσης δὲ εἰ τοὐτὸ καὶ συνημμένον καὶ διακεκριμένον εἶναι φαμεν καὶ τινα ἐπινοοῦμεν, ὥσπερ ἐν αἰνίγματι, καὶνὴν καὶ παράδοξον διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν.

²² Greg. Nyss. Ad Ablabium 40, 24 – 41, 2 (Jaeger), см. *выше*.

²³ Arist. Topica 121a 10–15, 122b 20–22.

²⁴ Там же.

²⁵ Porph. Isagoge II, 6, 16–23 (Busse).

фрагменте из «Исагоги», я считаю, что можно утверждать, что «Исагога», и в особенности этот фрагмент из нее, существенно повлияла на разработку Григорием положений, представленных в трактате «К Авлавию», в 38-м письме и других релевантных текстах Григория, где проводятся те же линии.

Имея в виду этот контекст, мне кажется, что использование Григорием понятия монады (μονάς), отсутствующего в «Исагоге» Порфирия, связано с порфириевским понятием «единого человека». Ведя речь о монаде, Григорий как бы субстанциализировал момент «единства» в концепте единого человека, придав ему дополнительные коннотации, связанные с акцентом на единстве и целостности природы / вида.

Однако Ричард Кросс утверждает, что в этом фрагменте из «Исагоги» Порфирий проводит коллективное понимание универсалий, предполагающее, что виды разделяются индивидами²⁶ — то понимание, с которым, как считает Кросс, Григорий Нисский полемизирует, утверждая, что монада (то есть природа, или вид вещи) *неразделима* причастуемыми к ней индивидами. Я считаю это понимание Порфирия Кроссом в корне неверным. Кросс не принимает в расчет того факта, что положения, высказываемые Порфирием в «Исагоге», не претендуют на онтологический статус, но являются скорее логическим упражнением, о чем Порфирий ясно говорит в начале трактата²⁷. Поэтому приписывая Порфирию коллективное понимание универсалий, Кросс неправомерно онтологизирует развиваемый Порфирием *логический* дискурс. Когда в рамках этого дискурса Порфирий ведет речь о том, что единичное разделяет единство на множество, это никоим образом не предполагает, что реально существующее единство (вид) состоит из множества (индивидов). Это значит лишь то, что если выстраивать в уме родовидовую иерархию, то чем выше мы восходим умом по иерархии общностей, тем в большей мере для порядка иерархии характерна единенность, а чем ниже нисходим — тем в большей мере характерна разделенность. Именно эта означают слова Порфирия, что единичное связано с разделяемостью, а общее с объединением. Григорий, заимствуя у Порфирия этот дискурс, вслед за ним утверждает, что для вида характерна единенность, а для индивида разделенность и множественность²⁸, и что поэтому индивидовидовой дискурс предполагает «соединенное разделение и разделенное единение»²⁹. Но ни в случае Порфирия, ни в случае Григория это не означает, что в реальности виды разделяются индивидами на части, то есть не означает коллективного понимания универсалии (= вида).

²⁶ Cross R. Gregory of Nyssa on Universals... P. 376ff.

²⁷ См.: *Porph. Isagoge* I, 8–12 (Busse).

²⁸ *Greg. Nyss. Ad Ablabium* 40, 24 – 40, 7 (Jaeger).

²⁹ Письмо 38, 4, 91.

Интересно, что Кросс сам замечает у Григория наличие слов в 38-м письме о соединенном разделении и разделенном единении, отмечая их парадоксальность, но не осознает при этом, что эти слова обозначают то же, о чем Порфирий ведет речь в «Исагоге» II: 6.16–23 (см. *выше*), которые Кросс ошибочно понимает в смысле коллективного понимания универсалий.

Итак, когда Григорий использует эту порфириевскую тему, в его богословском языке проявляются элементы логического дискурса. В целом же в трактате «К Авлавию» и в 38-м письме он комбинирует эпистемологический, логический и онтологический дискурсы.

Онтологическая линия, очевидно, проявляется в словах Григория о *неразделимости* монады / природы³⁰. Именно в связи с этим высказыванием Григория Кросс делает вывод, что Григорий полемизировал с неоплатониками и Порфирием относительно того, что универсалию / природу / вид нельзя понимать в коллективном смысле. Действительно, Порфирий не упоминает в «Исагоге» о неразделимости вида индивидами. Но поскольку положения, представленные в его «Исагоге», не претендуют на онтологический статус, они и не требуют таких пояснений.

Однако похожая в определенном отношении тема возникает у другого комментатора на «Категории» Аристотеля — Дексипа. Обсуждая тему омонимов, Дексип утверждает, что общее имя не делится теми, кто ему причастен, то есть, о ком это имя сказывается:

...τοῦ ἀδιαίρετου τὸ μὲν παρὰ μέρος εἰς χρήσιν λαμβανόμενον λέγουσιν ὥσπερ τὸν ἵππον καὶ τὴν λύραν, τὸ δὲ ἀθρόως καὶ ἀμερίστως πλείοσιν ὑπάρχειν δυνάμενον ἀδιαίρετον παραλείπουσιν, ὅπερ ἐστὶ τρόπος τῆς ἐπὶ τοῦ ὀνόματος κοινωνίας· αὐτῷ γὰρ τῷ μὴ διαίρεῖσθαι τοῦτῳ καὶ ἀρέσκει πᾶσι τοῖς μετέχουσιν αὐτοῦ.

«О неделимом в одном случае говорят как о том, чем пользуются по очереди (например, как о коне или лире), а в другом — когда общее может принадлежать многим одновременно и нераздельно — о нем могут и не упоминать: в этом смысле говорят об общем имени. Именно в силу того, что оно не делится оно и закрывается за всеми реалиями, которые ему причастны»³¹.

Я не утверждаю, что Григорий, говоря о неразделимости причастуемой монады, находился именно под влиянием Дексипа. Однако, имея в виду это высказывание Дексипа, по крайней мере, можно утверждать, что положение о том, что общее не делится тем особенным, которое к нему причастует, было частью античной традиции комментариев на «Категории» и Григорий мог ее знать в этом качестве.

³⁰ Greg. Nyss. Ad Ablabium 40, 24 – 40, 7 (Jaeger), см. *выше*.

³¹ Dexippus. In Categ. 1, 12: 19, 11–16 (Busse).

Итак, я считаю, что ведя речь об историко-философском бэкграунде положений, представленных в трактатах «К Авлавию» и в 38-м письме Григория Нисского в связи с обсуждением им проблематики общего и особенного, нет необходимости отсылать ни к Александру Афродисийскому, ни к неоплатоническим авторам — как это делает Цаххубер, но можно утверждать, что в целом Григорий в этом отношении ориентировался на перипатетический философский контекст (это проявляется, в частности, в использовании им тем «больше-меньше» и причастности индивидов к своему природному виду) и основным источником для него является «Исагога» Порфирия (в особенности это проявляется в рамках тем «единого человека» и связи единичного с «разделяемостью», а общего с «единением»), при том что он мог ориентироваться и на другие сочинения традиции комментариев на «Категории» Аристотеля.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бирюков Д.С.* Усиология Евномия и Григория Нисского в контексте античных логических учений // Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность». Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г. / Отв. ред. А.А. Галат. СПб.: ЦСО, 2016. С. 142–149.
- Григорий Нисский.* Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В.М. Лурье. СПб.: Аxiома, 2000. 220 с.
- Balás D.* Plenitudo humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa // *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans* / Ed. by D.F. Winslow. Cambridge, MA, 1979. P. 115–131.
- Cherniss H.* The Platonism of Gregory of Nyssa. Berkeley, CA: University of California Press, 1930. 92 p.
- Cross R.* Gregory of Nyssa on Universals // *Vigiliae Christianae*. 2002. № 56. P. 372–410.
- Dexippi in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2). Berlin: Reimer, 1888. 106 p.
- Gregorii Nysseni Opera* / Ed. W. Jaeger et al. Vols. 1–10. Leiden, 1960–1990.
- Hübner R.M.* Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der ‘physischen’ Erlösungslehre. Leiden, 1974. 378 S.
- Porphirii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1). Berlin: Reimer, 1887. lvi, 185 p.
- Zachhuber J.* Gregory of Nyssa on Universals // *Journal of Theological Studies*. 2005. № 56. P. 75–98.
- Zachhuber J.* Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance. Leiden, 2000. 271 p.

Valery PETROFF

ARISTOTLE'S TEACHING ON GROWTH AND GROWING AND THE PROBLEM OF IDENTITY OF A HUMAN BODY*

Aristotle's teaching on growth and growth, as it was formulated in his *On Generation and Perishing*, is original and self-sufficient. In this essay, however, we are going to explore the fate of this doctrine in the posterior tradition, namely its use in the discussions about the bodily identity of the individual. As we will argue, Aristotle's reasoning was adopted and transformed both by pagan commentators and by Christian theologians. We are going to outline the development of the relevant views on the εἶδος or corporeal form of the growing body.

The problem of the identity of a living human being was raised already by Epicharmus (c. 540 – c. 450 BC) who wondered whether a man who inevitably changes from minute to minute still stays the same or whether he constantly becomes a different person¹. Plato who speaks on the bodily changes in his *Symposium*², mentions Epicharmus and, perhaps, borrows from him. Epicharmus' paradox was developed by the Sophists into the so called "Growing argument" according to which a growing being always becomes something else.

ARISTOTLE

Aristotle did not study specifically the problem of identity and identification, but in his various writings discusses a number of issues that somehow relate to it³. His *On Generation and Perishing* I, 5 is devoted to "growth" (Περί

* The study is sponsored by the Russian Science Foundation under the Project (# 15-18-30005) "The Legacy of Aristotle as a constituting element of European rationality in historical perspective" (Institute of World History of the Russian Academy of Science).

¹ Epicharmus. Fr. 170, 7–18 (Kaibel).

² Plato. Symp. 207d–208b.

³ Cf. Lloyd A.C. Aristotle's Principle of Individuation. P. 519–529; Furth M. Transcendental Stability in Aristotelian Substances. P. 624–46; Petroff V. Aristotelevskaja tradicija o tekuchesti... P. 82–92; Idem. Elementy aristotelevskoj doktriny o roste i rastushhem... P. 117–130.

αὐξήσεως)⁴. Aristotle begins by asking “in what growth (αὕξησις) differs from the coming-to-be and alteration (γενέσεως καὶ ἀλλοιώσεως)» (320a 8). He begins with the growth in its metrical aspect, meaning by it the quantitative change (320 a 14-15). “Growth is an increase... of the magnitude which is there already” (τοῦ ἐνυπάρχοντος μεγέθους ἐπίδοσις) (320b 30-34).

According to Aristotle, if speak of growth, three basic characteristics must be preserved: (i) any and every part of the growing magnitude is made bigger. If flesh grows, every particle of the flesh gets bigger, (ii) by the accession of something, and (iii) in such a way that the growing thing is preserved and persists” (321a 17-22)⁵.

Aristotle puts stress on biological issues. What is relevant to our investigation here is his view that while the matter of the body is fluid and receives additions and subtractions, it is the form (εἶδος) of the body that preserves its identity, varying only in quantity (321b 22-28).

Besides, and this is important, Aristotle states that such bodily εἶδος is a kind of power immersed in the matter. He compares it with *elastic duct* (αὐλός) which imposes form on the water flowing through it. Depending on the amount of water the duct can expand and contract, but retains the distinctive features of its visual shape, thus providing the identity of that body of which it is a form (322a 28-31).

Further Aristotle apparently implies the drying of the body with aging. If the εἶδος of an organic body weakens over time (a continuous flow of water through it, as it were, dilutes its strength and formative ability). Although εἶδος keeps recognizability, it decreases in size⁶.

ALEXANDER OF APHRODISIAS

Unfortunately, Alexander's commentary on GC has been lost. However, Alexander's arguments are available from his other works, as well as from Philoponus' commentary on GC, which sometimes is a paraphrase of Alexander's discussion⁷.

Alexander reformulates Aristotle's arguments in the last chapter of his *On Mixture and Growth*. He renders it in a more technical language, making the opposition between εἶδος and matter sharper:

⁴ *Arist.* GC I, 5, 320a 8 – 322a 33. In presenting the teachings of Aristotle on growth, I rely on work: *Rashed M.*, “Introduction”. P. xi-clxxxvi.

⁵ *Ibid.* GC 321a 17–22.

⁶ *Ibid.* GC 322a 31–33.

⁷ See *Kupreeva I.* Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2004. № 27. P. 297–334.

“When we say that the flesh is continuously flowing..., we say that the flesh is undergoing all this in relation to the matter. On the other hand, when we say that the flesh remains (μένειν) the same, we take it in relation to its εἶδος and speak this about the εἶδος... Although something from the substratum (ὑποβεβλημένης) matter is taken away, and something is added, there is the εἶδος that does not change in itself (μένον ἐν αὐτῷ). Εἶδος prevents flesh from complete disappearance in a series of changes”⁸.

So, Alexander says that the flesh is fluid in relation to matter, but it remains the same as applied to the εἶδος (ἀπὸ τοῦ εἶδους) and according to the εἶδος (κατὰ τὸ εἶδος). In the alterations of the matter that the living body undergoes, the “εἶδος of the flesh” remains unchanged. Thus it is the essence of the flesh.

Continuing to explain the mechanism of nutrition and growth of the body, as well as the stability of the characteristic features of the growing body, Alexander illustrates this in the following way. If Aristotle spoke of the *elastic duct* (αὐλός) and matter, comparing the duct with wine, and the matter with water⁹; Alexander transforms the “duct” into a “hose”, and calls the liquid that flows through it “wine” (οἶνος), then “water” (ὕδωρ), then simply a “liquid” (ὕγρον).

As a hose (ὁ σωλὴν), through which the fluid flows, preserves the same shape (σχῆμα), while shrinking or expanding according to the amount of the fluid flowing through it, so the matter flows through a living being, and depending on its quantity the εἶδος can decrease or increase, always keeping its shape (i.e. identity)¹⁰.

What increases is not a substratum (the water) because water has no identity. On the contrary, the form is stable, keeps its identity and allows expansion and contraction (i.e., it may be increasing). Similarly, Alexander continues, what increases in a living being is its εἶδος¹¹.

JOHN PHILOPONUS

In his commentary on Aristotle’s GC, John Philoponus (c. 490 – c. 570) expresses the same Aristotelian doctrine in terms of later philosophical tradition, saying that

⁸ Alexander. De mixtione 235, 21–33.

⁹ Arist. GC 322a 28–33.

¹⁰ Alexander. De mixt. 237, 28 – 238, 10.

¹¹ Petroff V. Aristotel’ i Aleksandr Afrodisijskij o roste i rastushhem P. 394–402.

“...each of enmattered things (ἕκαστον τῶν ἐνύλων πραγμάτων) is spoken in two ways: either in relation to the matter (κατὰ τὴν ὕλην) or in relation to the εἶδος (κατὰ τὸ εἶδος)”¹².

The terminology is remarkable because τὸ ἐνυλον belongs to vocabulary of Alexander and Plotinus; Aristotle himself does not discuss opposition “in relation to the matter” / “in relation to the εἶδος” openly.

Like his predecessors Philoponus says that

“It remains, therefore, for the εἶδος to be the thing which grows (τὸ εἶδος εἶναι τὸ αὐξόμενον), since this is the only thing which remains... not without the matter (τὸ μόνον ὑπομένον οὐ χωρὶς ὕλης), for this is impossible, but always being kept the same in relation to matter (περὶ τὴν ὕλην) which comes to be larger and smaller and different at different times, some flowing away and some being assimilated”¹³.

Here he clarifies:

But when we say that the εἶδος is that which grows (τὸ αὐξόμενον), do not think that the εἶδος itself undergoes change (μεταβολήν) in respect of its eternal and substantial definition (κατὰ τὸν οὐσιώδη καὶ αἰδιον λόγον), for in its own definition εἶδος is incorporeal and sizeless (ἀσώματον τῷ ἰδίῳ λόγῳ τὸ εἶδος καὶ ἀμέγεθες), but in respect of quantity (κατὰ τὸ ποσόν); for it is this which also signifies growth. Εἶδος is said to change in respect of quantity in that it comes to be in more or less matter (τῷ ἐν πλείονι ἢ ἐν ἐλάττονι ὑποκειμένῳ γίνεσθαι). This is the way in which a hand or a face *appears* to grow (φαίνεται αὐξόμενον), not because the form of the face or the hand has changed (τοῦ εἶδους μεταβάλλοντος)”¹⁴.

Thus, according to Philoponus, the enmattered εἶδος is unchanged, but turns out to be in a substratum that differs in quantity. It forms this substratum, which *appears* larger or smaller, but retains its geometric shape and proportions.

Then Philoponus adds that if both the matter and the εἶδος do not stay numerically the same, their combination (Socrates) would surely not be the same either (οὐχ ὁ αὐτὸς ἦν αἰεὶ κατ’ ἀριθμόν). By referring to Socrates Philoponus introduces in his discussion an echo of a related discussion about the preservation of the identity of the changing living body. According to Philoponus, the εἶδος considered with respect to growth is what defines the being of the living body, and is

¹² Philoponus. in GC 103, 26-27. Cf. *Arist.* GC 321b 19-22, а также *Alexander.* De mixt. 235, 21-33.

¹³ Philoponus. in GC 104, 20-23.

¹⁴ *Ibid.* 104, 24-31.

the essence of this body¹⁵. Here Philoponus makes an important differentiation, distinguishing the substantial εἶδος from the εἶδος in the sense of the figure and shape. It is not matter but the εἶδος that stays numerically the same, be it “the substantial form (as the form of Socrates) or the form in the sense of *shape* and *figure* (τὸ τε οὐσιῶδες καὶ τὸ κατὰ τὸ σχῆμα καὶ τὴν μορφήν)¹⁶.”

Here the substratum (ὑποκείμενον) is a synonym for matter. Paradoxically, the substratum, which by etymology should be something stable, in this approach represents fluidity, although further Philoponus says that some “lumps” of it retain their identity throughout the life of the individual.

Philoponus continues by providing three examples, consistently comparing the εἶδος

— with a sack (ὁ θύλακος) into which things (τὰ ἐμβαλλόμενα) were thrown¹⁷;

— with a hose made of skin (ὁ σωλὴν δερμάτινος) through which the fluid flows¹⁸,

— with a shadow (σκιὰ) cast by a solid body on the surface of a flowing river¹⁹.

Each of the examples has its own flaw. The sack completely contains the objects thrown in it, but it cannot really be called their shape. The hose does affect the shape of the fluid flowing through it, but does not contain it.

Finally, the shadow on the surface of the river does not physically interact with the stream. Here the body that cast a shadow over the river represents a true being or separated εἶδος, while its “shadow” presents a sensible shape (geometric εἶδος); and “the stream or river” is the matter which is flowing through the hose. If we remember that human being was also compared to a stream or river, the analogy is complete.

The Neoplatonic understanding of the relationship between the incorporeal and the body presupposed a stronger connection. Porphyry, although he believed that the incorporeal is present in bodies not hypostatically, like water or air in a wineskin (ἄσκός), suggested the existence of some disembodied disposition (διαθέσει ποιῶ) and addiction (προσπαθείας) in relation to bodies²⁰. Nemesius of

¹⁵ *Ibid.* 105, 2-9.

¹⁶ *Ibid.* 105, 15-18.

¹⁷ *Ibid.* 105, 18-21.

¹⁸ *Ibid.* 105, 21-26.

¹⁹ *Ibid.* 106, 11-17.

²⁰ *Porphyry*. Sent. 27: «The actual presence (ὑπόστασις) of body constitutes no impediment at all to that which is incorporeal in itself from being where it wishes and as it wills... It is therefore by reason of a definite disposition (διαθέσει ποιῶ) that it is to be found where it is (διάκειται)»; *Ibid.* 28: «No body can enclose and embrace [the incorporeal] in the way that a sack might contain some liquid or air (ὡς ἄσκός ὑγρόν τι ἢ

Emesa described this as a connection “according to a relation” (κατὰ σχέσιν). In any case, equally Plato, Porphyry and Nemesis considered this attitude as an emotional attachment.

On the contrary, in Philoponus the connection is completely speculative and ghostly. The shadow does not form any water over which it is stretched; and the shaded part of the flowing water can not affect the body that throws its shadow on it. The image of the εἶδος “stretching” (ἐραπλοῦσθαι) over the substratum also most likely implies the imagery of a shadow cast over something not connected to it.

Finally, Philoponus implies that in his discussion he deals with *quantitative* and not *qualitative* change. He illustrates this with the case of a statue (ὁ ἀνδριάς) whose limbs had been replaced piece by piece with the limbs of different shape, so that

“...in time the whole (ὅλον) statue comes to be numerically different (ἄλλον ἐξ ἄλλου), not only in respect of its matter, the bronze, but also in respect of its individual shape and figure (κατὰ τὸ σχῆμα τὸ ἄτομον καὶ τὴν μορφήν)”²¹.

On the contrary, substitution of the matter in the body resembles a continuity of a stream, in which there are no pieces and gaps:

“...the whole river itself as a whole (ὅλος ὡς ὅλος) is *continuous* with itself (αὐτὸς ἑαυτῷ συνεχῆς ὑπάρχει). The parts of the water succeed each other *continuously* (κατὰ συνέχειαν) and without a break (ἀδιακόπως) fill up again the place of that which has flowed away, leaving no gap (διάλειμμα) between them”²².

Remarkably, the example with a statue was introduced by Aristotle in his “Physics”. But there it was used in the opposite context, namely, within the framework of reasoning not about *quantitative* growth but about the generation of being, the examples of which Aristotle saw in the remaking of a statue and the change in the matter, which resulted in a *qualitative* change²³.

πνεῦμα)... An what loses [the incorporeal] is not the body when it is shattered and destroyed, but when it [the incorporeal] has turned itself away from its attachment (προσπαθείας) [to the body]». Cf. Plato, *Phaedo* 81c, e.

²¹ Philoponus. in GC 106, 18-23.

²² *Ibid.* 106, 28-31.

²³ *Arist. Physica* I, 7, 190b 5-9: «Things which come to be (γινόμενα), come to be... by *change of shape*, as a statue (τὰ μὲν μετασχηματίζει, οἷον ἀνδριάς), by addition, as things which grow (τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ αὐξανόμενα);... by [qualitative] alteration as things which ‘turn’ in respect of their material substance (τὰ δ’ ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην)».

Alexander of Aphrodisias supports this view in his “On the Soul” :

“For shape (σχῆμα) functions as a part by conferring on the statue a *qualitative* (εἰς τὸ ποιόν) rather than a *quantitative* (εἰς τὸ ποσόν) perfection, and as a part moreover that cannot continue to function in separation from its material counterpart, [the bronze]”²⁴.

For our reasoning, it is important that Alexander unambiguously associates the “shape” (σχῆμα) with the *qualitative* form, but not, as Philoponus believes, with the *quantitative* form. Remarkably, the Christian theologian Methodius of Olympus (died c. 311) in his polemics with Origen developed the same line, considering the sensually perceptible shape of the body to be a *qualitative* form, ποιὰν μορφὴν (see *below*).

In contrast to Aristotle, who suggests that the εἶδος eventually loses its strength and ability to impose a form on the matter, Philoponus thinks that *it is the matter* which becomes weary and fatigue:

“It must not be thought that the whole of the matter as a whole (ὅλην καθ’ ὅλην) replaces itself over time... so that there is no <bit of> body in us when we have grown old <which was part> of the matter that was in us at the time of our original framing (τοῦ ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῆς πρώτης συμπλήξεως ὑποκειμένου ἐν ἡμῖν). For if that were so, it would be possible for animals to be immortal, their matter always being at its peak (τῆς ὕλης ἀκμαζούσης). As it is, however, the matter is not able to keep its form throughout its whole extent (δι’ ὅλου), since it becomes weary (κάμνειν) with time, the parts that have been fitted together (τῶν συναρμοσθέντων) being incapable of preserving throughout the harmony and correct mixture (ἁρμονίαν καὶ σύγκρασιν) as a result of their being affected by the contrary powers”²⁵.

Philoponus now speaks about the peak of the matter, as earlier he spoke about the peak of the flesh: they are synonymous for him.

In addition to the continuity of the material change, Philoponus rejects the idea of his predecessors concerning the *complete* changeability of the matter in the living body and insists on the presence of some “lumps” of matter that are resistant to erosion and dissipation. This is illustrated by the example of scars:

²⁴ *Alexander*. De anima 18, 17–23 (Fotinis). Cf. V. Caston’s translation: “For the shape of the statue is a part, though not in a way that contributes something to its size — it contributes to its character instead — and not as something that can persist in separation from the matter.”

²⁵ *Philoponus*. in GC 107, 3–10.

“...not all the matter is dissipated (διαφορεῖσθαι) but the more solid parts (τὰ στερεώτερα) of it particularly remain always numerically the same (τὰ αὐτὰ κατ’ ἀριθμὸν). This is why we also see the scars of wounds (ἐκ τραυμάτων οὐλάς) which may chance to have been received in youth, remain in flesh and bones until death. So for this reason too the εἶδος also must remain numerically the same”²⁶.

It is plausible, that the example with the scars belonged to Alexander’s commentary, since it is also used by Origen (see below).

SIMPLICIUS

The tradition of reasoning about growth and growing continued to exist in the Neoplatonic tradition, which absorbed both Aristotelian and Stoic elements. A contemporary of Philoponus, Simplicius (c. 490 – c. 560) writes in a commentary on Aristotle’s “Categories”:

“Although the matter continuously flows (ῥέη συνεχῶς), and someone would agree with this, and the bodies undergo additions and subtractions to infinity, but similarly there is something that obviously remains (τὸ μένον), whether (1) the *second substratum* (τὸ δεύτερον ὑποκείμενον), as it is called by some, (2) or *individually defined* (τὸ ἰδίως ποιόν), as others say, (3) or the substance related to the species (ἢ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία), (4) or individual and composite substance (ἢ ἄτομος καὶ σύνθετος οὐσία), or (5) something like that, which preserves stability through the changes and remains recognizable (γνωρίζεται) from beginning to end. We are speaking about the visible things and not of the things invisible that produce disputes”²⁷.

It is noteworthy that Simplicius mentions the Stoic concept ἰδίως ποιόν, which had been most actively used in the debates between the Stoics and the Platonists in regard to individual identity and its preservation through changes. It can be concluded from Simplicius’ list that ἰδίως ποιόν, τὸ δεύτερον ὑποκείμενον, and σύνθετος οὐσία are identical.

In the final section of his commentary on Aristotle’s “Categories”, Simplicius again refers to the same substratum, accompanying it with an interesting illustration. He applies the concept of growth to numerically different entities which have different substratum. These entities are only “homonymous” but possess the same “εἶδος”. Simplicius writes:

²⁶ *Ibid.* 107, 10-14.

²⁷ *Simplicius.* in Categ. 140, 25-31.

“It must be thought that an object remaining the same in relation to figure (μορφή) and quality (ποιότητα) can grow by acquiring only difference in size, for example, the εἶδος of Alexander [the Great] was in the ring frame and belonged to the colossus of Alexander, shaped (σχηματισθέντι) on Mount Athos²⁸. Therefore, they say that a certain *individually defined* (ὁ ἰδίως ποιός) remains (διαμένειν) the same from infancy to old age under changing quantity (τοῦ ποσοῦ ἀμειβομένου), retaining the εἶδος. Conversely, if the magnitude remains the same, nothing prevents a change in quality (μεταβάλλειν κατὰ ποιότητα), such as fermented wine has changed its quality, but stays the same in quantity (τῷ ποσῷ)”²⁹.

Obviously, “individually defined” is understood by Simplicius with recognizability and uniqueness of the characteristic features of the image, but not with identity in substance or substratum.

As can be seen, Simplicius, while making allusion to the discussion on growth and growing, associates the “*individually defined*” with recognizable and unique features of shape, but not with the identity in matter (ὑποκείμενον) which underlies the εἶδος.

ORIGEN

Many concepts developed in the field of classical philosophy, were later borrowed and transformed by early Christian theologians who adapted them to their own needs. The same happened to the reasoning concerning the identity of the individual body³⁰. The question of how the living body can preserve its iden-

²⁸ According to Vitruvius, a Macedonian architect Dinocrates created a plan to shape Mount Athos into the figure of the statue of Alexander the Great. Cf. *Vitruvius*. De architectura II, Proem. 2, 3 – 3, 1.

²⁹ *Simplicius*. in Categ. 430, 4.

³⁰ It is worth mentioning that the notion that matter passing through a hose does not take any qualities from it, too has been used in Christological disputes. Cf. *Greg. Nazianz*. Ep. 101, 16, 2–5 (Gallay, SC 208): «If anyone says that Christ went through the Virgin as through a hose (διὰ σωλήνος διαδραμεῖν), and was not formed in her both in divine and human manner... this one is godless too»; *Epiphanius*. Panarion 396, 9–12: «[Valentinus and his followers believe that] the body of Christ, which descended from above, passed through the Virgin Mary like water through a hose (διὰ σωλήνος), and nothing took away from the virgin womb, and that He had a body from above, as before»; *Joannes Damascenus*. Dialectica LVI, 10–12: «The Holy Virgin gave birth not to a simple man, but to a true God, not naked [God], but the Incarnate one, who did not take the body from heaven and did not slip through Her as through a hose (διὰ σωλήνος παρελθόντα)»; Idem.,

tity from beginning to end, together with the problem of the succession and identity between this human mortal body and the body of resurrection was discussed by Origen (184 / 185–253 / 254) in his early treatise *On the Resurrection*, written in Alexandria. This work has not survived, but most of it is available in a paraphrase by Methodius of Olympus, who in his own *On the Resurrection* criticizes and quotes Origen at length³¹. The Christian dogma demanded that the risen body and even the flesh was identical with the earthly body. Apparently, Origen accepted only the identity of the “body” but not the “flesh”, rejecting the “vulgar” interpretation of those who believed that the same bones, flesh and veins would be resurrected³². Origen seems to develop the Pauline statement “It is sown a natural body; it is raised a spiritual body. There is a natural body, and there is a spiritual body” (1Cor 15:44) into a physical theory. For this he uses arguments from the reasoning about growth and growing developed in the Aristotelian tradition, combining it with the Stoic concept of the seminal logos (λόγος σπερματικός), which he identifies with the substantial εἶδος. In addition, his approach to the problem — since he presupposes the existence of the εἶδος separated from the body and the existence of the subtle body of the soul — bears a clear imprint of Platonism.

At some point of his dissertation Origen silently turns to Alexander's arguments concerning the εἶδος of the growing living body. He develops a concept of an individual “corporeal eidos” (εἶδος σωματικόν), which ensures the identity of the earthly body to itself and to the risen body³³:

“By nature no body ever has the same *material substratum* (ὕλικὸν ὑποκείμενον)... Thus the body has not inaptly been called a river. For strictly speaking, the *first substratum* in our bodies is scarcely the same

Expositio fidei III, 12 (56), 12: «The Virgin gave birth not to a simple man, but to a true God... who did not bring the body from heaven or passed through Her as through a hose but adopted from Her the flesh consubstantial with us».

³¹ Methodius' dialogue “Aglaophon, or On the Resurrection” came to us completely only in the Slavonic translation. The Greek text of the part of the dialogue (I, 20-II, 8 Bonwetsch) is available in Epiphanius of Cyprus' “Panarion” (Heresy 64). A selection of excerpts from the Greek text is also contained in Photius' “Library” (codex 234). The third book of Methodius' treatise was entirely preserved only in the Slavonic translation. For the complete work of Methodius see Bonwetsch's edition in GCS 27.

³² *Meth. De resur.* I, 24; = *Epiph. Panar.* II, 64, 5–6. S. 426, 13–18.

³³ The analysis of Origen's doctrine of the bodily εἶδος, see in Chadwick H. Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body. P. 83–102. H. Crouzel believed that Methodius misunderstood Origen's concept of the corporeal εἶδος, cf. Crouzel H. Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian. P. 155–157. See also Henessey L.R. A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality. P. 273–280, according to which Origen did not identify the corporeal εἶδος and the bodily appearance.

for two days, even though, despite the fluidity of the nature of a body (ῥευστή ἢ ἡ φύσις τοῦ σώματος), Paul's body, say, or Peter's, is always the same. (Sameness does not apply only to the soul, the nature of which is neither in flux like our [body's], nor ever susceptible of addition.) This is because the εἶδος which characterizes the body is the same (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν εἶναι), just as the features (τύπους) which represent Peter's or Paul's corporeal quality (ποιότητα σωματικὴν) remain the same; according this quality such characteristics as scars (οὐλαί) remain on the body from childhood, as also such peculiarities as moles (φακοί), and any others besides.

This bodily εἶδος (τὸ εἶδος τὸ σωματικόν), according to which Peter and Paul receives form (εἰδοποιεῖται), encloses the soul once more (περιτίθεται πάλιν τῇ ψυχῇ) at the resurrection, being changed (μεταβάλλον) for the better one — but this does not happen at all to the substratum built according the first [flesh] (οὐ πάντως τότε τὸ ἐκτεταγμένον τὸ κατὰ τὴν πρώτην ὑποκείμενον).

For as the εἶδος is < the same > from infancy until old age even though the features (χαρακτήρες) appear to undergo considerable change, so we must suppose that, though its change for the better will be very great, our present εἶδος will be the same in the world to come.

For a soul which is in bodily places must have bodies befitting the places. And just as, if we had to become water creatures and lived in the sea, we would surely need gills and the other features of fish, so, as we are to inherit the kingdom of heaven and live in places superior to ours, we must have spiritual (πνευματικοῖς) bodies, however, not such that the former εἶδος is destroyed, but that there is a change (αὐτοῦ ἢ τροπῇ) to a more glorious one, just as, at the Transfiguration, the εἶδος of Jesus, Moses and Elijah did not become different from what it had been³⁴.

Therefore, according to Origen only the substratum changes at the resurrection but the εἶδος remains the same:

“Therefore do not be offended if someone should say that the first substratum (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον) will not be the same (ταῦτόν) then... In a similar way this will be maintained in the case of the holy <body> by that [εἶδος] which previously gave form to the flesh³⁵ —

³⁴ *Meth.* De resur. I, 22; = *Epiph.* Panar. 64, 14, 2-9. S. 423, 11 – 424, 11.

³⁵ Here F. Williams translate: ὑπὸ τοῦ εἰδοποιούντος ποτε τὴν σάρκα, as “by Him who gave form to the flesh.” I see no reason in reference to Christ in this technical reasoning and modify the translation. It is from the εἶδος that the substratum or flesh receives its

which is flesh no longer, but whatever was once characteristic in the flesh (ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί) the same will be characteristic in the spiritual body (τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι)³⁶.

Remarkably, Origen's εἶδος is separable from the substratum and, therefore, the substantial one. However, it does not coincide with the soul. Origen rejects the interpretation of the simple minds who believe that the same bones, flesh and veins will rise:

“...the bodily form (τὸ σωματικὸν εἶδος)... being by nature mortal (τῇ φύσει θνητὸν ὄν)... will itself be changed from a ‘body of death’... and from < fleshly > become spiritual... It is also clear that the first substratum will not be raised (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον οὐκ ἀναστήσεται)³⁷.

His views, set forth in the treatise “On the Resurrection”, Origen calls the “physicalistic reasoning about the εἶδος and the first substratum of the body”³⁸. The process of preservation of the εἶδος Origen illustrates with the example already familiar to us (but instead of Alexander's “hose” he refers to a “wineskin”):

“You have surely seen an animal skin, or something else of the sort, filled with water in such a way that, if it is emptied of a little of its water and then filled with a little, it always shows the same εἶδος; for the container's contents must receive the shape (σχηματίζεσθαι) of the container. Well then, suppose the water is leaking out. If one adds an amount of water equal to that which is spilled and does not allow the skin to be entirely emptied of water, unless that occurs the added water must look like the water which was there before, since the container of the inflowing and the outflowing water is the same.

Now if one chooses to compare the body to this, he will not be put to shame. For what is brought in by the food in place of the flesh which has been eliminated will likewise be changed *into the shape of the εἶδος* which contains it (εἰς τὸ σχῆμα τοῦ περιέχοντος εἶδους μεταβαλοῦνται). And the part of it that is dispersed to the eyes looks like the eyes, the part that is dispersed to the face looks like the face, and the part that is dispersed to the other members looks like them. Thus everyone looks the same, though there is no flesh in them of the

form (εἰδοποιεῖται).

³⁶ *Meth.* De resur. I, 23; = *Epiph.* Panar. 64, 15, 1–4. S. 424, 12–23.

³⁷ *Meth.* De resur. I, 24; = *Epiph.* Panar. 64, 16, 5–6. S. 426, 13–18.

³⁸ *Meth.* De resur. I, 24; = *Epiph.* Panar. 64, 16, 4. S. 426, 10–11.

first substratum (τῶν πρῶτον ὑποκειμένων), but that of the εἶδος according to which what is brought in receives form (εἰδοποιούνται τὰ προσγιγνώμενα).

Now if we are not the same in body even for a few days but are the same by the εἶδος in the body (τῷ εἶδει τῷ ἐν τῷ σώματι) — only this remains from its generation — all the more, neither will we be the same in the flesh then, but we shall be the same according to the εἶδος which now < and > always is preserved and remains in us. And what is ‘skin’ there, is εἶδος here, and what in that analogy is ‘water’, is here the addition and subtraction [of the flesh].

Therefore, like now, although the body is not the same but its specificity (χαρακτήρ) remains the same since it has the same form (αὐτὴν μορφήν), so then, though the body will not be the same either, its εἶδος grown (τὸ εἶδος αὐξηθέν) into more glorious state, will be manifest in no longer perishable, but in an impassible and spiritual body as Jesus’ was at the Transfiguration when he ascended the mountain with Peter, and as were the bodies of Moses and Elijah who appeared to Him”³⁹.

The formula τὸ εἶδος αὐξηθέν here is an echo of Alexander’s arguments about what exactly changes in size in the living growing body. Moreover, the entire excerpt cited is a summary of Alexander’s reasoning concerning nutrition and growth.

When εἶδος gives form to the first matter, it thereby transforms it. It is no accident, that the εἶδος is compared by Origen to a seminal logos of the Stoics, which by its own forces changes the qualities of matter:

“For if we have understood the illustration (παράδειγμα) properly, we must hold that when the seminal logos (σπερματικὸς λόγος) in the grain of wheat has laid hold of the matter which surrounds it, has permeated it entirely <and> has taken control of its εἶδος, it imparts its own powers to what was formerly earth, water, air and fire, and by prevailing over their characteristics (ποιότητας) transforms them into the thing of which it is the creator. And thus the ear of grain comes to maturity, vastly different from the original seed in size, shape (σχῆματι) and complexity”⁴⁰.

The two concepts — εἶδος σωματικόν and λόγος σπερματικός — thus describe two aspects of one reality, postulating the principle of existence inherent in each body, which at all stages of life imposes an individual imprint on the

³⁹ *Meth. De resur.* I, 25; = *Epiph. Panar.* 64, 17, 6–10. S. 428, 4 – 429, 6.

⁴⁰ *Meth. De resur.* I, 24; = *Epiph. Panar.* 64, 16, 7–9. S. 426, 19 – 427, 4.

substratum, on ever changing matter, creating a structure out of the substratum. Since this εἶδος survives the death of the earthly body it must be imprinted on a subtle pneumatic body which the soul never loses⁴¹.

CRITICISM OF ORIGEN'S THEORY BY METHODIUS OF OLYMPUS

Origen's doctrine of the risen body and especially the doctrine of the bodily εἶδος were strongly criticized by Methodius of Olympus († 312). In general, Methodius closely follows Alexander of Aphrodisias. Methodius argues that the εἶδος of which Origen told was not the *substantial* but the *qualitative* form and even an external shape of the body⁴². Alexander argues:

“The εἶδος and matter are parts of the body not in the sense [that they can be separated from it], but they are like bronze and shape (μορφή) of a statue (τοῦ ἀνδριάντος)... For the figure (σχῆμα) of the statue is a part, though not in a way that contributes something to its size (εἰς τὸ ποσὸν) — it contributes to its *quality* (εἰς τὸ ποιόν) instead — and not as something that can persist in separation from the matter”⁴³.

Alexander, as a peripatetic, believes that the material form does not exist in separation from the substratum and that the soul and body are linked as εἶδος and matter, like the shape (σχῆμα) of the statue and the bronze from which it is made. Methodius agrees with this:

“The εἶδος of the flesh will be destroyed first like the shape of a melting statue (τὸ σχῆμα τοῦ ἀνδριάντος) is destroyed before the whole is disintegrated, because the *quality* cannot be separated from matter by existence (καθ' ὑπόστασιν)”⁴⁴.

If Methodius could have known the illustration which Simplicius would have suggested later, the illustration comparing Alexander the Great engraved in a signet-ring and Alexander represented by a colossus, he would find it very appropriate. For Methodius this is the *qualitative* εἶδος and as such it cannot guarantee the identity of the earthly and resurrected body.

Probably because of these counterarguments Origen, who understood the bodily εἶδος as a substantial one, strengthened his reasoning with a Stoic theory of seminal *logos*. It seems that the concept of the ἰδίως ποιόν could also offer interesting solutions to the participants of our discussion.

⁴¹ When Origen speaks about “body” he usually means only the earthly one.

⁴² Meth., *De resur.* III, 3; = Photius, 299a, 37 – 299b, 6.

⁴³ Alexander. *De anima* 18, 17–23.

⁴⁴ Meth. *De resur.* III, 6; = Photius, 300a, 17–26, p. 103.

GREGORY OF NYSSA

Gregory of Nyssa (c. 335 – c. 395), who was a follower of Origen, seems to repeat his arguments:

“For neither *what is ours* (τὸ ἡμέτερον) is altogether subject to flux and change (ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ) — since surely that which had by nature no stability (στάσιν) would be completely incomprehensible (ἄληπτον) — but according to the more accurate statement some of our constituent parts stay (τι ἔστηκε) while the rest goes through a process of alteration (δι’ ἀλλοιώσεως πρόεισιν): for the body is on the one hand altered (ἀλλοιοῦται) by way of growth and diminution like clothes (ἱμάτια) that are changed during the succession of the life periods, while the εἶδος, on the other hand, remains in itself unaltered (ἀμετάβλητον) through every change, not separated from the marks (σημείων) once imposed upon it by nature, but appearing with its own peculiar marks (ιδίων γνωρισμάτων) in all the changes which the body undergoes”⁴⁵.

Elsewhere Gregory refers to the discussions about the nourishment of the changing human body, a wineskin filled with liquid, and its εἶδος:

“It is fitting... to consider the physiology (φυσιολογίαν) of the body... The nature of our body, taken by itself, possesses no life in its own proper subsistence (ὑποστάσει), but that it is by the influx of a force (δυνάμει) from without that it holds itself together (συνέχει ἑαυτήν) and continues in existence (ἐν τῷ εἶναι μένει), and by a ceaseless motion that it draws to itself what it lacks, and repels what is superfluous? When a wineskin (ἄσκος) is full of some liquid, and then the contents leak out at the bottom, it would not retain the shape (σχῆμα) that depends on the bulk unless there entered in at the top something else to fill up the vacuum; and thus a person, seeing the circumference of this vessel (ἀγγεῖον) inflating to its full size, would know that this circumference did not really belong to the object which he sees, but that what was being poured in, by being in it, gave shape (σχηματίζειν) and roundness to the bulk. In the same way the mere framework of our body (κατασκευὴ ἴδιον) possesses nothing belonging to itself that is cognizable by us, to hold it together, but remains in existence owing to a force that is introduced into it. Now this power or force both is, and is called, nourishment (τροφή)...

⁴⁵ *Gregorius Nyssenus. De opificio hominis* 225, 42-52.

Those things by being within me became my blood and flesh, the corresponding nutriment by its power of adaptation being changed into the form (εἶδος) of my body”⁴⁶.

Surprisingly, Gregory's reasoning is much more Aristotelian than that of Origen. According to Gregory this is not the εἶδος that defines the form of the liquid, but it is the liquid (τὸ εἰσρέον ἐν αὐτῷ γινόμενον), which determines the form of the bulk (σχηματίζειν τὸ περιέχον τὸν ὄγκον). Most plausibly, here Gregory follows Alexander of Aphrodisias (or Galen), who thought that the changes in the bodily mixture affect the soul:

“The body and its blending (κρᾶσις) are the cause of the soul's coming-to-be (γενέσεως) in the first place. This is clear from the difference between living creatures in respect of their parts. For it is not the souls that fashion their shapes (διαπλάσσουνσι τὰς μορφάς), but rather the different souls follow on the constitution of these being of a certain sort (τῇ τούτων ποιᾷ συστάσει), and change with them. For the actuality (ἐντελέχεια) and that of which it is the actuality are related reciprocally... Difference in soul follows on a certain sort of blending in the body (τῇ ποιᾷ κρᾶσει τοῦ σώματος)”⁴⁷.

In the “On the Making of Man”, while speaking of the mechanism by means of which the soul gathers the dispersed elements of its former earthly body in the time of resurrection, Gregory combines “Platonic” and “Aristotelian” views. He starts by emphasizing the importance of the bodily εἶδος:

“Now that which clings (προσφύεται) to the God-like element of our soul, is not that which is subject to flux by way of alteration and change (ἀλλοιῶσει καὶ μεθιστάμενον) but this stable and unalterable element (τὸ μόνιμόν τε καὶ ὡσαύτως ἔχον) in our composition (συγκρίματι)”⁴⁸.

But immediately Gregory explains that the bodily εἶδος itself is defined by the somatic mixture:

“Since qualitative differences of somatic mixture (αἱ ποιαὶ τῆς κρᾶσεως παραλλαγαὶ) transform varieties in the εἶδος (τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰς)... and because the εἶδος remains in the soul (τῇ ψυχῇ

⁴⁶ *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna 37, 42–60.

⁴⁷ *Alexander*. De anima libri mantissa 104, 28–34. Cp. *Idem*. De anima 24, 3–4: “Soul itself comes into being as the result of a certain unique combination or blending of the primary bodies” (Fotinis).

⁴⁸ *Gregorius Nyssenus*. De opificio hominis 228, 5–8.

παρამείναντος) as the [impression] of the seal in the wax (ἐκμαγείω σφραγίδος), it is necessary that the soul is not unable to recognize the things, which had engraved their imprint (τύπον) on the seal”⁴⁹.

Gregory seems to imply that during the earthly life the changes in somatic mixture transform (μεταμορφοῦσιν) the distinctive features of the εἶδος (τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰς). After the death of the earthly body, the bodily εἶδος remains beside the soul (perhaps, being imprinted on the soul’s subtle body) like a seal (σφραγίς) beside the imprint (for what ἐκμαγεῖον stands here remains a question⁵⁰). In the resurrection, when the soul begins to gather the scattered elements of its former body to build a risen body, she refers to the marks (τύποι) once engraved by these elements on the bodily εἶδος / “the seal” (τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον) in order to recognize what is hers. If this is so, the ἐκμαγεῖον should denote those scattered material elements, which once left their impression on the εἶδος / the seal. The εἶδος then serves as a target picture by referring to which, the soul picks the pieces of the puzzle⁵¹.

As our study shows, Aristotle’s theory of growth and growing holds a significant place in the history of philosophical polemics regarding the identity of the human living body. Each of the following authors — Alexander of Aphrodisias, John Philoponus, Simplicius — had its own set of sources and contexts. Each theory had its own logic, its complexities and its inconsistencies. As we saw, Philoponus introduced into Aristotelian tradition Neoplatonic influences, Simplicius referred to the Stoic concept of ἰδίως ποιόν. Of particular interest is the transfer of the questions under consideration to the field of theology, since the theories of theologians are usually considered separately from the doctrines of philosophers. It was Origen who first applied Alexander’s arguments concerning the preservation of the identity of a living body to the question of the identity between the earthly body and the body of resurrection. As the analysis of Origen’s reasoning shows, he combines the Aristotelian discourse about growth

⁴⁹ *Ibid.* 228, 8–15.

⁵⁰ Cf. *Philo*. Quod deus sit immutabilis 43, 1 – 44, 1: φαντασία δὲ ἐστὶ τύπων | ἐν ψυχῇ· ὧν γὰρ εἰσήγαγεν ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων, ὥσπερ δακτύλιός τις ἢ σφραγίς ἐναπεμάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτήρα· κηρὸν δὲ εὐκὼς ὁ νοῦς τὸ ἐκμαγεῖον δεξάμενος ἄκρως παρ’ ἐαυτοῦ φυλάττει, μέχρις ἂν ἡ ἀντίπαλος μνήμη τὸν τύπον λεάνασα λήθῃ, “And imagination is an impression in the soul. After each of the outward senses has brought it in, the imagination like a signet-ring or a seal imprints its own character. And the intellect, being like a wax, having received the image (ἐκμαγεῖον), keeps it carefully in itself until forgetfulness, the enemy of memory, has smoothed off the imprint,” transl. by C.D. Yonge.

⁵¹ *Petroff V. Theoriae of the Return in John Scottus’ Eschatology*. P. 527–579; *Idem*. Eriugena on the Spiritual Body. P. 597–610; *Idem*. Origen i Didim Aleksandrijskij o tonkom tele dushi. P. 37–50; *Idem*. Uchenie Origena o tele voskresenija. P. 577–632; *Telo i telesnost’ v eshatologii Ioanna Skotta*. P. 633–756.

and growing with the Stoic concept of seminal logos, assuming at the same time, as Platonists do, that the bodily εἶδος can exist separately from the disintegrated material substratum (the subtle body of the soul serves as the carrier of the εἶδος in this case). Origen's critic Methodius of Olympus who mostly thinks in Aristotelian terms, identified the bodily εἶδος with the qualitative form, similar to the shape of a statue. As we point out, Gregory of Nyssa too used disparate elements of the theories in question, mechanically combining them. He reveals Alexander's or Galen's influence, suggesting the dependence of the εἶδος's characteristics on the qualities of the somatic mixture. Our review, if necessary brief, nevertheless demonstrates the existence of a powerful and heretofore untraced tradition that applied the Aristotelian doctrine on growth and growing to the problem of identity of an individual human being.

REFERENCES

Primary sources

- Alexandri Aphrodisiensis De mixtione // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora (CAG, suppl. 2.2) // Ed. I. Bruns. Berlin : Reimer, 1892. S. 213–238.
- Alexandri Aphrodisiensis De anima / Ed. I. Bruns // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.1). Berlin: Reimer, 1887. S. 1–100.
- Alexandri Aphrodisiensis De anima libri mantissa (= De anima liber alter) / Ed. I. Bruns // Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.1). Berlin: Reimer, 1887. S. 101–186.
- The *De anima* of Alexander of Aphrodisias: a Translation and Commentary by Athanasios P. Fotinis. Washington, D.C.: University Press of America 1979.
- Alexander of Aphrodisias*. On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception / Transl. with an introd. and comm. by V. Caston. London et al.: Bloomsbury, 2012.
- Alexander of Aphrodisias*. Supplement to "On the Soul" / Transl. by R.W. Sharples. New York: Cornell University Press, 2004.
- Aristoteles*. Physica / Transl. by R.P. Hardie and R.K. Gaye // The Works of Aristotle. Transl. into English under the editorship of W.D. Ross. Vol. II: Physica. De Caelo. De Generatione et Corruptione. Oxford: At the Clarendon Press, 1930.

- Aristoteles*. De Generatione et Corruptione / Transl. by Harold H. Joachim (1922) // The Works of Aristotle. Transl. into English under the editorship of W.D. Ross. Vol. II: Physica. De Caelo. De Generatione et Corruptione. Oxford: At the Clarendon Press, 1930.
- Aristote*. De la génération et la corruption. Texte établi et traduit par Marwan Rashed. Paris: Les Belles lettres, 2005.
- Epiphanius*. Band II: Panarion. Haer. 34–64 / Hrsg. von K. Holl. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 31). Leipzig: Hinrichs, 1922. [Haer. 64, §§ 12–62. S. 421–499].
- The *Panarion* of Epiphanius of Salamis. Books II and III. *De Fide* / Transl. by Frank Williams. 2nd, revised ed. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 79). Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Fragmenta Epicharmi / Hrsg. von G. Kaibel // Comicorum Graecorum fragmenta. Bd. 1.1 (Poetarum Graecorum fragmenta. Bd. 6.1). Berlin: Weidmann, 1899.
- Gregorius Nyssenus*. De opificio hominis // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 44: S. Gregorii episcopi Nysseni Opera. T. 1. Paris, 1863. Col. 124–256.
- Gregory of Nyssa*. On the Making of Man / Transl. with notes by H.A. Wilson // A Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church. Second series. Vol. 5. Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc. New York: Charles Scribner's Sons, 1917. P. 387–427.
- Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa / Ed. by J.H. Srawley. Cambridge: At the University Press, 1903. P. 1–164.
- Gregory of Nyssa*. The Great Catechism / Transl. with notes by H.A. Wilson // A Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church. Second series. Vol. 5. Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc. New York: Charles Scribner's Sons, 1917. P. 471–509.
- Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria / Hrsg. von H. Vitelli (CAG 14.2). Berlin: Reimer, 1897. S. 1–314.
- Methodius*. De resurrectione // Methodius / Hrsg. von N. Bonwetsch (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 27). Leipzig, 1917. S. 217–424.
- Philoponus*. On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1.1–5 // Transl. by C.J.F. Williams. Introd. by Sylvia Berryman. London: Duckworth, 1999.
- Photius*. Bibliothèque. T. 5 (“Codices” 230–241) / Ed. R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 83–107.

Porphyre. Sentences / Éd. sous la responsabilité de Luc Brisson, avec une traduction anglaise de John Dillon. T. 1-2. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2005.

Simplicii in Aristotelis categorias commentarium / Hrsg. von K. Kalbfleisch (CAG 8). Berlin: Reimer, 1907. S. 1-438.

Vitruvius. On Architecture / Ed. and transl. by F. Granger. Vol. 1 (The Loeb Classical Library 251). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955.

Secondary Literature

Chadwick H. Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body // Harvard Theological Review. 1948. № 41. P. 83–102.

Crouzel H. Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian / Trans. by A.S. Worrall. London: Harper and Row, 1989. P. 155–157.

Furth M. Transtemporal Stability in Aristotelian Substances // The Journal of Philosophy. 1978. № 75. P. 624–646.

Henessey L.R. A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality // Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress / Ed. R.J. Daly. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992. P. 273–280.

Kupreeva I. Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2004. № 27. P. 297–334.

Lloyd A.C. Aristotle's Principle of Individuation // Mind. 1972. № 79. Issue 316. P. 519–529.

Petroff V. *Theoriae* of the Return in John Scottus' Eschatology // History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the 10th Conference of the SPES, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000 / Eds. James McEvoy and Michael Dunne. Leuven: University Press, 2002. P. 527–579.

Petroff V. Eriugena on the Spiritual Body // American Catholic Philosophical Quarterly. 2005. № 79, 4. P. 597–610.

Petroff V. Origen i Didim Aleksandrijskij o tonkom tele dushi // Dialog so vremenem. 2005. № 15. C. 37-50 (= Origen and Didymus the Blind on the Soul's Subtle Body // Dialogue with Time. 2005. № 15. P. 37–50).

Petroff V. Uchenie Origena o tele voskresenija v kontekste sovremennoj emu intellektual'noj tradicii // Kosmos i dusha. Uchenija o vselennoj i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovanija i perevody) / Obsh. red. P.P. Gajdenko i V.V. Petrov. M.: Progress-Tradicija, 2005. S. 577–632 (= Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary Intellectual

- Context // *Cosmos and Soul: Teachings on the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages (essays and translations)* / Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff. Moscow: Progress–Tradition, 2005. C. 577–632). [in Russian]
- Petroff V.* Telo i telesnost' v eshatologii Ioanna Skotta // *Kosmos i dusha. Uchenija o vselennoj i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovaniya i perevody)* / Obsh. red. P.P. Gajdenko i V.V. Petrov. M.: Progress-Tradiciya, 2005 (= *Body and Corporeality in John Scottus' Eschatology // Cosmos and Soul. Teaching on the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages (Essays and Translations)* / Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff. Moscow: Progress-Tradition, 2005. P. 633–756). [in Russian]
- Petroff V.* Aristotel' i Aleksandr Afrodisijskij o roste i rastushhem (= Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Growth and Growing) // *ΣΧΟΛΗ*. 2015. № 9 (2). P. 394–402. [in Russian]
- Petroff V.* Aristotelevskaja tradicija o tekuchesti i preemstvennosti vечно izmenchivyh zhivyh tel individov (=Aristotelian Tradition on Flow and Continuity in the Ever-Changing Living Bodies of Individuals) // *Dialog so vremenem* (= *Dialogue with Time*). 2015. № 52. P. 82–92. [in Russian]
- Petroff V.* Elementy aristotelevskoj doktriny o roste i rastushhem u Origena, Mefodija Olimpijskogo i Grigorija Nisskogo (= Elements of Aristotelian Doctrine of Growth and Growing in Origen, Methodius of Olympus and Gregory of Nyssa) // *ΣΧΟΛΗ*. 2016. № 10.1. P. 117–130. [in Russian]
- Rashed M.* Introduction // *Aristote. De la génération et la corruption. Texte établi et traduit par Marwan Rashed*. Paris: Les Belles lettres, 2005. P. xi–clxxxvi.

И.Р. НАСЫРОВ

АЛЬ-КИНДИ И ЕГО ТРАКТАТ «КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ О ДУШЕ ИЗ КНИГ АРИСТОТЕЛЯ, ПЛАТОНА И ДРУГИХ ФИЛОСОФОВ»

Аль-Кинди, Абу Йусуф Йа'куб ибн Исхак — мусульманский философ IX в., начинатель арабо-мусульманского перипатетизма и автор многочисленных произведений по различным отраслям научного знания (метафизика, логика, медицина, астрология, этика, математика, геометрия, теория музыки, химия и т.д.). Он исследовал различные аспекты души в ходе рассмотрения вопросов психологии и эпистемологии в ряде своих трактатов, в том числе в самом известном своем сочинении «О первой философии». Его небольшие произведения, как, например, «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов», «О существовании нематериальных субстанций» и «Сжатое изложение мнения о душе» непосредственно посвящены изложению его взглядов на природу души. Трактат «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов» вызывает интерес тем, что в нем аль-Кинди предстает как убежденный сторонник позиции, согласно которой учения Платона и Аристотеля о душе согласуются друг с другом. Вполне очевидно, что арабский философ опирается на заимствованный им из неоплатонизма правило установления «согласия» между Платоном и Аристотелем. Поэтому все упоминаемые в этом произведении Платон, Аристотель, Пифагор — это те же самые перечисленные древнегреческие философы Абу Йусуфа аль-Кинди. Он приписывает им высказывания о душе, вкладывая в них свое понимание природы души путем переосмысления в неоплатоническом духе основных положений учений о душе вышеупомянутых древнегреческих мыслителей.

Характеризуя учение аль-Кинди о душе в целом, следует отметить, что он заимствовал ряд основных положений платоновского учения о душе — о взаимоотношении души с телом и истинным сверхчувственным бытием, бессмертии души, ее восхождении (после смерти человека) в мир вечного блаженства путем слияния с душой мира, космоса (вселенская ду-

ша)¹ и т.д.)². С точки зрения аль-Кинди, душа нематериальна, а значит бессмертна. Более того, под влиянием неоплатонизма он развивает дуалистическую концепцию души. В понимании аль-Кинди душа есть нечто простое, благородное и совершенное³, представляет собой самодостаточную сущность и способна пережить тело после смерти. Рассмотрение вопросов психологии в сочинении «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов» (Аль-кавл фи ан-нафс аль-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва си'ир аль-фалясифа) перемежается с изложением эсхатологии, учения о посмертной участи человеческой души. Аль-Кинди учит, что от поведения человека в посюстороннем мире зависит судьба души на том свете. Он вкладывает в уста Пифагора (*Афисакур*) утверждение, что отказ от чувственных вожделений ведет к очищению души. В результате душа уподобляется отполированному зеркалу, в котором отражается божественный свет. Благодаря этому становится возможным постижение душой сокровенных знаний.

Одна из главных целей сочинения «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов» — попытка примирить аристотелевское понимание души с учением Платона о душе. Аль-Кинди излагает платонизированную версию учения Аристотеля о душе. Он приписывает Стагириту изложение истории о древнегреческом царе, который некоторое время пребывал между жизнью и смертью, в результате чего его душа смогла совершить путешествие по просторам горнего мира, где сподобилась знаний о будущих событиях. Аристотель аль-Кинди полагает душу чем-то простым, нематериальным и бессмертным, поскольку после смерти человека его душа расстается с телом и воспаряет в горний мир. Вполне очевидно, что в этом сочинении аль-Кинди предлагает читателю сжатую и окончательную неоплатоническую версию учения Аристотеля для удобства согласования учений Стагирита и Платона о душе.

Чтобы понять, как аль-Кинди переработал учение Аристотеля в неоплатоническом духе, следует обратиться к двум другим его небольшим трактатам — «О существовании нематериальных субстанций» (*Фи ан-на туджаду джавахир ла аджрам*) и «Сжатое изложение мнения о душе» (*Аль-калам ли-л-Кинди фи ан-нафс мухтасар ваджиз*). В последнем трактате, то есть в «Сжатом изложении мнения о душе» (очевидно представляющий фрагмент утерянной его работы⁴) он (аль-Кинди) пишет, что рас-

¹ Платон. Государство. С. 406, 409, 420; Платон. Тимей. С. 434, 437, 444.

² Jolivet J., Rashed R. Al-Kindī. P. 123.

³ Аль-Кинди. Аль-кавл фи ан-нафс аль-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва си'ир аль-фалясифа. С. 272.

⁴ Adamson P. Al-Kindī. P. 106.

хождение между Платоном и Аристотелем носит словесный характер, а не является расхождением по существу. Аристотель, как утверждает аль-Кинди, говорит, что душа есть простая субстанция, или простая сущность (*джавхар басит*), действия которой проявляется через чувственные, физические тела (*аджрам*, ед.ч. *джирм*). Платон, в свою очередь, (опять же, по словам аль-Кинди), говорит, что душа едина с Телом (*джисм*, мн. ч. *аджсам*), (под которым, как следует ниже, Платон имел в виду небесную (божественную) сферу (*фалак*). — И.Н.), и что это единство с небесной (божественной) сферой достигает чувственных тел и действует через них. Далее аль-Кинди приводит дополнительное разъяснение вышесказанному, утверждая, что Платон различает Тело (*джисм*) в значении небесной (божественной) сферы и чувственные тела (*аджрам*). Он (Платон) говорит, что тела (*аджрам*) — чувственные субстанции, носители акциденций, но что касается Тела (*джисм*), то оно — небесная (божественная) сфера (*фалак*). Аль-Кинди пишет, что можно предположить, что эти оба высказывания противоречат тому, что они (Платон и Аристотель) утверждают в других местах своих работ, поскольку они оба утверждают в других местах, что душа — субстанция, или сущность, лишенная длины, ширины и глубины. Они оба утверждают, пишет аль-Кинди, что душа связана с небесной (божественной) сферой с точки зрения их действий, которые душа проявляет в небесной (божественной) сфере) и посредством небесной (божественной) сферы, а не так, что она соединена таким же образом, каким соединены небесные (божественные) сферы с другими небесными (божественные) сферами и чувственные тела с другими чувственными телами. Согласно аль-Кинди, Платон и Аристотель утверждают, что душа проявляет свои действия в чувственных телах в материальном мире посредством небесной (божественной) сферы (*фалак*). Аль-Кинди пишет, что смысл приписываемого им Платону высказывания «[Душа] соединена с небесной (божественной) сферой, благодаря которому ее действия проявляются в чувственных телах», надо понимать не в том смысле, что душа соединена с небесной (божественной) сферой), а в том смысле, что она (душа) действует в чувственных телах посредством небесной (божественной) сферы⁵.

Если непосредственно ознакомиться с еще одной работой аль-Кинди под названием «О существовании нематериальных субстанций» (*Фи ан-на туджаду джавахир ла аджрам*), то проясняется логика столь настойчивого утверждения аль-Кинди о том, что существует согласие между Платоном и Аристотелем по вопросу о природе души. В этом сочинении аль-Кинди представляет читателю свою неоплатоническую версию аристотелевского учения о душе. Хотя название трактата говорит о том, что его

⁵ Аль-Кинди. Аль-калам ли-л-Кинди фи ан-нафс мухтасар ваджиз. С. 281.

целью является доказательство существования нематериальных субстанций, фактически своей главной задачей аль-Кинди видит доказательство нематериальности души. Для реализации этой задачи он прибегает к собственной интерпретации некоторых мест сочинения Аристотеля «Категории», а также понятия «форма» (*сура*), усвоенная им через комментарии неоплатоников на сочинение Аристотеля «О душе»⁶.

Аль-Кинди начинает с утверждения, что доказательство существования в материальном мире нематериальных субстанций, или сущностей (*джавахар ла джисм ла-ху*) предваряется доводом в пользу того, что «чтойность» чувственного (физического) тела состоит в наличии у него трех измерений (длина, ширина и глубина), а также тем, что субстанцию (*джавахар*) отличает от всего прочего то, что она существует самостоятельно и содержит в себе противоположности и что она есть то, что она есть сама по сущности и неизменна.

Далее аль-Кинди рассматривает два вида описания — ясное, недвусмысленное (*мутавата*) и неясное (*муташибих*). Ясное описание дает описываемому имя (*'исм*) и определение, дефиницию (*хадд*). Неясное же описание не дает описываемому ни имени, ни определения. Выделение аль-Кинди двух видов описания явно восходит к первым двум главам сочинения Аристотеля «Категории». Для аль-Кинди важно отличить субстанциальную предикацию (например, Зейд — человек) от акцидентальной (случайной) предикации (например, Зейд — глухой).

Затем аль-Кинди переходит собственно к главной цели — обосновать свое понимание природы души (*нафс*) с привлечением вышеприведенных аргументов. Он утверждает, что жизнь живых тел бывает в них либо самостоятельной, либо акцидентальной (случайной) в том смысле, что если самость вещи покинет ее, то она погибнет, в то время как если нечто случайное покинет вещь, то она не погибнет. Значит, если жизнь является самостоятельной в живом существе, то в случае ее отделения от живого существа последнее погибнет. Мы действительно наблюдаем, рассуждает аль-Кинди, что когда жизнь покидает живые существа, то последние гибнут. Но что касается тела живого существа, то после смерти тело остается телом и оттого, что его покинула жизнь, телесность тела не погибает. Это служит доводом в пользу того, что жизнь в теле является одной из его акциденций⁷.

Что же касается «чтойности» (*мā'ийа*) жизни в теле, то ею является душа (*нафс*), а потому, продолжает аль-Кинди, следует выяснить, является ли душа субстанцией (*джавахар*) или акциденцией (*'арад*), а если будет

⁶ Adamson P. Al-Kindī. P. 116.

⁷ Аль-Кинди. Фи ан-на туджаду джавахир ла аджрам. С. 265–266.

установлено, что она — субстанция, то тогда нужно выяснить, является ли она телом или нет.

Далее аль-Кинди для доказательства своего тезиса о душе как нематериальной субстанции приводит свой довод в пользу различения двух (ясного и неясного) видов описания (определения). Он заявляет, что вещи различаются либо по своим сущностям, либо по именам. Что же касается двух вещей, у которых сущность одинакова и которые называются одним именем, то они не отличаются друг от друга ни именем, ни сущностью. Вещи, которые не различаются по своим сущностям, являются едиными по своей природе. Вещь, описывающая другую вещь своим именем и своим определением, является по природе единой с ней (с другой вещью. — И.Н.). И если описываемая ею другая вещь является субстанцией, то и она является субстанцией. Следовательно, вещь, благодаря которой имеется другая вещь, и есть та же самая вещь, она есть форма (*сура*) вещи, будь эта вещь чувственной или интеллектуальной (умопостигаемой). Субстанция (*джавахар*) — это то, что существует благодаря душе. В таком случае, душа является интеллектуальной формой живого существа и его видом (*нав*). Тогда живое — это субстанция и вид субстанции также является субстанцией. Следовательно, душа — это субстанция, а раз она субстанция, то она является субстанцией вида. Из этого следует, что она (душа) не является телом, ибо вид — это не тело, напротив, вид — это общее, что объемлет партикулярии (особи), которые являются телами, так как особи (партикулярии) живого являются телами. Таким образом, заключает аль-Кинди, очевидно, что душа не является телом, она — субстанция⁸. Более того, душа является не просто субстанцией, а нематериальной субстанцией. Нетрудно заметить, что аль-Кинди явно игнорирует тот факт, что для Аристотеля вид являются вторичной субстанцией, или второй сущностью, тогда как первая субстанция, или первая сущность, является партикулярией вида, отдельно существующим предметом⁹.

Для подкрепления своих выводов аль-Кинди приводит опровержение тезиса, что вид может наличествовать в своих партикуляриях — частично (то есть, своей частью в каждом экземпляре вида) или же целиком в каждой партикулярии вида¹⁰. При этом арабского философа не занимает вопрос, как можно совместить существование в каждом человеке его души с утверждением о душе как виде (*нав*), который ни частично, ни целиком не содержится в каждом представителе вида «человек». Как было сказано выше, сквозная мысль в рассуждениях аль-Кинди в трактате «Краткое из-

⁸ Аль-Кинди. Фи ан-на туджаду джавахир ла аджрам. С. 267.

⁹ Аристотель. Категории. С. 55–56.

¹⁰ Аль-Кинди. Фи ан-на туджаду джавахир ла аджрам. С. 268–269.

ложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов» заключается в том, что душа бессмертна, поскольку она происходит из божественного мира, находит временное прибежище в теле человека в этом мире и после его смерти возвращается в свой настоящий дом — в горний мир для пребывания рядом с Богом и наслаждения созерцанием высших истин. Обращение к аристотелевской трактовке души как формы тела было продиктовано стремлением аль-Кинди согласовать учения Платона и Стагирита о душе. Но аль-Кинди прямо расходится с Аристотелем. Для Стагирита душа неотделима от тела¹¹ и представляет собой актуализированную форму природной субстанции¹². Аль-Кинди же, утверждая, что душа является формой тела, настаивает на том, что душа есть нематериальная субстанция, или сущность, так как она представляет собой вид, и что она переживает смерть человека для того, чтобы воспарить в горние высоты для возвращения в свой подлинный дом.

Понимание ал-Кинди души как нематериальной сущности сказалось в том, что она его интересовала больше всего в качестве интеллектуальной, разумной души. Согласно аль-Кинди, тело служит душе исключительно в качестве инструмента (*āla*). В духе Платона, выделяющего три части (начала) души, аль-Кинди также выделяет три «силы» (*кувват*) души — интеллектуальную (*‘аклийа*), воделеющую (*шахванийя*) и гневающую (*гадабийя*) силы. Тем не менее, аль-Кинди рассматривает душу как простую сущность (*джавахар басит*)¹³, не имеющую частей. Душа взаимодействует с телом в «инструментальном смысле», посредством применения ряда неглавных своих функций, осуществляемых через тело (например, ощущение, гнев и желание)¹⁴. Отказ рассматривать душу как обладающую тремя частями избавляет аль-Кинди от необходимости дать ответ на вопрос — как нематериальная и простая душа может обладать частями? Главное для аль-Кинди — рассматривать душу как нематериальную простую субстанцию (сущность), основной функцией которой являются контроль над страстями человека, подготовка к будущей жизни и созерцание божественных истин в горнем мире после смерти тела человека.

Вполне очевидно, что аль-Кинди больше всего заботило обоснование нематериальности и субстанциальности души. Использование аль-Кинди аристотелевского определения души как формы тела¹⁵ служит для подкрепления его неоплатонического понимания природы души, как это явствует

¹¹ Аристотель. О Душе. С. 396.

¹² Греческая философия: в 2-х т. Т. 1. С. 408.

¹³ Аль-Кинди. Аль-калам ли-л-Кинди фи ан-нафс мухтасар ваджиз. С. 281.

¹⁴ Adamson P. Al-Kindī. P. 117–118.

¹⁵ Аристотель. О Душе. С. 395–396.

из вышеприведенных его рассуждений из сочинения «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов». Некоторые современные исследователи полагают, что столь настойчивое стремление представить учение Аристотеля о душе в неоплатоническом духе может быть объяснимо тем, что в распоряжении арабского философа не было подлинного текста сочинения Аристотеля «О душе», и что он пользовался одним из неоплатонических комментариев на это сочинение в виде вольного переложения на арабский язык¹⁶.

Еще одной причиной его стремления согласовать учения Платона и Аристотеля о душе оказалась его непосредственная причастность к ошибочному приписыванию Аристотелю авторства частично переведенного сочинения «Эннеады» основоположника неоплатонизма Плотина (204–270). Именно в кругу близких аль-Кинди людей был осуществлен перевод четвертого, пятого и шестого глав «Эннеад». Эти главы с древнегреческого языка на арабский перевел ‘Абд аль-Масих ибн ‘Абдаллах ибн На‘има аль-Химси. Перевод был выполнен по инициативе аббасидского халифа аль-Му‘тасима би-л-Лах (796–842), сына знаменитого халифа Харуна ар-Рашида (766–809) и брата халифа аль-Мамуна (786–833), покровителей науки и литературы. Аль-Кинди выступил редактором переведенного текста, получившего название «Теология» (*Усұлуджйя*) и вошедшего в оборот в интеллектуальных слоях мусульманского общества. Античные учения о едином первоначале оказались очень близки строгому монизму ислама, или единобожию (*тавхид*). Аль-Кинди воспринял неоплатоническую мистическую версию учения Платона, в котором противопоставление чувственному миру сверхчувственного мира дополняется учением о Едином, первоначале всего сущего — все вещи в мире происходят из божественного начала, Единого. Для объяснения происхождения сущих от Единого первоначала аль-Кинди обращается к неоплатонической концепции эманации (араб. *файд*). Он пишет в своем известном сочинении «О первой философии»: «Эманация единства из первого Истинного Единого является причиной придания существования всему чувственному (сенсибельному) и всему, что примыкает к чувственному, и дает существование каждому из них»¹⁷. Как и наивысшее трансцендентное начало (Бог, Благо, Единое) Платона, Единое первоначало Плотина является источником всех вещей и истинное познание первоначала возможно на путях очищения души и уподобления ее высшему началу, Богу. О том же самом пишет и аль-Кинди в своем сочинении «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов». Аль-Кинди, ошибочно приписавший автор-

¹⁶ Adamson P. Al-Kindī. P. 116.

¹⁷ Аль-Кинди. Фи-ль-фалсафат-аль-ула. С. 162.

ство «Эннеад» Аристотелю, развивает неоплатоническое по своему происхождению учение, согласно которой все вещи исходят из Единого, или единого Бога (Аллах). Так ал-Кинди невольно способствовал смешению элементов платонизма и аристотелизма в неоплатоническом духе в том течении арабо-мусульманской философии, которое развивалось на основе античного философствования и получило название «фальсафа», два представителя которого, аль-Фараби (872–951) и Авиценна (Ибн Сина) (980–1037), сыграли большую роль в истории арабо-мусульманской философской мысли и опосредованно — в истории философской мысли Запада.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. О Душе. Соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
- Аристотель*. Категории. Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 51–90.
- Греческая философия: в 2-х т. / Под ред. Моника Канто-Спербер. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. 499 с.
- Аль-Кинди*. Аль-кавл фи ан-нафс аль-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва си'ир аль-фалсафа // Раса'ил аль-Кинди. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби, 1950. С. 270–280.
- Аль-Кинди*. Аль-калам ли-л-Кинди фи ан-нафс мухтасар ваджиз // Раса'ил аль-Кинди. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби, 1950. С. 281–282.
- Аль-Кинди*. Фи-ль-фалсафат-аль-ула // Раса'ил ал-Кинди. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби, 1950. С. 81–162.
- Аль-Кинди*. Фи ан-на туджаду джавахир ла аджрам // Раса'ил аль-Кинди. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби, 1950. С. 265–269.
- Платон*. Государство. Соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1976. С. 79–420.
- Платон*. Тимей. Соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1976. С. 421–500.
- Jolivet J., Rashed R.* Al-Kindī / The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden: E.J. Brill. 1986. Vol. V. P. 122–123.
- Adamson Peter.* Al-Kindī. New York: Oxford University Press. 2007. 288 p.

Elisa CUTTINI

ETHICS WITHIN THE FRAMEWORK OF VENETIAN ARISTOTELIANISM: FRANCESCO PICCOLOMINI AND SEBASTIANO VENIER*

This paper is focused on the figure of Francesco Piccolomini, a Professor of Natural Philosophy at the University of Padua in the second half of the 16th century. Apart from his institutional commitments, he cultivated the issues of practical philosophy both in terms of morality and politics. I shall try to demonstrate that Piccolomini recaptures the ideal of unity in practical philosophy as stated by Aristotle, for whom the ethical virtues of man find their most elevated application in the political context¹. This element is also characteristic of the

* This research has been developed within the Strategic Project “EVERE (European and Venetian Renaissance)” funded by University of Padua.

¹ Francesco Piccolomini (1523–1607) was born in Siena and taught in various Italian Universities, before being awarded the Chair of Natural Philosophy at the University of Padua, which he held from 1565 to 1598. In the field of practical philosophy, he composed the *Universa Philosophia de Moribus* (1583, 1594²), which went on to become “the most significant work in the theory of ethics during the entire Italian Renaissance” (Poppi. *L’etica del Rinascimento*, p. 59). Eugenio Garin defined Piccolomini as “ever oscillating between a professed preference for Aristotle and a secret love of Plato” and “author of the verbose *Universa Philosophia de Moribus* of Platonic inspiration” (Garin. *L’Umanesimo italiano*. P. 167, also see p. 199), clarifying that in the work “many Platonic ideas interact on the Aristotelian canvas” (Garin. *Storia della filosofia italiana*. P. 658–659). With regards to this treatise and to another Piccolomini’s work, *De rerum definitionibus*, Jill Kraye speaks of “eclectic Aristotelianism”, citing Charles B. Schmitt (Kraye. *Eclectic Aristotelianism in the Moral Philosophy of Francesco Piccolomini*. P. 57, 68; see Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*. P. 98). David Lines affirms — harking back to Poppi — that, despite attempts to formulate his own thought, in the *Universa Philosophia de Moribus* Piccolomini remains largely reliant upon Aristotle (Lines. *Aristotle’s Ethics in the Italian Renaissance*. P. 264–288). Marco Toste states that the first nine parts of this treatise “correspond to the ten books of the *Nicomachean Ethics*, while the last step, which has thirty-four chapters, is an adaptation of the *Politics*”, mostly books III and IV (Toste. *Evolution within Tradition*. P. 207). For each theme addressed in the *Universa Philosophia de Moribus*, Piccolomini recalls the Aristotelian point of view and compares

writings of certain students received privately by Piccolomini in his home, being of particular significance as they were often young Venetian patricians who attended the University of Padua in preparation for a political career, as in the emblematic case of Sebastiano Venier². It is thus clear that Venetian Aristotelianism at the end of the 16th century found a particular vocation for practical philosophy, highlighting the persistence, as detected by Charles B. Schmitt, of the vitality of the Aristotelian ethical tradition, even when the scientific theories of Aristotle were already outdated³.

FRANCESCO PICCOLOMINI

Reflecting on the nature of man, Piccolomini wonders whether the distinction between master and servant, widely diffuse in the society of his time, was well-founded. Being endowed with reason from whence free will derives, man cannot be called a slave, and thus considered as non-free, regardless of his own social status. The concept of nature as a just and fair mother leads Piccolomini to affirm the identity of the original nature of all men, as is confirmed by the fact that those who are servants at times become masters, and vice-versa, without there being any change in their nature⁴.

it with the corresponding Platonic position, also inserting elements inspired by stoicism and Christian doctrine, mainly through references to Augustine and Scholasticism. Also of great importance in the affirmation of unity in practical philosophy are the two texts in the vernacular — composed when Piccolomini had concluded his teaching in Padua and had retired to Tuscany — at the express behest of the Medici family: the *Compendio della scienza civile* (1603), and the *Breve discorso della istituzione di un Principe* (1602), conceived for the education of the young Cosimo. The *Universa Philosophia de Moribus* and the *Compendio della scienza civile* will be used for this study. As Lines has recently demonstrated, as regards the themes addressed, the two texts run parallel, although the latter presents itself as being considerably more concise than the former (Lines, *Latin and the Vernacular in Francesco Piccolomini's Moral Philosophy*, pp. 182-183).

² Sebastiano Venier (1572-1640) was born in Venice, into an influential noble family. He is one of the several Venetian patricians which were students of Francesco Piccolomini during his approximately forty years in Padua. Before starting his diplomatic career at the service of the Republic of Venice, to which he was destined by family tradition, Venier wrote the treatise entitled *De nobilitate* — that will be considered in this paper — as conclusion of his education at University of Padua (*Olivieri Secchi. Il De Nobilitate di Sebastiano Venier. P. 97-98*). About the decisive role of Piccolomini in the “theses” written by his students at the end of academic courses, see *Garin E. Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano. P. 141*.

³ *Schmitt. Filosofia e scienza. P. 23; Nardi. Saggi sull'aristotelismo. P. V.*

⁴ *Piccolomini. Universa X, 6. P. 472D: «Homines... diuidi praesertim solent in dominos et servos: ideo iure quaerendum primo occurrit; an dentur homines natura Serui,*

On the other hand, Piccolomini notes that, by their nature, cattle are submissive to men, the body is subjugated to the soul, impulses are subject to reason, man is subject to God and as such there are propensities in man under which he is inclined to be slave or master, and indeed — following the *Politics* of Aristotle⁵ — Piccolomini affirms that for some, it is much more appropriate to be led than to lead others⁶. He also recalled that, according to Plato⁷, men are different by nature to the point that, in the ideal State, they are grouped into three classes: one consisting of those prepared to reign, another of the guardians of the State and, finally, the third including of those dedicated to productive activities. The various degrees in which the three classes differ from each other derive from the naturally-occurring differences between men⁸.

Thus, the distinction between master and servant is both against nature and supported by nature, depending on how the term is understood. If, in fact, it is used to indicate the entire species, then one could say that all men are free by nature, because all are equally endowed with free will. If, however, by nature one intends the personal characteristics and individual temperaments, some men are predisposed to command, others to obey. In this regard, in the *Compendio della scienza civile*, Piccolomini uses the expression “second nature” on various occasions to indicate the peculiar elements of each individual that are added to the original nature, common to the species⁹.

naturaque Domini. Nam quod dentur natura Serui, absurdum summopere videtur; cum natura sit aequa cunctorum parens, nulli nouerca: insuper, cum omnis homo per naturam consultandi facultate, libertateque arbitrii sit praeditus: propterea iure optimo asserere videntur nonnulli: servitutem ex hominum deprauatione, ex violentia, affectioneque praeter naturam ortum ducere»; *Piccolomini*. *Compendio* XXXIII. P. 150.

⁵ Aristotle. *Polit.* I, 6, 1255b 4 – 1255b 15.

⁶ *Piccolomini*. *Universa* X, 6. P. 472D: «Ex adverso: distributionem in servos et dominos ex natura seminibus ortum ducere, naturaequae rerum congruere, ex eo patet: quia iumenta per naturam seruiunt homini, corpus animae, appetitus rationi, homo demum omnipotenti Deo: insuper: cum ex naturae principiis corpora varia, distinctaequae propensiones liberorum et servorum prodeant: etiam putandum est distinctionem eorum, naturam esse consentaneam». *Ibid.* P. 473A; *Piccolomini*. *Compendio* XXXIII. P. 152.

⁷ Plato. *Resp.* III 414b–415d; *Ibid.* II, 369b–370c., IV, 427b–432b, IV, 435e–436a.

⁸ *Piccolomini*, *Compendio*, XXXIII, p. 151.

⁹ *Ibid.* p. 152-153: «... la natura è giusta ed uguale. Ma se poi lo consideriamo con la varietà di materia e di temperamenti, qual'è *natura seconda*, perché molti sono di temperamento inetto, e non hanno il dritto uso di ragione, e vivono non come uomini, ma secondo il senso e come animali senza ragione, con tal considerazione possiamo dire che per questa *seconda natura* alcuni sien padroni, altri servi». *Ibid.* P. 153-154: «Non repugna dunque il dire che ogni uomo sia per natura libero; e che alcuni per lor *seconda natura* e perverso uso della ragione sieno per natura servi».

Piccolomini takes another step forward by stating that the concepts of servant and master refer, above all, to man in relation to the internal dynamics of his soul, and therefore the fact that his instincts are subservient to reason has a decisive influence. On the contrary, it is detrimental if the very instinct is master of man who, left uncontrolled, renders himself a servant of his own impulses¹⁰. In this way, he introduces the Aristotelian concept that the activities of a rational soul allow man to achieve his own perfection and, therefore, allows him to be virtuous, through controlling his appetites and perfecting the rational part of himself¹¹. Based on this idea, Piccolomini goes on to consider the social environment and thus the relationships between men. He observes that while, on the one hand, everyone is naturally equipped with reason and free will, so that all men would be equally suited to being masters, those who use reason in a distorted way (or who do not use it at all) are closer to animals than men, are not worthy to command and, indeed, their nature is such that they need to be guided¹².

It follows that those who govern, even before receiving external investiture, must have above all the personal characteristics that permit one to dominate one's instincts through reason¹³. In this case, finding himself in a position of responsibility with regard to the political community, such a man is, by nature, led

¹⁰ Piccolomini, *Universa*, p. 473A-B: «Ob varias individuorum conditiones, et temperamenta, nonnullos hominum esse aptos ad imperandum, alios ad seruiendum; nonnulli enim ingenio et prudentia valent, alii corpore, quidam a vehementibus perturbationibus ducuntur, alii eis magis sunt apti congruente ratione modum imponere. Quae varietas ex natura ortum ducit; non quidem ex natura proprie sumpta, communi vniuersae speciei; sed ex natura, hoc est ex conditione, temperamento, et principiis singulorum propriis, per generationem eis competentibus».

¹¹ Aristotle, *Eth. Nic.* I, 6, 1198, 1198a, 5-19.

¹² Piccolomini, *Universa*, p. 473B: «Illi... qui ex proprii temperamenti deprauatione non sunt apti nec se nec alios regere, per naturam individuorum dici possunt servi; cum eis melius sit duci, quam ducere, inseruire, quam regnare: ueluti etiam de pueris et dementibus dicere valemus, quod aetate, vel morbo servi modo aliquo sint». Piccolomini. Compendio XXXIII. P. 153: «... chi usa e segue la dritta ragione è per natura padrone di quelli che seguono il senso: onde ben disse Aristotele nella sua politica, che in qualunque imperio un uomo si veda così splendere sopra gli altri, come l'uomo sopra gli animali senza ragione, questo merita di esser giudicato *re per natura*. E per l'istessa ragione diciamo che l'imperio regio, sotto un re di regia prudenza e bontà, signore sia secondo natura; e che a quelli, de' quali la ragione è impotente o perversa, meglio sia il servire che il ragionare: perché secondo la natura seguono la dritta ragione del loro principe, e non la loro storta e perversa».

¹³ Piccolomini. *Universa* X, VI. P. 473B: «...viri virtute ornati, primo sibi ipsis imperant, seipsos vincunt, perturbationibusque dominantur, ac ita deinde aliis praeesse apti sunt. Vitiosi contra cum sint sui suarum perturbationum, ab eisque capti ducuntur, non sunt apti praeesse aliis; ideo servi morbus censeris debent».

by his own reason to strive to procure the common good. However, in the moment when selfish instincts emerge in relating to other men, he is transformed into an oppressive tyrant, and would be led to behave in a manner that Piccolomini defines as being perverse and against nature¹⁴.

Thus, there is a correlation between a man considered within himself as being capable of virtue and the possibility that he may assume a predominant role in society. Piccolomini clarifies that this is not to suggest that a good man is necessarily a good Prince, although he may certainly be a good citizen. Experience, in fact, shows us that men who are wise and virtuous could nonetheless be inept at governing. Becoming not only a good citizen but also a good Prince may depend on natural predisposition, from having received an institutional role or from being used to holding certain positions. In any case, in the just society, the fact of being virtuous is the common assumption according to which anyone can be a good citizen or a good Prince. To clarify the peculiarity of the connection between virtue and perfection in governing, Piccolomini explains that this trait is fundamental and characteristic of the context of civil life. On the other hand, the connection between virtue and perfection is not presupposed in the context of the arts, thus a doctor, a musician or a painter may be capable in terms of their art, at the same time may be a depraved person¹⁵. The possession of moral virtues, in this case, permits one's own art to be used in the most proper manner, yet has nothing to do with the technical perfection of its execution. Therefore, one cannot say that a good doctor is necessarily a virtuous man, yet only if a good doctor is also virtuous, he will be using his art well. On the contrary, a good ruler must also be virtuous, and this applies regardless of the form of government in which he operates¹⁶.

The need to possess virtue is reiterated by Piccolomini in relation to the concept of nobility, concerning which he maintains that in the absence of virtue, one cannot speak of true nobility, but only of inconsistent representations and shadows of nobility¹⁷. Among the various forms of nobility¹⁸, Piccolomini says

¹⁴ *Piccolomini*. Compendio XXXIII. P. 153: «Cosi all'incontro dobbiamo giudicare che l'imperio tirannico d'un principe, che per scorta si proponga l'appetito dei sensi, sia imperio perverso e contro natura, nel quale il senso, per natura servo della ragione, si usurpa l'imperio sopra la ragione: e dovendosi per natura procurare il bene comune, in questo si attende solo al proprio».

¹⁵ *Ibid.* XXXIV. P. 157.

¹⁶ *Ibid.* P. 157–158.

¹⁷ *Ibid.* P. 117–118. See *Piccolomini*. *Universa* VIII, 14–22. P. 346–364. Piccolomini explicitly refers to Aristotle and, in particular, to *Politics*, *Rhetoric* and fragments of a lost text titled *On Nobility* conveyed by Stobaeus.

¹⁸ *Piccolomini*. Compendio. P. 118. There are six degrees of nobility: the divine nobility of one appointed by the Holy Spirit; the nobility called “sopra natura” referring to

that the most proper and appropriate form for man would be moral nobility, possessed by all those who practice ethical virtues, in accordance with the subdivision proposed by Aristotle in *Politics*, whereby those who possess such virtues are noble, while those characterized by vice are plebeian¹⁹. Piccolomini then considers the nobility of nature, that consists in belonging to a noble family and to a traditionally noble lineage, but at the same time stating that what which confirms that this nobility is not so much the possession of a title, as much as the natural predisposition to carry out virtuous acts and to generate offspring that, in turn, must be equally virtuous for at least three generations. Only in this case may one speak of genuine nobility, which is defined by Piccolomini as “virtue of family”²⁰. Still more decisive is the admonishment of those who have humble origins but obtain access to what Piccolomini calls “nobility of luck”²¹. He describes these men as being like crows adorned with peacock feathers if they do not also possess virtues in addition to the title. It is finally worth emphasizing that the man who is elevated above others, not for possessing the most prestigious title, but rather for excelling in virtue, is defined by Piccolomini as a “precious treasure of virtue and nobility”²².

SEBASTIANO VENIER

All these elements are found in the treatise of a young Venetian patrician, Sebastiano Venier, destined to become a Senator of the Republic of Venice. During his years of study at the University of Padua, he attended lectures held privately by Piccolomini for a restricted number of notable students. In his only published work, written under Piccolomini's supervision and entitled *De Nobilitate Libri Quatuor* (1594), Venier maintained that which may be termed

the hierarchy of beings with God and the angels at its summit; the contemplative nobility of philosophers who think about the world; the moral nobility, the nobility of nature and the nobility of fortune.

¹⁹ Aristotle. *Polit.* 1255a 32 – 1255b 2.

²⁰ Piccolomini. *Compendio*. P. 119: «virtù di famiglia fondata nel temperamento, confermata per successione di molti...»; Piccolomini. *Universa* VIII, 15. P. 347; Aristotle. *On Nobility*, Fr. 2. See Rossitto. La discussione sulla natura della nobiltà in Aristotele. P. 157-172.

²¹ Piccolomini. *Compendio*. P. 119: «nobiltà di fortuna: così molti d'umile e bassa condizione son divenuti marchesi, principi, duchi e re; i quali, se non inchiudono il fondamento di altra nobiltà e principalmente di regia prudenza, solo son ombre e vane immagini di nobili, e quasi corvi ornati con le penne di pavone».

²² *Ibid.* P. 119-120. Piccolomini affirms that this profile corresponds with that of the “Grand Prince of Tuscany”, thus confirming the intent, pervading the Piccolomini's *Compendio della scienza civile*, to pay homage to the Medici family who commissioned the work. See Piccolomini. *Universa* VIII, 14. P. 346-347.

“noble” is magnificent and perfect²³. On this basis, he stated that one can speak of nobility in accordance with multiple meanings, and considered above all the metaphysical nobility, that concerns God and celestial bodies being part of their supernatural essence, along with the physical nobility relative to bodily perfection. In these cases, nobility is inherent in the different realities, whereas man's own nobility must be pursued through research, commitment and habit. A man can thus achieve dual nobility: one arising from the exercise of the virtues, called *nobilitas moralis vel civilis*, and one derived from speculation, entitled *nobilitas rationis et contemplationis*²⁴. Those possessing great wealth are also improperly deemed noble, yet, Venier emphasises, this can be considered true nobility only whereby the gifts of fortune are used in order to be effective in the practice of virtues (*instrumenta virtutum*)²⁵.

Among the various definitions, truly human nobility is, therefore, that which originates from the commitment to be virtuous, which Venier significantly defines as moral or civil nobility, given that it necessarily implies that those who boast the title of nobility validate it by doing all they can for others, both in a domestic and public context²⁶. Nobility, in fact, is linked to virtue, to the point that if such a connection is lacking, the noble title is worthless²⁷. Taking up the definition of ethical virtues contained in the *Nicomachean Ethics*²⁸, Venier defines the genuine form of nobility as being the constant predisposition (*habitus*) to govern impulses, leading them to the golden mean in reference to ourselves, and estimated on the basis of wisdom, so that moral behaviour may be practised, allowing man to achieve civil happiness (*civilis felicitas*)²⁹.

²³ Venier. De nobilitate I, 1. P. 3r: «Nobilitas sit quidam splendor et perfectio».

²⁴ *Ibid.* P. 3v: «Ex adverso reperitur Nobilitas non insita, sed nobis adveniens, quae vel nobis competit nostro studio, cura et assuetudine, vel per externa principia. Nobilitas ex nostra diligentia et studio pendens duplex est, vel enim pertinet ad mores, et virtutes in more positas, et dici potest Nobilitas moralis, qua viri omnes morigerati et probi dicuntur ornati, vel pertinet ad virtutes rationis, in veri contemplatione collocatas, et dici potest Nobilitas rationis et contemplationis».

²⁵ *Ibid.* P. 3v-4r. Moreover, Venier speaks of the nobility of religious and holy men as being bestowed directly by God, as a principle revealer of truth. In this case, nobility has its foundation in God and in the revelations received from him. This aspect will not be considered here in that it seems to lead away from ethics and philosophy.

²⁶ *Ibid.* II, 1. P. 43v.

²⁷ *Ibid.* I, 6. P. 12r: «Nobilitas adeo cum virtute est iuncta, ut sine virtute nec vere esse, nec refulgere valeat».

²⁸ Aristotle. Eth. Nic. II, 5-6, 1106a 13 – 1107b 27. See Olivieri Secchi. Nobiltà e prudenza. P. 5.

²⁹ Venier. De nobilitate II, 2. P. 45r: «...[Nobilitas est] ex morali actione refulgente... Virtus est habitus appetitus sensitui, natus praeligere, positus in ea mediocritate, quae ad nos refertur, et quae a Prudentia circumscribitur, more acquisitus, ut

Venier has therefore stated that man — especially if of noble birth - must perfect himself through his own efforts, so as to achieve true nobility whilst simultaneously contributing to collective happiness. Bearing in mind that Venier went on to assume a leading role in the government of Venice, it seems particularly noteworthy that in his early work he had already demonstrated awareness that being noble is significant not so much in terms of privileges, but with regards to the public responsibility it entails.

CONCLUSION

Piccolomini and his student Venier, aimed to return the private dimension of virtuous behavior to the public sphere. The characteristic element of Aristotelianism that emerges from this is the unitary concept of practical philosophy, stating that man is fully realized through the exercise of virtues carried out in the context of society. The analysis of these authors is, therefore, a privileged point of view in the comprehension of the consequences in the field of actual political activity of the teaching of Aristotelian practical philosophy at the University of Padua. Moreover, one can see the emergence of the concept of the relationship between man and society in the Venetian Republic at the end of the 16th century, and thus, in an era of transition towards modernity.

REFERENCES

Primary Sources

Piccolomini Francesco. *Universa philosophia the moribus*. Venezia: apud Franciscum de Franciscis Senensem, 1594².

Piccolomini Francesco. *Breve discorso della istituzione di un Principe e Compendio della scienza civile*. Roma: Tipografia Salviucci, 1858.

Piccolomini Francesco. *De rerum definitionibus liber unus*. Francoforti: N. Bassaeus, 1600.

Venier Sebastiano. *De Nobilitate libri quatuor*. Padova: apud Laurentium Pasquatum, 1594.

Secondary Works

Baldini Artemio Enzo. *La politica etica di Francesco Piccolomini // Il pensiero politico*. 1980. № 13. P. 161-185.

civili felicitate fruamur, haec definitio elicitur ex principijs Aristotelis, et constat ex omni genere causae, ut conspicuum est, iure virtus dicitur habitus, cum utriusque conditio sit, ut constanter, et faciliter sint principia operandi, hic habitus non ad mentem, sed ad appetitum sentiendi pertinet...».

- Baldini Artemio Enzo*. Per la bibliografia di Francesco Piccolomini // Rinascimento. 1980. № 31 (seconda serie). P. 389-420.
- Garin Eugenio*. L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento. Roma-Bari: Laterza, 1965.
- Garin Eugenio*. Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano. Roma-Bari: Laterza, 1965.
- Garin Eugenio*. Storia della filosofia italiana. Vol. II. Torino: Einaudi, 1966. P. 658-659.
- Jardine Nicolas*. Keeping Order in the School of Padua: Jacopo Zabarella and Francesco Piccolomini on the Offices of Philosophy // Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition / Ed. by Daniel A. Di Liscia, Eckhard Kessler, and Charlotte Methuen, Aldershot: Ashgate, 1997, P. 183-209.
- Kraye Jill*. Moral Philosophy, in The Cambridge History of Renaissance Philosophy / Ed. by Charles B. Schmitt. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 325-348.
- Kraye Jill*. Eclectic Aristotelianism in the Moral Philosophy of Francesco Piccolomini // La presenza dell'aristotelismo padovano nella prima modernità / Ed. by Gregorio Piaia. Padova-Roma: Editrice Antenore, 2002. P. 57-82.
- Kraye Jill*. Francesco Piccolomini in Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Vol. I: Moral Philosophy / Ed. by Jill Kraye. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 68-79.
- Lines David A*. Aristotle's *Ethics* in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education. Leiden, Boston and Köln: Brill, 2002.
- Lines David A*. Latin and the Vernacular in Francesco Piccolomini's Moral Philosophy // Aristotele fatto volgare. Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento / Ed. by David A. Lines and Eugenio Refini. Pisa: ETS, 2014 [but 2015]. P. 169-199.
- Nardi Bruno*. Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI. Firenze: Sansoni editore, 1958.
- Olivieri Secchi Sandra*. Nobiltà e prudenza: formazione culturale e tragitti mentali di un politico nella società veneziana, tra Rinascimento e Barocco. Padova: Composizioni Fornasiero, 1983.
- Olivieri Secchi Sandra*. Il De Nobilitate di Sebastiano Venier: una teoria per un modello // Non uno itinere. studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca / Ed. by Paolo Sambin. Venezia: Stamperia di Venezia, 1993. P. 97-125.

- Pagallo Giulio F.* A proposito di Francesco Piccolomini «ricovrato» // Dall'Accademia dei Ricovrati all'Accademia Galileiana. Atti del convegno storico per il IV centenario della fondazione, 1599-1999, Padova, 11-12 aprile 2000 / Ed. by Ezio Riondato. Padova: Accademia Galileiana di Scienze, Lettere e Arti, 2001. P. 411-432.
- Poppi Antonino.* L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele. Napoli: La città del sole, 1997.
- Rossitto Cristina.* La discussione sulla natura della nobiltà in Aristotele // Aristotele e la storia / Ed. by. Cristina Rossitto, Alessandra Coppola, and Franco Biasutti. Padova: Cleup, 2013. P. 157-172.
- Scattola Merio.* Arnisaeus, Zabarella e Piccolomini: la discussione sul metodo della filosofia pratica alle origini della disciplina politica moderna // La presenza dell'aristotelismo padovano nella prima modernità, *cit.* P. 273-309.
- Schmitt Charles B.* Aristotle and the Renaissance. Cambridge Mass.-London: Harvard University Press, 1983.
- Schmitt, Charles B.* The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities. London: Variorum Reprints, 1984, mainly the chapter: Aristotele's Ethics in the Sixteen Century: some Preliminary Considerations. P. 87-112.
- Schmitt Charles B.* Filosofia e scienza nel Rinascimento // Ed. by A. Clericuzio, preface by C. Lohr. Milano: La nuova Italia, 2001.
- Toste Marco.* Evolution within Tradition: the Vernacular Works on Aristotele's Politics in Sixteenth-Century Italy // Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance / Ed. by Briguglia Gianluca and Thomas Ricklin. Fribourg: Academic Press, 2011. P. 207-208.

António Pedro MESQUITA

RELATIONS IN ARISTOTLE

Predicative propositions are the basic structure of a specific kind of term logic that can be traced back to Aristotle¹.

The difficulties it encompasses are evident.

An obvious one is the framing of relations, as defined in the Aristotelian doctrine of categories, within this kind of logic.

This difficulty can be summarized as follows: how can one reconcile the doctrine according to which every proposition has but two terms, a subject term and a predicate term, with Aristotle's assumption of a category of relatives and therefore with the implication that "is" can introduce relations ("master of", "in love with", "son of", etc.), whose correlates should apparently, in Aristotelian terms, be subjects (as in, for instance, "Plato is master of Aristotle" or "Socrates is son of Sophroniscus"), thus forming no longer a dyadic, but a triadic assertion?

Despite the superficially thorny aspect of the question, the answer is, I think, relatively simple and the question itself can accordingly be seen to raise no genuine difficulty at all.

In fact, as we could systematically check off if we were to analyse all of the types of predicative proposition generated according to each of the ten categories, a proposition expressing a relation, like

(1) "Socrates is son of Sophroniscus"

is not formally distinct from propositions where a quality, a location, an action or indeed the essence of a subject are ascribed, as, for instance, in:

(2) "Socrates is white",

(3) "Socrates is in Athens",

(4) "Socrates fought in the Peloponnesian War",

(5) "Socrates is a man".

¹ As is well known, the use of the term "proposition" may convey two rather different interpretations: either the identification of propositions with the content (or, in the sense introduced by Frege, the meaning) of declarative sentences, taken to be the bearer of truth and falsehood; or its identification with declarative sentences themselves, understood as the truth-bearers. Understandably enough, the interpretation here adopted is always the former, for it is the one also assumed in traditional logic.

In all these propositions — and the one expressing a relation is no exception in this regard — there are two terms and two terms only: the subject and the predicate. The only changing element in each of those propositions is the meaning of the predication, which varies according to that which the predicate states about the subject. In proposition (2), the predicate “white” states how Socrates is; in (3), the predicate “in Athens” states where Socrates is; in (4), the predicate “fought in the Peloponnesian War” states which action was performed by Socrates; in (5) the predicate “man” states what Socrates is; and, exactly in the same way, in our controversial proposition (1), the predicate “son of Sophroniscus” states with whom Socrates is related by filiation.

In the Aristotelian predicative propositions — whatever their categorical content may be, which is to say regardless of the type of predication introduced by the proposition —, there are always only two terms and relational predications (in the Aristotelian sense) constitutes no exception from this point of view. In Aristotle’s theory, propositions that introduce a relation have, exactly as any other proposition, a dyadic structure; and, through them, *one* predicate is attributed to *one* subject.

Actually, it is not hard to understand why this is so. For Aristotle, categories correspond to the several types of question one can ask of a given substance concerning its being and, therefore, exhaust the various types of predicates that, in general, any substance may receive².

Now, the question typified by the category of relatives is the question *πρός τι*, “in relation to what?”. In this sense, the question introduced by the category of relatives is not that which asks about the relation one given subject maintains with another, but rather that which asks about the subject *with which* another subject maintains a specific relation. The specific question regarding relatives is not thus: “what is the relation between *a* and *b*?” (where *a* and *b* are subjects); but instead: “with whom does *a* have the relation *R*?”.

Accordingly, that which is expressed by a relational predicate (in the Aristotelian sense of the term) is not a specific relation that a specific substance has. The relational predicate expresses that to which that substance is related under the specified relation. In proposition (1), for instance, “is” does not introduce a specific relation (*viz.*, that of filiation) between Socrates and Sophroniscus; it introduces that to which (to whom, in this particular case) Socrates is related by filiation, namely Sophroniscus³.

In this light, proposition (1) does not express the relation of filiation between Socrates and Sophroniscus (in which case the proposition would have had three terms), but rather states *that* Socrates is related, by filiation, to Sophronis-

² Cf. Cat. 4, 1b25-27.

³ On this issue, see Cat. 7, 8a 13 – b 24.

cus, where “being related to Sophroniscus by filiation” constitutes a single predicate that the proposition attributes to the subject. And, of course, this holds, in general, for every proposition analogous to (1).

This being the case, the problem raised in the beginning should not worry us any more. Sadly, the solution itself is not, however, altogether innocuous and have some side effects on Aristotle’s theory of the proposition.

Let us have a look at two of these effects.

The first effect I would like to highlight concerns declarative sentences, particularly those that express relational propositions (in the Aristotelian sense of the term). If our account of relational propositions is right, then names that occur within the predicative term of such sentences possess reference and contribute to the reference of the term as a whole. This typically affects sentences with relational content, but not only them: think, for example, of locative assertions.

The second effect is the following. Although every proposition must include at least one general term and therefore no proposition expresses a bare relation between individuals (a thesis rather intuitive in itself, but one that would require a great deal of time to fully justify here), relational propositions thus understood (as locative propositions, for that matter) alert us to the fact that, in a proposition, *some* relations between individuals may be implicitly involved. Such is indeed what paradigmatically happens in the case of propositions expressing relations. Let us again look at proposition (1). In spite of the fact that it only includes two terms, *viz.*, “Socrates”, the subject, which is a singular term, and “son of Sophroniscus”, the predicate, which is a general term, it seems rather plain that the predicate attributes to the individual subject a certain relation with another individual and, in so doing, notwithstanding its dyadic character, the proposition can be seen as ultimately introducing, *by mediation of the predicate*, a relation between individuals.

Be that as it may, it seems clear enough that none of these effects disqualifies the doctrine according to which every predicative proposition, regardless of its particular categorical content, has but two terms and relational predications (in the Aristotelian sense) are no exception.

However, this leads us to a further difficulty; and, this time, quite a genuine one.

In fact, if Aristotle’s doctrine survives the challenge posed by the two said effects, it is not at all clear that it can also overcome the defiance posed by relations themselves — by which I now mean not relational predications in the Aristotelian sense, but real relations between objects (the extension of predicates of arity greater than 1, if you will).

The new problem can be put as follows: subject/predicate logic, upon which the notion of predicative proposition rests, is incapable of accounting for relations, in the strong and proper sense of “relation”. To put it more incisively:

any discourse whose relations, in this sense, are ineradicable is impervious to subject / predicate logic.

We can see this at two levels.

Here is the first level: from the notion of proposition so defined it is only possible to account for an argumentative discourse, not for a narrative discourse.

In order to understand it, let us take the following lines as an example:

The car travelled from Moscow to Dmitrov. Once in Dmitrov, it travelled to Dubna. Later, it travelled back to Moscow⁴.

Following the interpretation presented, we have here four propositions, which can be expressed by the following sentences:

(6) “The car travelled from Moscow to Dmitrov” (where “the car” expresses the subject and “travelled from Moscow to Dmitrov” expresses the predicate). In notation: Fa^5 .

(7) “The car arrived in Dmitrov” (where “the car” expresses the subject and “arrived in Dmitrov” expresses the predicate). Let it be Ga .

(8) “The car travelled to Dubna” (where “the car” expresses the subject and “travelled to Dubna” expresses the predicate). Let it be Ha .

(9) “The car travelled back to Moscow” (where “the car” expresses the subject and “travelled back to Moscow” expresses the predicate). Let it be Ja .

The problem that becomes apparent in the translation is that we are left before a succession of predications with no relation among them, except for the fact that all share the same subject. The point of the narrative, i.e., the outline of the itinerary, vanishes completely. Its various stops are subsumed, and therefore diluted, into the predicates.

Let us now consider the case of argumentative discourse.

⁴ For those who, even after the considerations already developed on the specificity of relational predications in Aristotelian-based logic, may feel inclined to dispute that the propositions here presented are predicative propositions, we would remind them that it is Aristotle himself who argues that all categorical assertions can be converted into predicative propositions (or, perhaps better, clarified as predicative propositions): cf. *Int.* 12, 21a 38 – b 10; *Analyt. Pr.* I 46, 51b 5 – 25; *Metaph.* Δ 7, 1017a 27–30.

⁵ I chose to use standard notation of predicate logic in order to render the subsequent illustration more intuitive. I have, however, made two fundamental simplifications, which naturally follow from the nature of the doctrine of the proposition under debate: first, every predicate, including those that predicate logic sees as relational predicates, are interpreted as monadic predicates; second, every name (including descriptions) are assimilated to proper nouns and therefore represented by an individual constant.

An example:

The car travelled from Moscow to Saint Petersburg. Now, to travel from Moscow to Saint Petersburg is to make a long journey. Therefore, the car made a long journey.

Here, the notion of proposition fits perfectly, as rendered clear by the formalisation⁶.

We have three propositions, namely,

(10) “The car travelled from Moscow to Saint Petersburg” (where “the car” expresses the subject and “travelled from Moscow to Saint Petersburg” expresses the predicate). Let it be Fa .

(11) “To travel from Moscow to Saint Petersburg is to make a long journey” (where “to travel from Moscow to Saint Petersburg” expresses the subject and “to make a long journey” expresses the predicate). Let it be $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$.

(12) “The car made a long journey” (where “the car” expresses the subject and “to make a long journey” expresses the predicate). Let it be Ga .

The argument results thus:

$Fa, \forall x (Fx \rightarrow Gx) \vdash Ga$,

which makes indeed a valid inference.

Briefly, then, when we find ourselves before a narrative context, bringing the discourse back to the set of propositions that would allegedly constitute the meaning of its respective sentences renders the discourse unreadable and this is consequence of the fact that narrative discourses resist being analysed in terms of the proposition structure. It is only when we are dealing with an argumentative context that the discourse can be successfully analysed by looking into the proposition structure.

Explaining why this is so would perhaps not require any special effort, but it undesirably would lead us astray from our intended course here.

There is, however, no need to do it.

In fact, were this all there was to it, no major problem would arise, in that the predicative proposition model would lose explanatory power in the context of narrative discourse, but not in the context of argumentative discourse, of which it could be recognised as a basic structure — even in the case of relations.

This is not what happens, though. A few counter examples will suffice to show that relations, in the strong sense of the term, are ineradicable from argu-

⁶ According to the simplification stated in the previous note, but assuming all conventional rules concerning the translation of categorical assertions in predicate logic.

mentative discourse, and that, *because of them*, propositional structure is unable to account for the whole of the argumentative discourse.

Let us consider the following:

(13) Louis is Bernard's twin. Now, Bernard is John's twin. Therefore, Louis is John's twin.

(14) The whale destroyed the ship⁷. Now, the ship was Jerome's fortune. Therefore, the whale destroyed Jerome's fortune.

(15) The car went to Moscow. Now, Moscow is near Dmitrov. Therefore, the car went near Dmitrov.

In any of these instances, the argument only obtains if the propositions' predicate is severed into relation and object — or, equally, if the corresponding declarative sentence contains two singular terms connected by a general term. Now, this constitutes not only *another* limitation to the application range of predicative propositions, but indeed a fatal one, as well as to any term logic founded on them. And this means that (as has long been acknowledged) any such logic is necessarily limited — and limited, among other things, by its intrinsic inability to account for relations.

That said, how is such inability to be justified, and to what extent does its resulting limitation constitute a drastic restriction for the intervention of the notion of predicative proposition?

In other words: how much room does that limitation leave to such intervention? Does it leave a continuous and well-defined operating margin, within which predicative propositions may be used systematically and consistently, or, on the contrary, does that limitation outline a transversal boundary, of broken line and occasionally diffuse sections, leaving no room at all for the possibility of a consistent and systematic use?

Impossible as it is, at this juncture, to provide a full answer to the first question (and consequently to all others), we can at least advance some elements towards answering it.

Let me begin by a hypothesis of historical-philosophical tenor, a hypothesis that appeals expressly to the model in which the theory of the predicative proposition and the logic built upon it were for the first time put forth in the Western culture: the Aristotelian system.

The hypothesis is the following: within Aristotle's system, the justification for what I have called "its intrinsic inability to account for relations" lies in the system's insensitivity to propositions whose subjects are singular terms, and is rooted in the relative neglect that that system shows for arguments containing singular subject assertions. In fact, the very doctrine of proposition was devel-

⁷ The example borrows from *Strawson. On Referring*. P. 321.

oped to service a logic that acknowledges only quantified sentences and where, therefore, there are no singular subjects⁸.

It is true that Aristotle's logical texts attest to singular-subject propositions — albeit not in a systematic manner, as would be the case in the subsequent logical tradition, and, at any rate, far more modestly than one could expect⁹. However, those propositions play no role in logic proper (i.e., in the inferential systems) and it is not because of them, but because of universal propositions, that the very doctrine of proposition is built and presented as a necessary preamble to that logic.

That is why relations, as functions whose arguments are singular terms, are, and can be, overlooked by Aristotelian logic, and why such a logic does not need to overcome, break away from, or reformulate the framework set by the model of predicative propositions for purposes of accommodating atomic structures with more than two terms, that is to say with a structure other than subject / predicate.

In short: the Aristotelian system does not include a logic of relations because it does not include any singular term logic to begin with. Aristotle's logic is a logic of connections between universals; and this is why the predicative proposition structure provides it with the necessary and sufficient conditions for it to operate¹⁰.

⁸ The four propositional forms of Aristotelian syllogistic all involve universal terms and universal terms alone. In fact, they attribute, *universaliter* or *particulariter*, a universal predicate to a subject and only a subject which is itself universal can be predicated *universaliter* or *particulariter*. That is why we can speak meaningfully of “all men” or “some man”, but not of “all Socrates” or “some Socrates”. Aristotle himself explicitly testifies to this when he states: “But ‘Socrates’ is not said of many; that is why one does not say ‘every Socrates’ as one says ‘every man’” (Metaph. Δ 9, 1018a3–4). This point was first pointed out by Alexander of Aphrodisias (In Analyt. Pr. 100.11 Wallies) and was in modern times retrieved by Łukasiewicz, in *La syllogistique d'Aristote*. P. 24. That Aristotelian syllogistic does not allow for singular terms has been acknowledged by many commentators; see, especially, Aristotle's *Prior* and *Posterior Analytics* (Ross). P. 289; Łukasiewicz. *La syllogistique d'Aristote*. P. 21, 24–25; Patzig. *Aristotle's Theory of the Syllogism*. P. 6–8; Granger. *La théorie aristotélicienne de la science*. P. 125–126; Corcoran. *Aristotle's Natural Deduction System*. P. 100.

⁹ Examples can be found in two passages of the *Prior Analytics* (I 33, 47b 21–37, and II 27, 70a 16–38) and, in greater number, throughout the *Topics*.

¹⁰ One could surely object that, by leaving out relations, Aristotelian logic is also leaving out second-order relations, without which some such connections between universals would not even be possible. Consider, for instance, the following argument: “Mortal has greater extension than Animal; Animal has greater extension than Man; therefore, Mortal has greater extension than Man”. How, one would ask, could this argument be taken as valid inference without recognising a status of relation to “having greater extension than”? Aristotle's answer is implicit in his logical practice and consists in reabsorbing all those “relations” as alternative formulae of the copula, or its extensions (a model evidently not exportable to first-order relations).

Let us now set aside the historical-philosophical approach and move on to a more general theoretical level, from which we can draw some conclusions likely to provide an answer to the other questions left unanswered earlier — and with these conclusions I will rest.

Given the evidence presented thus far, we can easily grant, I think, that, in a framework as the one described, i.e., in the framework defined by those assertions the doctrine itself considers relevant (universal subject assertions), all assertions likely to occur within an argument can be brought back to the predicative proposition structure and, thus, that the theory of the proposition suffices to encompass all arguments generated within it¹¹.

A system founded upon the predicative proposition structure (and not the Aristotelian system specifically, but any system that adopts this basic structure), although limited, might nevertheless be complete, in the given sense.

Complete, that is within the limits it itself has defined, thus excluding singular terms; and in the given sense, that is in the sense of the system's ability to refer all assertions and arguments it deems relevant to the proposition structure.

Re-assimilation of singular assertions can then be carried out retrospectively, namely widening, by extension, the proposition's scope so as to include singular subjects, excluding only those singular terms that occur in predicative place.

REFERENCES

- Strawson P.-F.* On Referring // *Mind*. 1950. № 59. P. 320-344.
- Wallies M.* Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. II.1: Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium. Berlin: G. Reimer, 1883.
- Łukasiewicz J.* Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic. Oxford: Oxford University Press, ²1957 (French edition: transl. par F. Caujolle-Zaslowsky. Paris: Librairie Armand Collin, 1972).
- Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary / Ed. By W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Patzig G.* Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchung über das Buch A der Ersten Analytiken. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959 (English edition: Aristotle's Theory of the Syllogism. A Logico-Philological Study of Book A of the Prior Analytics / Trans. by J. Barnes. Dordrecht: D. Reidel, 1968).
- Granger G.-G.* La théorie aristotélicienne de la science. Paris: Aubier-Montaigne, ²2000.
- Corcoran J.* Aristotle's Natural Deduction System // *Ancient Logic and its Modern Interpretations*. Dordrecht: D. Reidel, 1974. P. 85-131.

¹¹ Even though syllogistic is not: but that is not the issue here.

Rodrigo GUERIZOLI

THE QUESTION OF THE PLURALITY OF DEFINITIONS IN TWO MEDIEVAL COMMENTARIES ON ARISTOTLE'S *TOPICS**

The subject I would like to address in what follows concerns the reception of Aristotle's theory of definition in the Latin 13th and 14th centuries. Specifically, the issue I will explore arises right away, as soon as certain passages of the *Corpus Aristotelicum* are put side by side. For instance, in the sixth book of the *Topics* Aristotle writes:

"For in describing it <sc. grammar> as 'a knowledge of writing' he has no more given a definition than who has called it 'a knowledge of reading', so that neither of them has given a definition, but only he who makes both these statements, *since there cannot be more than one definition of the same thing*"¹.

In the beginning of the *De anima*, in turn, he says:

"*But the student of nature and the dialectician would define each of these differently*, e.g. what anger is. For the latter would define it as a desire for retaliation or something of the sort, the former as the boiling of the blood and hot stuff round the heart"².

The contrast between the passages is *prima facie* manifest. In the *Topics*, Aristotle commits to the view that for every item there is just one definition. In the *De anima*, in turn, he accepts that the same thing might be grasped from different perspectives, resulting in different definitions that seem to be equally legit-

* This work was supported by the Alexander von Humboldt Foundation, by the Brazilian CAPES, CNPq, and FAPERJ. I am grateful to the staff of the *Thomas-Institut* at the University of Cologne, where the research was conducted.

¹ Aristotle. *Topics* VI, 5, 142b 33–35 (the italics are mine). See also *Topics* VI, 4, 141a 31–35 and 141b 31–36; VI, 14 151a 33–34 and 151b 16–17; VII, 3, 154a 8–11.

² Aristotle. *De anima* I, 1, 403a 29 – b 1 (the italics are mine). See also *Posterior Analytics* II, 4, 91a 37–b 3; II, 8, 93a 9–13. For a further difference between the *Topics* and the *Posterior Analytics* concerning definitions, related namely to the possibility of demonstrating a definition, see Allen. Syllogism, Demonstration, and Definition in Aristotle's *Topics* and *Posterior Analytics*.

imate. We are left with a problem, thus, the problem whether there can be multiple definitions of the same thing.

The medieval tradition of reception of Aristotle knew that problem well and articulated it in an interesting systematic way, by referring it to some central aspects of Aristotle's thought. Within this framework, in the treatment of the problem certain views Aristotle maintained on definitions were connected with some of his key ideas on knowledge and essentialism.

One example of the medieval reflection on the problem of the plurality of definitions is found in John Buridan's question-commentary on the *Topics*³. In this text, which is probably an early work by this arts master who died in 1361, being nowadays widely acknowledged as "the most important philosopher at the University of Paris in the fourteenth century"⁴, our problem is raised while the author is commenting on the sixth book of the *Topics*, which is entirely devoted to definitions. In this context, Buridan introduces the following question:

"Whether there can be several definitions of the same thing, and whether in a definition one shall place both the genus and the differentia of the item one wishes to define"⁵.

I limit myself to the first problem. According to Buridan, Aristotle might seem to lead us here in opposite directions. On the one hand, one possible answer to that question lies on the connection between definitions, the causal aspect of knowledge, and the idea of a plurality of causes of the same thing. Accepting the uncontroversial view that definitions encode knowledge about things, Buridan presents the following argument in favor of the plurality of definitions:

"(...) for Aristotle says in the second book of the *Posterior Analytics* that a definition can be given in respect to any kind of effect. Since there are many causes of the same effect, it follows that there can be many definitions of the same effect"⁶.

³ Green-Pedersen. 'On the interpretation of Aristotle's *Topics* in the 13th century' and Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages* remain the authoritative studies on the medieval tradition of commentaries on the *Topics*.

⁴ Thijssen & Zupko, 'John Buridan, Metaphysician and Natural Philosopher. An Introductory Survey', p. ix. See Zupko, *John Buridan* and Klima, *John Buridan* for reliable surveys of Buridan's philosophical thinking.

⁵ John Buridan, *Quaestiones Topicorum* VI.3 (ed. Green-Pedersen, p. 172, ll 21-22): "Utrum eiusdem rei plures possint esse definitiones, et utrum in definitione debeat poni genus et differentia definiti".

⁶ John Buridan, *Quaestiones Topicorum* VI.3 (ed. Green-Pedersen, p. 173, ll. 8-10): "(...) nam dicit Aristoteles in II. Posteriorum, quod in quolibet genere esse potest dari definitio causati, et cum eiusdem causati plures sint causae, sequitur eiusdem causati

The chain of concepts here mobilized is clear. Definitions, it is assumed, embody knowledge. Knowledge, as stated in the *Posterior Analytics*, concerns the cause on which a fact depends or, more precisely, it regards the many causes of a certain effect — mentioning a well-known Aristotelian doctrine⁷. This plurality of causes grounds, in turn, why there could be many definitions of the same thing.

However, a different answer to that question may emerge from the same claim that associates definitions with knowledge. For, instead of stressing the causal aspect of knowledge, i.e., the idea that we know something only when we know its causes, accent can be put on knowledge's essential nature, i.e., in the fact that we believe that we know something only when we know its essence. From this perspective, to know means to capture that which makes something what it is, that is, its quiddity. Now, as soon as one recognizes that "to make something what it is" amounts in "to give something its proper identity", an argument in favor of the uniqueness of definitions can be made. This is how Buridan presents it:

"(...) if there were many definitions of the same thing, there would be many beings of the same thing, which is false. The consequence is evident from the fact that the definition is a sentence indicating what is the being of a thing. Thus, if there were many definitions of the same, there would be many beings of the same, indicated by those definitions"⁸.

In short, depending on how one grasps the reach of the notion of knowledge one considers being attached to definitions, different Aristotelian answers regarding the plurality of definitions may arise.

Now I would like to present Buridan's answer to the problem as we find it in his commentary on the *Topics*. Yet, in order to shed more light on its specific

plures posse definitiones esse". Concerning the exact Aristotle's passage Buridan must have had in mind, in his critical edition of the *Quaestiones Topicorum* N. J. Green-Pedersen registers "*locum non inveni*". Although this is certainly correct, we may assume that, broadly speaking, the reference is to *Posterior Analytics* II.11-12.

⁷ See *Aristotle*. *Posterior Analytics* I, 2, 71b 9–12 (p. 507): "We think we know a fact without qualification, not in the sophistical way (i.e. *per accidens*), when we think that we know its cause to be its cause, and that the fact could not otherwise (...)", and *Aristotle*. *Physics* II, 3, 195a 4–5 (p. 29): "Since many different things are called causes, it follows that many different things can all be causes, and not by virtue of concurrence, of the same thing".

⁸ *John Buridan*. *Quaestiones Topicorum* VI, 3 (p. 173, 29 – 174, 2): "(...) si unius rei essent plures definitiones, tunc unius rei essent plura esse; hoc est falsum. Consequentia patet ex eo, quod definitio est oratio indicans, quid est esse rei; si ergo eiusdem essent plures definitiones, tunc eiusdem essent plura esse indicata per illas definitiones".

contours, I will compare it to a solution presented in another medieval commentary on the same work, authored by an arts master from the last quarter of the thirteenth century, namely, Boethius of Dacia, known nowadays mostly due to his troubles with the bishop of Paris⁹.

At first, Buridan and Boethius answer the problem in similar ways. They distinguish between proper and improper uses of definition, and they defend that according to its proper use to the term corresponds just one expression. Buridan differentiates, accordingly, complete from incomplete definitions, asserting that “one must know that some definition is called a complete definition of a thing, some other an incomplete”, and that “of one thing there must be only one complete definition”¹⁰. When answering the same question, Boethius, in turn, refers to a “true and perfect” or, alternatively, to a “simply and absolutely perfect” definition, which is then distinguished from a definition, which, he says, is merely “perfect in its genus”¹¹. In respect to the former kind of definition he affirms: “speaking on the true and perfect definition, of one thing there is just one definition”¹². Both authors defend, thus, *cum grano salis*, the uniqueness of definitions.

So far, so good. But questions remain. Are the different uses of proper definition in both authors equivalent? Do their options against the plurality of proper definitions force them to renounce to any attempt of connecting definitions to a sort of knowledge about what causes the thing defined?

Beginning with the last question, Boethius’s answer to it is negative. He defends, indeed, that “true and perfect” definitions do encode causal knowledge. They must do this, he maintains, if they are meant to fulfill their proper task, that is, if they aim to provide “a perfect cognition of a thing according to its substance”. For this “perfect cognition” must be such that it “excludes any doubt”. It must, thus, he claims, be knowledge of all the causes of the *definiendum*¹³.

⁹ See *Ebbesen*. The Paris art faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito. P. 272-276. A study on Boethius’s philosophy analogous to the surveys offered by Zupko and Klima on Buridan (see n. 4) remains a desideratum of the research. For a classic contribution see *Pinborg*. ‘Zur Philosophie des Boethius de Dacia’.

¹⁰ *John Buridan*. Quaestiones Topicorum VI, 3, 174, 6-11: “(...) sciendum est, quod quaedam dicitur definitio completa rei, quaedam incompleta. Tunc sit prima conclusio: eiusdem rei plures possunt esse definitiones incompletae. (...) Secunda conclusio: unius rei debet esse unica definitio completa et non plures”.

¹¹ *Boethius of Dacia*. Quaestiones super librum Topicorum. VI, 14, 294, 18 – 295, 2: “Dicendum quod licet definitio, quae datur in genere causae formalis, et quae aggregat quasdam rei causas, possit dici perfecta in genere, tamen illa sola est simpliciter et absolute perfecta, quae omnes causas aggregat, quia illa sola omnem dubitationem excludit”.

¹² *Boethius of Dacia*. Quaestiones super librum Topicorum VI, 13, 293, 16–17: “Dicendum quod loquendo de vera et perfecta definitione unius rei una tantum est definitio”.

¹³ *Boethius of Dacia*. Quaestiones super librum Topicorum VI, 14, 294, 14 – 125, 33: “(...) Definitio datur causa innotescendi. Sed perfectam notitiam non facit, quamdiu de

Also for Buridan, “complete definitions” encode knowledge of what causes the thing defined. He maintains, however, that they do not embrace all the causes of the *definiendum*. Rather, it is enough for such definitions to precisely express what is essential to a thing, i.e., its quiddity. And this is what we get when through genus and specific differentia we grasp the thing’s form:

“(…) the complete definition includes everything that is essential. Thus, if it were not like that, it would necessarily either not include everything which is essential, and it would not be complete, or it would include, beyond what is essential, what is accidental, and it would be not be a good definition, for a good definition should be given only with regard to what is essential to the thing defined”¹⁴.

“(…) Aristotle says in the seventh book of the *Metaphysics* that the parts of the definition must be of the form, and I say that he comprehends form there as signifying the essential predicates <i.e. genus and differentia> (...)”¹⁵.

aliqua causa potest dubitari; perfecta enim cognitio excludit omnen dubitationem. Ergo debet aggregare omnes causas. (...) Cum autem dicitur esse definitio perfecta, quae aggregat omnes causas, intelligendum est de definitione rei, quae requirit omnes causas ad esse suum. (...) illa definitio, quae essentiam rei indicat accipiens solum illas causas, quae sunt in re, illa est perfecta in genere; sed illa, quae cum istis accipit etiam causas, quae sunt extra rem ut efficientem et finalem, perfectissima est, quia maxime notificat definitum”.

¹⁴ John Buridan. *Quaestiones Topicorum* VI, 3, 174, 6–11: “(...) definitio completa omnia essentialia includit; modo si esset aliqua alia ab illa, vel oporteret, quod non omnia essentialia definiti includeret, et sic non esset completa; vel quod ultra essentialia includeret accidentalialia, et sic non esset bona definitio ex eo, quod bona definitio debet dari solum per essentialia definiti”. In the *Quaestiones Topicorum* I, 7, 34, 5–23, the proper or quidditative definitions are contrasted both with “descriptions” and with “causal definitions”. In this context, quidditative definitions are presented as follows (34, 18–21): “(...) sunt tales, quae dantur per praedicata mere substantialia, et indicant solum quid est et non a quo [et] nec ex quo nec propter quid nec quale est nec quantum et sic de allis praedicamentis accidentium”. The pattern reappears in Buridan’s treatise *De demonstrationibus*. See John Buridan. *Summulae. De demonstrationibus* 8, 2, 4, 34, 18–22: “Definitio quidditativa est oratio indicans praecise quid est esse rei per praedicata essentialia. Quae sunt genus definiti et differentia vel differentiae essentialia donec totalis definitio sit convertibilis cum definito. Et haec definitio respondetur praecise, propriissime et vere ad questionem ‘quid est?’”. For fine-grained analysis of the various kinds of definition Buridan presents, always observing the idea of a single, exactly proper, kind of definition, see Klima. ‘Buridan’s Theory of Definition in his Scientific Practice’, *Klima*. John Buridan, P. 62–68, and Biard. ‘Comment definer un accident?’, who refers also to passages from the *In Metaphysicam Aristotelis Quaestiones* and from the treatise on the *locis dialecticis*.

¹⁵ John Buridan. *Quaestiones Topicorum* VI, 3, 174, 6–11: “(...) Aristoteles dicit VII. *Metaphysicae*, quod partes definitionis debent esse formae, dico, quod per formam ibi

Thus, Boethius and Buridan defend that for each definable thing there is only one proper definition. In this respect both acknowledge the lesson taught in the *Topics* as strictly Aristotelian¹⁶. They maintain, furthermore, that such proper definitions encode knowledge of the cause of the thing defined. Nevertheless, they understand the reach of this knowledge much differently. For Boethius, it encompasses all the causes of the defined thing, so that the variety of causal definitions that can be offered of one thing are somehow unified in one complete and, accordingly, proper definition. For Buridan, in turn, it relates only to the form of the *definiendum*. Thus, from Boethius's point of view, Buridan's "complete definition" is merely "perfect in it genus". It is not, though, a "true and perfect" definition, for it does not take into account the totality of causes of the *definiendum*. In contrast, from Buridan's perspective, Boethius's model of definition does not meet any acceptable standard of unity. His "true and perfect" definitions would be judge, in truth, as nothing but a long conjunction of definitions that refer to each of the causes of the *definiendum*.

In the end, the disagreement between Boethius and Buridan occurs, I suggest, because they understand differently the task definitions must fulfill. Admittedly, they agree that proper definitions must transmit both essential and causal knowledge of the thing defined. Yet, for Boethius, this corresponds to an absolute and "perfect cognition of a thing", that is, for him definitions must comprise a sort of epistemic *non plus ultra* knowledge of the *definiendum*. For Buridan, on the contrary, proper definitions, in order to keep their unity, should be limited to the indication of that which intrinsically makes the *definiendum* what it is, that is, its quiddity, which is clearly also a certain kind of cause, grasped by means of the combination of genus and specific differentia.

intelligit praedicata essentialia <sc. genus et differentia> (...)". See also *John Buridan*. Quaestiones Topicorum VI, 3, 175, 15–18: "Unde Aristoteles in prooemio Metaphysicae, cum dicit, quod quaedam definitio datur per formam et quaedam per materiam, per formam intellexit praedicatum quidditativum, quod bene apparet in exemplo (...)". As a matter of terminology, although both refer to the form of the *definiendum*, Buridan differentiates complete or quidditative definitions from causal definitions that grasp the formal cause of the *definiendum*. Thus, for instance, according to the former kind of definition, one comprehends *homo est animal rationale* as a (quidditative) definitional proposition, while, according to the later, the analogous (causal) definitional proposition would be *homo est animal habens animam rationalem* (see *Biard*. 'Comment definier un accident?' P. 208-212). Evidently, in both cases what is transmitted is a kind of causal knowledge of the *definiendum*. On forms as causes in Buridan see *John Buridan*. In *Metaphysicam Aristotelis Quaestiones* V, 1, fol. XXVIrb–XXVIIrb.

¹⁶ For a contemporary interpretation of Aristotle similar to Boethius's and Buridan's see *Schiaparelli*. 'Epistemological Problems in Aristotle's Concept of Definition: *Topics* vi 4'. P. 129. For an alternative reading see *Angioni*. 'Defining *Topics* in Aristotle's *Topics* VI'. P. 160-161.

Departing from *prima facie* conflicting Aristotelian texts, I tried to reconstruct the way two arts masters from the medieval period dealt with the problem of the plurality of definitions. This has allowed us, first, to articulate the problem from a systematic perspective, on the basis of doctrines such as the Aristotelian essentialism and his views on the causal aspect of knowledge. Next, I presented the convergences and divergences of the solutions to the problem proposed by John Buridan and Boethius of Dacia. Although both defend the uniqueness of definitions, and that definitions transmit knowledge about the cause of the thing defined, they diverge on how proper definitions shall be construed. Whereas Boethius demands that they must encompass knowledge of all the causes of a thing, Buridan thinks it is sufficient for them to grasp the thing's form. This happens, I claimed, because proper definitions represent for Boethius the most perfect epistemic state one can possess about a thing, which must therefore embrace, not necessarily in a unified manner, knowledge of both its intrinsic and extrinsic causes, whereas Buridan considers them just as a unified tool for exactly grasping the quidditative and intrinsic aspects of the things. Certainly, if I had to choose which position seems to stay closer to Aristotle's original intention, I would pick Buridan's.

BIBLIOGRAPHY

- Allen, James, 'Syllogism, Demonstration, and Definition in Aristotle's *Topics* and *Posterior Analytics*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 40 (2011), p. 63-90.
- Angioni, Lucas, 'Defining Topics in Aristotle's *Topics* VI', *Philosophos*, 19 (2014), p. 151-193.
- Aristotle, *De anima. Books II and III (with passages from Book I)*, trans. by D.W. Hamlyn (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Aristotle, *Physics. Books I and II*, trans. by W. Charlton (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- Aristotle, *Prior and Posterior Analytics*, ed. by W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1957).
- Aristotle, *Topica*, trans. by E.S. Foster (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960).
- Biard, Joël, 'Comment définir un accident? Le double statut de l'accidentalité selon Buridan et ses conséquences sur la théorie de la définition', *Revue Thomiste*, 112 (2012), p. 205-231.

- Boethius of Dacia [Boethius Dacus], *Quaestiones super librum Topicorum*, ed. by Niels Jørgen Green-Pedersen, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI.1 (Copenhagen: Gad, 1976).
- Ebbesen, Sten, 'The Paris art faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito' in *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*, ed. by J. Marenbon (London/New York: Routledge, 1998) pp. 269-290.
- Green-Pedersen, Niels Jørgen, 'On the interpretation of Aristotle's Topics in the 13th century', *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 9 (1973), p. 1-46.
- Green-Pedersen, Niels Jørgen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, (München & Wien: Philosophia Verlag, 1984).
- John Buridan [Johannes Buridanus], *Quaestiones Topicorum*, ed. by Niels Jørgen Green-Pedersen, *Artistarium*, 12 (Turnhout: Brepols, 2008).
- John Buridan [Johannes Buridanus], *Summulae. De demonstrationibus*, ed. by L.M. de Rijk, *Artistarium* 10-8 (Groningen & Haren: Ingenium Publishers, 2001).
- John Buridan [Johannes Buridanus], *In Metaphysicam Aristotelis Quaestiones*, ed. J. Badius (Paris, 1518) (repr. Frankfurt a.M.: Minerva, 1964).
- Klima, Gyula, 'Buridan's Theory of Definition in his Scientific Practice' in *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, ed. by Johannes M.M.H. Thijssen & Jack Zupko, *Medieval and Early Modern Science*, 2 (Leiden / Boston / Köln: Brill, 2001), p. 29-47.
- Klima, Gyula, *John Buridan*, (Oxford: Oxford University Press 2009).
- Pinborg, Jan, 'Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick', *Studia Mediewistyczne* 15 (1974), p. 165-185.
- Schiaparelli, Annamaria, 'Epistemological Problems in Aristotle's Concept of Definition: *Topics* vi 4', *Ancient Philosophy*, 31 (2011), p. 127-143.
- Thijssen, Johannes M.M.H. & Zupko, Jack, 'John Buridan, Metaphysician and Natural Philosopher. An Introductory Survey' in *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, ed. by Johannes M.M.H. Thijssen & Jack Zupko, *Medieval and Early Modern Science*, 2 (Leiden / Boston / Köln: Brill, 2001), p. ix-xvii.
- Zupko, Jack, *John Buridan. Portrait of a Fourteenth-century Arts Master* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003).

Т.А. Шиян

БУКВЕННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

ПРОБЛЕМА ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ ЛОГИКИ

Утверждение, что Аристотель является создателем логики как науки, — общее место в европейской культуре. Но при внимательном отношении к этому утверждению возникает множество вопросов, требующих существенного уточнения, что же именно было сделано Аристотелем, что не метафорически может быть описано как «создание логики». Даже беглый обзор показывает несостоятельность наиболее очевидных ответов, кроме одного — что Аристотель использовал в философии новый метод (или методы) анализа, практика применения которого со временем и оформилась в то, что сегодня мы называем логикой. Уточнению и обоснованию данной позиции автора посвящена данная статья.

Такие явления культуры, как философия, наука, различные философские и научные дисциплины являются по своей социальной природе некоторыми областями, сферами социальной жизни, деятельности людей («социальными институтами»). Только вместе с такими структурами и в их рамках формируются системы знаний и «научные» предметы, дифференцируются виды деятельности и профессии. При этом, анализируя иные, в частности, древние культуры, люди часто проецируют свои собственные представления о таких современных им институционализированных областях деятельности на исследуемые культуры. Утверждение о наличии в исследуемой культуре подобного явления как философия, логика, математика, наука в целом и т.д., и т.п. подразумевает, что данная область занятий (сфера деятельности, область знания, учебная дисциплина и т.п.) существовала в данной культуре уже для *представителей этой культуры*. В противном случае мы лишь приписываем данной культуре социальные структуры и смыслы, которых в ней нет¹. Признаками, указывающими на

¹ Такая ошибка близка к гипостазированию. В отечественной истории науки ее принято называть «презентизмом», см., например: Кузнецова Н.И. Презентизм и антикваризм — две картины прошлого / Arbor Mundi. Вып. 15. М., 2009.

существование в исследуемой культуре такой институционализированной области, являются: наличие у нее собственного названия, наличие соответствующей специализации (профессионализации), существование ее в качестве самостоятельного учебного предмета (критериями чего являются наличие соответствующих учебников, учебных курсов, учебных заведений и т.п.), наличие концептуализаций данной области и др. Пытаясь применить эти критерии к логике, мы не находим однозначных подтверждений ее институционального существования на протяжении большей части античности (что важно в данной статье — в аристотелевскую и ближайшую пост-аристотелевскую эпоху). В целом, институциональный генезис логики нуждается в отдельном исследовании, здесь же рассмотрим лишь некоторые факты, указывающие на некорректность первой из возможных трактовок «создания» Аристотелем логики, а именно создания логики как чего-то институционального.

У Аристотеля нет общего, собирающего термина для того, что позже будет объединено под названием «Органон», «Методика»², а позже — «логика». Согласно У.Д. Россу: «название “логика” не известно Аристотелю и не может быть прослежено в прошлое глубже времени Цицерона. Но и тогда “*logica*” означает не более, чем диалектику, и Александр является первым автором, использовавшим “*λογική*” в смысле логики. Собственное аристотелевское название для данной ветви знания или, по крайней мере, для исследования рассуждений, было “аналитика”. Первоначально оно относилось к анализу рассуждений через фигуры силлогизма»³. Но у самого Аристотеля аналитикой называется только часть того, что позже войдет в «Органон» и будет пониматься под логикой: еще есть топка и учение о категориях. Нет также оснований для расширенного толкования «аналитики» за счет включения в нее позднейших стоических разработок.

Термин «диалектика», встречающийся уже у Платона, вопреки распространенной традиции также не может отождествляться (для античной эпохи) с «логикой» ни в нашем понимании, ни в античном словоупотреблении: и для того, и для другого он слишком узок. Платон под диалектикой (ἡ διαλεκτική) понимает некоторую практику познания, осуществляемую при помощи определений и рассуждений в процессе специальным образом организованной беседы. Теория таких бесед рассматривается Аристотелем в «Топике». При этом Аристотель делает акцент на вероятностный, правдоподобный характер используемых посылок. Примерно так и понималась «диалектика» на протяжении последующей Античности вплоть до Боэция:

² Слово «Методика» (τά μεθδικά) в смысле «Органона» употребляет Диоген Лаэртский. См.: *Диоген Лаэртский*. С. 196 (прим. 21, с. 472).

³ Ross D. Aristotle. P. 21.

«По Боэцию “логика”, которую он понимает как чисто аристотелевский термин, включает в себя три части: определение, разделение и рассуждение; в области рассуждения логика подразделяется на три части: когда она использует истинные и необходимые аргументы, она называется наукой (*disciplina*) и демонстрацией (*demonstratio*: это перевод слова ἀλόδειξις); когда она использует вероятностную аргументацию, то есть правдоподобную, она называется диалектикой; когда она пользуется заведомо ложной аргументацией, она называется софистикой»⁴. Одним из тех, кто отождествил «диалектику» и «логику», был Кассиодор⁵ (V–VI вв.), правда, здесь он, видимо, всего лишь ошибся в изложении Боэция. Кроме того, у некоторых христианских авторов (Климент Александрийский, Ориген, Иероним) слова «логика» и «диалектика» иногда означают теологию, причем, такое понимание «диалектики» приписывается ими Платону⁶.

В рамках стоического деления философии на «логику», «физику» и «этику», «логика» и «диалектика» также не тождественны. Согласно А.А. Столярову⁷ (следующему в данном вопросе книге VII «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского), у стоиков «логика» в качестве своих частей имела «риторику», «диалектику», учение о критериях истины (иногда оно включалось в состав «диалектики») и «ὀρίκόν» (учения о способах классификации определений). При этом, сама «диалектика» состояла из учения об обозначаемом (грамматики), учения об обозначаемом (эту часть стоической «логики» Столяров условно отождествляет с формальной логикой) и учения о критериях истины (если оно не выносилось в качестве отдельной части «логики»). «Диалектика, по словам Посидония, — это наука о том, что есть истина, что ложь, а что ни то, ни другое; а по словам Хрисиппа, это наука об обозначениях и обозначаемом»⁸.

Наиболее раннее сохранившееся упоминание о делении философии на «логику», «физику» и «этику» принадлежит Цицерону (I в. до н.э.), остальные свидетельства — более поздние: Секст Эмпирик (II–III вв.) и Диоген Лаэртский (II–III вв.), — и неизвестно, какое слово первоначально использовалось для обозначения «логики» (в этом смысле). Например, эпикурейцы придерживались аналогичного трехчастного деления философии и использовали для обозначения части, соответствующей «логике», слово «каноника» (τό κανονικόν), но понимали канонику как учение о критериях истины.

⁴ Адо И. С. 235.

⁵ Cassiodorus. Institutiones II, 2, 17. P. 108, — цит. по: Адо И. Свободные искусства... С. 233.

⁶ Адо. Там же. С. 255–256.

⁷ Столяров. Стоя и стоицизм. С. 44–45.

⁸ Диоген. Там же VII, 62. С. 266.

Это троичное деление получило широкое распространение в эпоху эллинизма но, по свидетельству античных авторов, восходит к платоновской Академии. Писавшие об этом античные авторы возводили его к Ксенократу, с чем, в целом, согласны и современные исследователи⁹, и даже к Платону. Так Цицерон в «Учении академиков», следуя, вероятно, своему учителю, платонику Антиоху Аскалонскому (II—I вв. до н.э.) писал: «существовало принятое еще Платоном разделение философии на три части: первая часть трактует о жизни и нравственности, вторая — о природе и ее тайнах, третья — об искусстве рассуждения и умения судить о том, что истинно и что ложно, что правильно и что неправильно, что последовательно, а что противоречиво в речи»¹⁰. Секст Эмпирик в труде «Против ученых» (Против логиков, кн. I, 16) писал: «Совершеннее в сравнении с ними те, которые говорили, что одно в философии есть нечто физическое, другое — этическое и третье — логическое. Начинатель же этого в принципе является Платон, который вел разговоры и о многих физических, и о многих этических, и о немалочисленных логических вопросах. Отчетливее же всего этого разделения придерживаются ученики Ксенократа, перипатетики, а также стоики»¹¹. Современные авторы высказывают мнение, что данное разделение философии концептуально было введено Ксенократом. Диллон примыкает к мнению, что Ксенократ приписал это деление Платону в ходе своей систематизации платоновского учения¹². От Ксенократа в рамках школьной преемственности это приписывание, видимо, и дошло до Антиоха Аскалонского¹³, а от него перешла к Цицерону. Также от Ксенократа это деление усвоил Зенон из Китиона¹⁴. Возведение данного деления к Аристотелю, гипотетически выдвигаемое Столяровым¹⁵, базируется на единственном месте из «Топики»: «имеется три вида положений и про-

⁹ Столяров. Стоя... С. 34–35; Диллон. Наследники Платона. С. 117–119; и др.

¹⁰ Цицерон. Учение академиков I, 19. С. 63. В оригинале: «Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia, de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens, quid repugnans esset iudicando» (Там же. С. 62). Заметим, что в тексте отсутствует слово «диалектика», появляющееся в переводе: Диллон. Наследники... С. 118.

¹¹ Секст Эмпирик. Т. I. С. 63.

¹² Диллон. Там же. С. 118–119.

¹³ Некоторыми авторами высказывается мнение, что возведение этого (к тому времени общепринятого) деления к Платону и Академии — в чистом виде конструкция поздних платоников, сродни аналогичному приписыванию Платоном некоторых своих взглядов Пифагору.

¹⁴ Столяров. Там же. С. 34.

¹⁵ Там же.

блем, а именно: одни положения, касающиеся нравственности, другие — природы, третьи — построенные на рассуждении» (Топ., кн. I, гл. 14, фр. 105b19 сл.)¹⁶. Как видно, Аристотель ничего не говорит здесь о разделении философии на три части, тем более о делении организационном. Впрочем, приводимые им далее примеры можно интерпретировать как свидетельство намечающегося выделения трех разных предметных областей, но с изрядной долей неопределенности, как замечает сам же Аристотель: «какие же относятся к какому [виду], указать через определение не легко» (фр. 105b25–26)¹⁷.

Подведем итог представленному экскурсу.

— У нас нет оснований утверждать, что в Академии при Платоне, либо в Ликее при Аристотеле деление философии на «логику», «физику» и «этику» было принципом организации знания, учебного процесса или, тем более, внутришкольной специализации.

— Где бы и когда бы ни возникло деление философии на «логику», «физику» и «этику», какие бы слова ни использовались в качестве названия «логики», у нас нет оснований утверждать, что до Александра Афродисийского (II–III вв.) слово «логика» (ἡ λογική) использовалось для именования чего-то похожего на логику в нашем понимании (и нет оснований утверждать, что употребление Александра сразу стало общепринятым).

— «Диалектика» (ἡ διαλεκτική) в античности отличалась от «логики» (ἡ λογική) и не совпадала с тем, что мы сегодня могли бы назвать логикой.

В свете же центральной рассматриваемой здесь проблемы — «создания логики» Аристотелем — результаты представленных выше изысканий можно подытожить следующим образом:

— логика как особая область знания, обучения и исследовательских занятий формируется после жизни Аристотеля, причем в более широкой социальной среде, чем круг личных учеников Аристотеля или философская школа в Ликее;

— с относительной уверенностью о существовании логики как самостоятельной (устойчиво выделяемой из числа других) учебной и философской дисциплины можно говорить только с

¹⁶ Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. М., 1978. С. 363. Упомянется также в: Диллон. Наследники... С. 118.

¹⁷ Аристотель. Там же, с. 364.

появлением ее в качестве одной из учебных дисциплин тривиума в начале Средневековья.

Этот разрыв между временем жизни и деятельности Аристотеля и существенно более поздней институционализацией логики переносит наши поиски интерпретации «создания логики Аристотелем» в область текстов Аристотеля и содержания его учения.

АРИСТОТЕЛЬ КАК СОЗДАТЕЛЬ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

Указывая на Аристотеля как на создателя логики, обычно подразумевают, что он является автором первых работ по логике. Вероятно, никакой научной или философской дисциплины не может быть без классических текстов (это один из важных институционализирующих факторов), но появление текста на какую-то тему еще не создает ни отдельной «науки», ни даже научной, философской или учебной дисциплины, иначе пришлось бы для каждого когда-либо написанного текста постулировать наличие своей уникальной «дисциплины» или группы дисциплин.

Другая интерпретация указывает, что Аристотель является создателем первого корпуса логических текстов («Органона», «Методики»). Но, во-первых, «Органон» как единый корпус создается не Аристотелем, а, как принято считать, Андроником Родосским в I в. до н.э. Во-вторых, некоторый текст или собрание текстов в некоторой культуре может быть отнесен к логике не раньше, чем в ней возникнет и будет осознана логика как отдельная область философского преподавания или исследования. Это происходит, как мы выяснили выше, существенно позднее. У Аристотеля же имеется лишь ряд отдельных предметов (ἡ ἐπιστήμη): «аналитика», «топика», а также стоящее в стороне от остальных текстов учение о категориях.

То, что работы Аристотеля, объединенные в «Органон», стали парадигмаобразующими (в смысле Куна) для логики, — очень важный факт. И то, что последующие логики считают, что логика берет начало от этих работ Аристотеля, — достаточное основание, чтобы считать его в каком-то смысле «родоначальником» логики. Но «родоначальником» в этом смысле можно стать и после жизни, поскольку некоторый текст или тексты могут стать классическими, образцовыми через несколько веков или тысячелетий после их создания¹⁸. Впрочем, в случае Аристотеля логика, видимо, дейст-

¹⁸ С одной стороны, можно привести пример «Начал» Евклида, которые в XVII–XVIII вв. вдруг стали образцом для массовых попыток систематического изложения тех или иных философских предметов. Наиболее удачным и известным результатом этого увлечения стала «Этика» Спинозы. С другой стороны, история

вительно вырастает из его работ и, более того, целиком (вплоть до современных, символических форм) укладывается в заданную им парадигму.

Уточним, что скрывается за внешним фактом функционирования некоторого текста в качестве парадигмаобразующего для определенной исследовательской области? Это значит, что текст является источником образцов, примеров проведения исследования, постановки и решения проблем и исследовательских задач. То есть текст задает некоторую исследовательскую методологию и содержит образцы ее успешного (с точки зрения данной школы, течения, дисциплины) применения.

Иногда и сама предметная область впервые задается в том же тексте. До какой-то степени это верно и по отношению к Аристотелю. Но в целом, здесь вопрос сложный и нуждается в отдельном анализе. Так, в трактате «О софистических опровержениях» (фр. 184a–b) Аристотель заявляет о приоритете в исследовании умозаключений: «Что же касается учения об умозаключениях, то мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать его с большой затратой времени и сил»¹⁹. Но в греческом тексте нет «учения об умозаключениях»: «περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἶχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν» (букв.: о рассуждении же совершенно ничего не имеется прежде другими сказанного)²⁰. Аристотель говорит об отсутствии у предшествующих авторов сведений о том виде объектов, которые он исследовал. Переводчик же принимает presupposition существования для Аристотеля некоторого «учения об умозаключениях», которым до того просто никто не занимался. Это характерная трансформация смысла пионерского текста, начавшего функционировать в качестве парадигмообразующего для некоторой вырастающей из него дисциплины. Аналогично в «Первой Аналитике» (кн. I, гл. 1, фр. 24a) Аристотель пишет о предмете своего исследования: «Прежде всего следует сказать, о чем исследование и дело какой оно [науки]: оно о доказательстве, и это дело доказывающей науки»²¹. В греческом тексте стоит: «... περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀπόδεικτικῆς»²² — «о доказательстве и доказывающем искусстве, умении» или «о доказательстве и искусстве,

философии и науки дает много примеров создания своей псевдоистории вновь возникающими течениями: гегелевская «диалектика», феноменология, «аналитическая» философия, экзистенциализм и многие другие новые течения приписывают к своей традиции авторов, близких им в каком-то аспекте. Например, того же Аристотеля время от времени записывают в свои ряды как феноменологи, так и «аналитические философы».

¹⁹ *Aristotle*. Там же. С. 593.

²⁰ *Aristoteles*. Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν. S. 184.

²¹ *Aristotle*. Там же. С. 119.

²² *Aristotle*. Prior and Posterior Analytics.

умении доказывать». Учитывая терминологическое понимание Аристотелем слова «ἐπιστήμη», его, возможно, было бы допустимо здесь перевести как «учение» или «теория» (в современном логическом смысле этого слова), но никак не словом «наука», которое указывает на значительную степень институционализации.

В отличие от различных институциональных аспектов, наличие в «Первой Аналитике» (рассмотрением которой далее и ограничимся) определенных специфических методологических приемов является несомненным (существуют споры по поводу приоритета Аристотеля в их изобретении, но его новаторство в их применении для анализа рассуждений не оспаривается).

Одним из таких методологических нововведений является сам способ построения «τῆ ἐπιστήμης ἀλοδείκτικῆς» в «Первой Аналитике»: фактически, в ней излагается первая известная нам формализованная система. Но *как*, при помощи *каких* приемов Аристотель строит формализованную логическую систему? Построение такой теории *становится возможным* благодаря нахождению способа представлять умозаключения в обобщенном, схематизированном виде. Такие схемы, обобщенные представления структуры в современной логике называются «логическими формами». Но в чем состоял аристотелевский способ выявления логических форм умозаключений? Материалом умозаключения являются высказывания. Соответственно, нахождение способа записи обобщенной, схематизированной формы высказываний автоматически дает нам и обобщенную, схематизированную форму умозаключений. Аналогично, поскольку рассматриваемые Аристотелем атрибутивные высказывания состоят из терминов, связанных между собой при помощи логических связей, то нахождение способа представления терминов в обобщенном виде обеспечивает и возможность записи обобщенной формы таких высказываний. У Аристотеля этот способ состоит в замене составляющих высказывание терминов («субъекта» и «предиката») буквами греческого алфавита, посредством чего он отвлекается от предметного смысла данных терминов, оставляя информацию лишь о том, где (в рамках некоторого контекста рассмотрения) должен использоваться один и тот же термин, а где термины могут быть разными (как это делается и в наше время). Этот прием был использован Аристотелем в «Первой» и «Второй аналитиках», там же имеется и несколько примеров использования других видов буквенных обозначений, которые здесь обсуждаться не будут. Таким образом, все упомянутые методологические нововведения «Первой Аналитики» взаимосвязаны и являются прямыми или косвенными следствиями одного базового нововведения — использования особого вида буквенных обозначений. Заменяя конкретные термины в атрибутивных высказываниях на буквы, Аристотель получал схемы, логические формы

этих высказываний, произвольным эффектом чего стало получение схем (логических форм) категорических умозаключений (состоявших из этих атрибутивных высказываний). А получение способа обобщенного, схематического представления структуры (логической формы) элементарных умозаключений задало возможность (*условия возможности*) построения учения об умозаключениях данного вида.

Таким образом, в «Первой Аналитике» Аристотель, с одной стороны, задает новую методологию исследования значительного класса языковых выражений (атрибутивных высказываний), а с другой — демонстрирует новую методологию подачи результатов некоторого систематического исследования (в форме формализованной теории). И если дедуктивно систематизированное построение теорий становится массово востребовано только в XVII–XVIII вв. (и с ориентацией на другой текст в качестве образца), то исследование атрибутивных высказываний и категорических рассуждений с использованием описанных семиотических приемов оказывается востребованным уже среди учеников Аристотеля.

Изучение логических форм высказываний и рассуждений (выявляемых путем замены составляющих их выражений на буквенные и иные символичные обозначения) до сих пор является ядром логики. Таким образом, все здание аристотелевской, перипатетической, а позже схоластической, традиционной и даже современной логики держится на одном почти не замечаемом (в силу кажущейся очевидности) семиотическом приеме. К более подробному рассмотрению этого приема и перейдем далее.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ПРИЕМА

Конституирующая роль буквенных обозначений для логики Аристотеля и перипатетиков была отмечена еще в античности. Так, Александр Афродисийский писал о логике Аристотеля: «*Доктрина* излагается посредством букв, для того чтобы доказать нам, что заключение получается не благодаря материи, но благодаря фигуре, сплетению посылок и модусу. При силлогистическом образе действия главное значение имеет не материя, но само сочетание: буквы способны доказать, что получившееся заключение имеет общий характер, сохраняет свое значение всегда и относится ко всему постигнутому»²³.

²³ Цит. по: Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. С. 42, прим. К предыдущей теме заметим, что в доступном мне англоязычном издании Александра отсутствует упоминание «доктрины»: «He uses letters in his exposition in order to indicate to us that the conclusions do not depend

Ученик Прокла Диадоха, александрийский неоплатоник Аммоний Гермий (440–520 гг.) упоминал об этом же в связи с известным спором о соотношении логики и философии: «Если будешь брать слова по их связи с предметами, то она — часть философии, если же будешь брать голые правила без предметов, то она — органон. Перипатетики, следуя за Аристотелем, считают ее органоном. Они дают голые правила, они не берут предметы в качестве подлежащих, но согласуют правила с буквами»²⁴.

Об этом же писал и ученик Аммония Иоанн Филопон (490–570 гг.): «Ты дашь общее правило, беря буквы вместо терминов <...> Когда мы ищем общее правило, то требуется или обозреть все частные случаи, или же мы получаем уверенность благодаря общему правилу. Теперь это общее правило дается посредством букв: ими можно пользоваться, по произволу подставляя вместо букв любой материальный термин»²⁵.

Польский логик Ян Лукасевич, обративший внимание на эти замечания античных авторов, писал (выделение в цитате — мое): «Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля. *Трудно поверить, что до сих пор, насколько мне известно, ни один философ или филолог не обратил внимания на этот исключительной важности факт.* <...> По-видимому, Аристотель считал свое открытие чем-то само собой разумеющимся и не требующим объяснения, ибо в его логических работах нигде нет упоминания о переменных. Александр первый открыто заявил, что Аристотель представил свою теорию в буквенной форме, *στοιχεα*, для того чтобы показать, что заключение получается нами не как следствие содержания посылок, а как следствие их формы и сочетания; буквы являются знаками общности и показывают, что такое заключение будет следовать всегда, какой бы термин мы ни избрали»²⁶.

on the matter but on the figure, on the conjunction of the premises, and on the modes. For so-and-so is deduced syllogistically not because the matter is of such-and-such a kind but because the combination is so-and-so. The letters, then, show that the conclusion will be such-and-such universally, always, and for every assumption» (*Alexander. On Aristotle's Prior Analytics. 1.1–7. 53, 28. P. 116*). То есть: «он использует буквы в своем описании для того, чтобы указать нам, что выводы не зависят от предмета (материи), но от фигуры, от соединения посылок и от модусов. Что то-то и то-то силлогистически выведено не потому, что предмет (материя) такого-то и такого-то свойства, но потому, что комбинация такая-то и такая-то. Значит, буквы указывают, что вывод будет таким-то и таким-то универсально, всегда и для любой посылки».

²⁴ *Ammonius. In Aristotelis Analyticorum priorum...* 10, 38 – 11, 6 (94v 26 – 95r 5). Цит. по: Лукасевич. Аристотелевская силлогистика... С. 49, прим.

²⁵ *Ioannes Philoponus. In Aristotelis Analytica priora commentaria* 46, 25 – 47, 5 (XIIIr 54 – XIIIv 4). Цит. по: Лукасевич. Аристотелевская силлогистика... С. 43, прим.

²⁶ Лукасевич. Там же. С. 42.

Отметим здесь два момента. Во-первых, Лукасевич называет буквенные обозначения Аристотеля переменными, корректность чего вызывает сомнения и будет обсуждаться ниже. Во-вторых, в примечании к выделенному мной фрагменту, он замечает: «Мне было приятно узнать, что сэр Дэвид Росс в своем издании “Аналитик” (р. 29) подчеркивает, что именно благодаря использованию переменных Аристотель стал основателем формальной логики»²⁷. По всей видимости (Лукасевич не дает точной ссылки), имеется в виду издание «*Aristotl's Prior and Posterior Analytics*», вышедшее в Оксфорде в 1949 г. под редакцией У.Д. Росса. В переиздании 1957 г. Росс пишет: «Тогда как, имея дело с правильными модусами, он последовательно использует АВГ для первой фигуры, МНЭ для второй, ПРΣ для третьей и, беря пропозициональные функции, обозначенные парами букв, а не реальные высказывания о конкретных вещах, он делает ясным, что правильность зависит от формы, и таким образом становится создателем формальной логики»²⁸. Если подразумеваемое Лукасевичем место идентифицировано верно, то видно, что он дополняет мысль Росса, который действительно пишет об использовании букв, но не называет их переменными.

Из современных британских исследователей, упоминавших о буквенных обозначениях Аристотеля, можно назвать Дж. Барнса: «Чтобы добиться всеобщности, Аристотель ввел простой способ. Вместо использования отдельных терминов <...> для описания и характеристики доказательств Аристотель использовал буквы А, В, С. Вместо общих суждений <...> он использовал квази-суждения, или модели суждения, например, “Каждое А есть В”. Использование букв и моделей суждений позволяет Аристотелю делать полные обобщения. Ибо то, что справедливо для модели, справедливо для каждого отдельного примера модели»²⁹.

В отечественной традиции идеи Лукасевича были представлены в «Античной философии» В.Ф. Асмуса, отметившего, в частности: «Аристотель — основатель формальной логики. Он мог стать им вследствие сделанного им фундаментального для всей логики открытия. Исследуя строение силлогизмов, он все термины в них представляет буквами, т.е. вводит в логику переменные»³⁰.

²⁷ Там же, прим.

²⁸ Перевод сделан мной по: *Aristotle. Prior and Posterior Analytics*. P. 29. В оригинале: “Whereas in dealing with the valid moods he works consistently with АВГ for the first figure, МНЭ for the second, ПРΣ for the third, and, by taking propositional functions denoted by pairs of letters, not actual propositions about particular things, makes it plain that validity depends on form, and thus becomes the originator of formal logic”.

²⁹ Барнс Аристотель: Краткое введение. С. 67.

³⁰ Асмус. Античная философия. С. 343.

Можно упомянуть еще французских математиков, работавших под коллективным псевдонимом «Николя Бурбаки», которые в «Очерках по истории математики» писали: «независимость ясно обнаруживается обозначением понятий или высказываний с помощью букв, что, возможно, было заимствовано Аристотелем у математиков»³¹. Отметим выдвигаемую ими гипотезу о заимствовании Аристотелем приема буквенных обозначений из современной ему математики. К обсуждению допустимости этой гипотезы мы также вернемся ниже.

В принципе, можно было бы назвать еще несколько авторов, отметившихся краткими ремарками по поводу буквенных обозначений Аристотеля. Но в целом, состояние современной профессиональной рефлексии по поводу аристотелевских буквенных обозначений вполне исчерпывающе охарактеризовано Барнсом (выделение в цитате мое): «Аристотель первым ввел использование букв. *В настоящее время ученые-логики широко пользуются этим способом, не задумываясь о том, каким замечательным было это нововведение*»³².

Не будем гадать, в чем причина такого невнимания к данному приему Аристотеля: кажущийся банальным характер самого факта использования букв; неисторический характер изложения истории логики и математики в соответствующих профессиональных сообществах; отсутствие у логиков и математиков методологического аппарата для анализа семиотических механизмов культуры, а у культурологов — интереса к генезису соответствующих «негуманитарных» предметов. Скорее всего, каждая из этих причин сыграла свою роль.

Ситуация тем более удивительна, что логика, по всей видимости, вообще не могла бы появиться в качестве науки без использования приема параметризации, который как раз и обеспечивается использованием буквенных обозначений. Если не считать возможности использования в такой же функции графически иных значков, то единственная альтернатива была реализована стоиками и состояла в использовании числительных в качестве замещающих знаков³³ (замещению у стоиков подвергались как термины, так и высказывания). Такой прием позволяет выявлять логическую форму в каких-то простейших случаях, но не позволяет развить сложной техники, требующей компактных записей и визуализации. Возможно, что буквенная техника возникла у Аристотеля из аналогичных словесных формулировок, использующих числительные.

³¹ Бурбаки Н. Очерки по истории математики. С. 12.

³² Барнс. Там же. С. 68.

³³ Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. С. 84.

О СПЕЦИФИКЕ БУКВЕННЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ АРИСТОТЕЛЯ

В силу отсутствия развернутых исследований, посвященных буквенным обозначениям Аристотеля, относительно них имеется ряд неясностей. Основными являются вопросы два:

— К какому типу знаков относятся буквенные обозначения Аристотеля?

— Каково происхождение данного типа обозначений у Аристотеля?

На первый вопрос ответ был дан Лукасевичем³⁴ и повторен многими последующими авторами: буквенные обозначения Аристотеля являются переменными. Ответ на второй вопрос был предложен коллективом «Николя Бурбаки»³⁵, чье мнение получило распространение среди математиков: буквенные обозначения, возможно, заимствованы Аристотелем из современной ему математики.

На мой взгляд, оба суждения не обоснованы и не согласуются с другими имеющимися данными. Обозначу вкратце свою позицию.

— В настоящее время в математике и логике используется несколько видов буквенных обозначений, и переменные (в собственном смысле слова) составляют лишь один из них.

— Концепция переменной в узком смысле слова формируется в европейской математике в XVII–XIX вв. (где-то между Декартом и Фреге) и проецирование Лукасевичем современного ему понятия переменной на античность является примером ошибки презентизма.

— Функционирование буквенных обозначений в «Первой Аналитике» ближе всего к тому, что в современной логике называется параметрами.

— Единственный вид буквенных обозначений, который встречается в античных математических текстах эпохи эллинизма (более ранние тексты до нас не дошли), не соответствует способу употребления букв в «Первой Аналитике».

— Аристотель не мог заимствовать из математики тот способ буквенных обозначений, который использован им в «Первой Аналитике», поскольку в современной ему математике такой способ отсутствовал.

³⁴ Лукасевич. Там же. С. 42.

³⁵ Бурбаки. Там же.

Основной вопрос, требующий разъяснения — о типе буквенных обозначений Аристотеля, в частности: что имеется в виду под «переменными», когда утверждается, что буквенные обозначения Аристотеля являются или не являются переменными, и что имеется в виду под «параметрами», когда утверждается, что буквенные обозначения Аристотеля являются параметрами.

Существует традиция рефлексии математикой своих средств, в рамках которой слово «переменная» является родовым термином, охватывающим как собственно переменные (их называют «квантифицируемыми переменными»), так и параметры (их называют «неквантифицируемыми переменными»)³⁶. Если понимать слово «переменная» в соответствии с данной традицией (или как синоним буквенных обозначений вообще), то интерпретация Лукасевичем буквенных обозначений Аристотеля как «переменных» правильна. Но такое понимание слова «переменная» противоречит словоупотреблению в реальной логико-математической практике, в которой слово «переменная» используется более узко, для обозначения «квантифицируемых переменных», или переменных в собственном смысле слова. Например, при построении языков логики предикатов различают «индивидуальные переменные» и «индивидуальные константы», а также функциональные и предикатные «переменные» (в языках не первого порядка), с одной стороны, и функциональные и предикатные «константы» — с другой. Я понимаю и использую слово «переменная» в соответствии с данной традицией. Кроме того, в языках логики предикатов имеются «логические связки», «кванторы» и некоторые вспомогательные знаки. При стандартном построении языка логики предикатов реальными константами (хотя и не «именами») являются «логические связки» и «кванторы». Тогда как, индивидуальные, функциональные и предикатные «константы» (если данный вариант языка является универсальным, а не прикладным) константами не являются (им никакого значения реально не приписано), а только мыслятся в качестве таковых. Именно эту группу знаков я называю «параметрами» (Виет называл их коэффициентами)³⁷. Между константами (в том числе, именами), параметрами и переменными имеются различия и в других аспектах, в частности, по способу обозначения, но их анализ требует отдельного рассмотрения, и я здесь лишь кратко опишу свойства основных видов буквенных обозначений.

³⁶ Например, в статье о математических знаках, вошедшей в состав ряда математических словарей и энциклопедий: *Башмакова И.Г., Колмогоров А.Н., Юшкевич А.П.* Математические знаки; *Знаки математические* // Математическая энциклопедия Т. 2..

³⁷ *Viète F.* In artem analyticam isagoge.

Среди современных буквенных обозначений, являющихся условными, конвенциональными знаками можно выделить следующие виды.

— Авторские обозначения, используемые ими в качестве имен, констант. Они вводятся отдельными людьми в некоторых авторских контекстах, но со временем некоторые из них могут быть подхвачены другими авторами, войти в фонд культуры и переродиться в нормальные имена (например, обозначения иррациональных чисел e и π).

— Условные имена — знаки, используемые по соглашению в качестве реальных имен (каких-то конкретных объектов, возможно, случайно или произвольно выбранных), но только в рамках той или иной конкретной ситуации (постановки и решения задачи, формулировки и доказательства теоремы, компьютерной программы и т.п.). Они специально вводятся для такого оперативного, узко ситуативного функционирования в качестве имен (меток). Такие обозначения использовались в «Началах» Евклида и, по всей видимости, уже в современной Аристотелю геометрии. Это единственный известный античной математике вид буквенных обозначений, о котором мы доподлинно знаем.

— Переменные генетически и функционально связаны с «неизвестными». С одной стороны, «переменные» возникают в результате переосмысления «неизвестных» в связи с началом исследования функций. С другой же — они по-прежнему играют роль «неизвестных» в контекстах постановки и решения задач (указывают на то, что должно найти). Именно к ним применяются кванторы. В рамках формального вывода переменная, получившая «абсолютное ограничение», фактически функционирует как параметр или условное имя.

— Параметры как особый вид буквенных обозначений (противопоставленный неизвестным / переменным) начинают систематически использоваться в новоевропейской математике после работ Виета и Декарта³⁸. В отличие от «неизвестных» считается, что их значения известны и постоянны, хотя могут быть произвольно взятыми. В контекстах постановки и решения задач играют роль «известных», заданных величин, маркируют данные, а не цели (как «неизвестные»). В отличие от условных имен параметры не являются реальными именами, обозначающими какие-то конкретные объекты, а только мыслятся в качестве таковых. При задании универсальных логических языков

³⁸ Viète. Ibid.; [Descartes R.] La géométrie; Cartes R. des. Geometria.

знаки этой группы маркируются как «константы», «постоянные» и не квантифицируются. В задачах логического анализа естественно-языковых выражений они могут ситуативно наделяться конкретной семантикой, сближаясь за счет этого с условными именами. С другой стороны, условные имена могут быть неотличимы от параметров при изъятии текстовых фрагментов, содержащих буквенные обозначения, из того контекста, в рамках которого эти обозначения наделялись функцией имен (констант). В ряде контекстов параметры могут также выполнять роль, аналогичную универсально квантифицированным переменным.

Ориентируясь на оппозицию «константа — переменная», можно все упомянутые типы знаков расположить в виде следующей шкалы: нормальные личные имена (константы) — авторские имена — условные имена — параметры — переменные. Знаки первых трех групп функционируют в качестве реальных имен в контекстах той или иной общности, а параметры только мыслятся именами. Знаки двух последних групп используются для обобщений. При этом, в знаки трех последних видов (в отличие от обычных и авторских имен) заложена функция ситуативного, оперативного получения и смены референций.

Будучи инструментом обобщенного представления структуры атрибутивных высказываний, буквенные обозначения Аристотеля сродни двум последним группам представленной шкалы. При этом, в «математических» текстах античности нет буквенных обозначений этих двух видов, что *исключает возможность заимствования* этого приема из «математики».

Кроме того, ни в текстах Аристотеля, ни в античных математических текстах нет явно описанной концепции переменной. Буквы Аристотеля нигде в «Первой Аналитике» не выполняют роли «неизвестных». Наоборот, они обозначают какие конкретные, хотя и произвольно выбираемые термины. Все упомянутые наблюдения указывают на возможность трактовки буквенных обозначений Аристотеля как параметров, и некорректность их трактовки как переменных.

Здесь может быть сделано возражение, что в атрибутивных высказываниях имеется квантификация, задаваемая «кванторными выражениями». Эти выражения квантифицируют термин, являющийся субъектом атрибутивного высказывания. Но используемые Аристотелем буквенные обозначения обозначают не объекты из соотнесенной с терминами предметной области, а термины, которые могут быть подставлены в качестве субъекта и предиката. Буквы являются метазнаками терминов (хотя здесь и имеет место замещающий, подстановочный, а не референциальный тип обозначения). И в качестве метазнаков они находятся вне области действия кван-

торов, принадлежащих уровню объектного, анализируемого языка и квантифицирующих по предметным значениям конкретных общих терминов, а не по замещающим их буквенным обозначениям. Таким образом, данный аргумент не может говорить в пользу трактовки аристотелевских буквенных обозначений как переменных.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. 476 с.
- Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. М., 1978. 688 с.
- Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976. 543 с.
- Барнс Дж. Аристотель: Краткое введение. М., 2006. 191 с.
- Башмакова И.Г., Колмогоров А.Н., Юшкевич А.П. Математические знаки // Математический энциклопедический словарь / Гл. ред. Ю.В. Прохоров. М., 1995. С. 350–352; Знаки математические // Математическая энциклопедия / Гл. ред. И.М. Виноградов. В 4-х тт. Т. 2. М., 1979. С. 457–463.
- Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963. 292 с.
- Диллон Дж. Наследники Платона. СПб., 2005. 281 с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. 571 с.
- Кузнецова Н.И. Презентизм и антикваризм — две картины прошлого / Arbor Mundi. 2009. № 15. С. 164–196.
- Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; Биробиджан, 2000. 311 с.
- Марк Туллий Цицерон. Учение академиков / Пер. Н.А. Федорова / Комментар. и вступ. ст. М.М. Сокольской. М., 2004. 320 с.
- Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М., 1975. 399 с.
- Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. 448 с.
- Стяжкин Н. И. Формирование математической логики. М., 1967. 508 с.
- Αριστοτέλους. Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν // Aristoteles. S.N. [Opera] / Recept. I. Bekkeri. Academia regia borussica. Bd. 1. Berlin: Reimer, 1831. S. 164–184.
- Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Prior Analytics 1.1–7. New York, 1991. 258 p.

- Ammonius <Hermiae>*. In *Aristotelis Analyticorum priorum Librum I commentarium*. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. IV. Pars VI. Berlin, 1899. 118 S.
- Aristotle*. *Prior and Posterior Analytics / A revised text with intr. and comment.* by *W.D. Ross*. Oxford: Oxford University Press, 1957. 705 p.
- Cartes R. des*. *Geometria*. Leyden, 1649. 350 p.
- Cassiodorus*. *Institutiones* / Pub. by *R. Mynors*. Oxford, 1937. Lvi + 193 p.
- [*Descartes R.*] *La géométrie* // [*Descartes R.*] *Discours de la methode*. Leyden, 1637. 527 p.
- Ioannes Philoponus*. In *Aristotelis Analytica priora commentaria*. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Vol. XIII. Pars II. Berlin, 1905. 790 S.
- Ross D.* *Aristotle / Introduct.* by *J.L. Ackrill* / Ed. 6. London, New York, 1995. 336 p.
- Viète F.* *In artem analyticam isagoge*. Tours, 1591. 90 p.

В.И. ШАЛАК

ОБМАНЧИВАЯ ПРОСТОТА ЛОГИКИ АРИСТОТЕЛЯ

Историю логики условно делят на два периода. Первый — от Аристотеля до Фреге, второй — после Фреге. Мы живем и работаем в пост-фрегевский период. Современная логика предоставляет богатый аппарат для решения самых разных познавательных задач. Но одно дело располагать таким аппаратом и совсем другое — применять его на практике. Дело в том, что аристотелевская и производная от нее традиционная логики сильно недооценены. Многие относятся к ним, как к чему-то чересчур простому и с познавательной точки зрения малополезному.

Действительно, можно ли найти что-либо интересное в силлогизме *«Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен»*? Слишком он «примитивен».

В то же время существуют хорошо известные и, по распространенному мнению, до сих пор нерешенные задачи, которые могут быть решены элементарными средствами логики Аристотеля даже студентами-первокурсниками. Но этого никто не замечает. Вместо этого вокруг «нерешенных задач» стараниями филологов, философов, математиков, физиков, журналистов громоздятся горы нелепиц, несущие вред делу познания окружающего мира.

С другой стороны, а насколько хорошо мы понимаем саму логику Аристотеля? Насколько ясна ее семантика, условия истинности и ложности атрибутивных высказываний? Оказывается, и здесь есть проблемы.

В настоящей публикации мы покажем, как элементарными средствами аристотелевской логики решить одну старую задачу, возраст которой уже более двух тысяч лет, и обратим внимание на трудности в интерпретации категорических атрибутивных высказываний.

АПОРИЯ ЗЕНОНА «СТРЕЛА»

В истории науки есть несколько тем, которые привлекали к себе всеобщее внимание. Прежде всего, следует упомянуть знаменитую теорему Ферма, проблему создания Вечного Двигателя и апории Зенона. Теорему Ферма наконец-то доказали. Проекты Вечного Двигателя, как противоре-

чащие фундаментальным законам физики, рассматривать отказались, хотя энтузиасты никуда не исчезли. Апории Зенона благополучно просуществовали более двух тысяч лет и до сих пор служат неиссякаемым источником идей, как «на самом деле» устроен мир.

Приведем ряд относящимся к апориям цитат, принадлежащих разным людям.

«Два с половиной тысячелетия существования аргументов, в течение которых не было обнаружено в силлогизмах ни одной логической ошибки, подтверждают их безукоризненное выведение»¹.

«В нашем понимании аргументация Зенона является абсолютно безупречной»².

«Аристотель (и вслед за ним другие ученые древности) полагал, что в каждой апории Зенон допускал некий логический ляпсус, вследствие которого его рассуждения становились некорректными. В действительности дело обстоит далеко не так просто. Апории «Дихотомия», «Ахиллес» и «Стрела» логически безупречны и не могли быть решены средствами античной математики»³.

«Летящая стрела в каждый момент времени где-то находится / покоится, но стрела не может одновременно лететь и покоиться, а значит движение невозможно. Если очень точно измерить положение летящей частицы, то её волновая функция в очень узкий волновой пакет, для которого неопределённость координаты мала, а неопределённость импульса очень велика, после этого летела частица или покоилась будет уже не важно. Если повторять измерение очень часто, так, чтобы волновой пакет не успел расплыться и сдвинуться, то измерение скомпенсирует эволюцию волновой функции и частица каждый раз будет обнаруживаться в одном и том же месте (т.е. Перестанет двигаться)»⁴.

«В своей экстремальной форме, при непрерывных измерениях, из квантовой теории следует утверждение, что начальное (нестабильное) состояние «замерзает» и никакой квантовой динамики во времени вообще не происходит. Это удивительное предсказание современной квантовой теории носит естественное название квантового парадокса Зенона»⁵.

¹ Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. С. 10.

² Койре А. Заметки о парадоксах Зенона С. 30.

³ Рожанский И.Д. Ранняя греческая философия. С. 27.

⁴ Иванов М.Г. Как понимать квантовую механику?

⁵ Халфин Л.А. Квантовый эффект Зенона. С. 185-188.

«Эта апория легла в основу описания явлений в квантовой физике. Первые парадокс летящей стрелы был переведён на язык физики в 1977 году, когда теоретики сформулировали принцип недостижимости точного измерения квантовой системы при условии постоянных наблюдений за ней. Данная научная догма очень хорошо соотносится с главным принципом квантовой механики — неопределённостью Гейзенберга. Это фундаментальное неравенство описывает невозможность одинаково точно определить координату и импульс частицы. Экспериментально квантовый эффект Зенона впервые наблюдали в 1989 году в охлаждённых лазером ионах, захваченных в ловушку магнитного и электрического полей»⁶.

Много забавного на тему апорий можно прочитать и в таких серьезных зарубежных изданиях, как «The Stanford Encyclopedia of Philosophy»⁷, «Journal of Mathematical Physics»⁸, «Physical Review»⁹.

Так что же такое апории? С логической точки зрения, это рассуждения, которые кажутся безукоризненными, но заключения, к которым они приводят, мы не можем принять, поскольку они противоречат нашему непосредственному чувственному опыту, который говорит нам, что имеет место *A*, а в результате рассуждений мы приходим к выводу, что *не-A*. Как тут быть? Вспомним, что всякое рассуждение состоит из посылок и цепочки умозаключений. Если мы не согласны с конечным заключением, то ошибки следует искать или в *посылках*, или в *умозаключениях*. Если проверка покажет, что и посылки истинны, и все умозаключения правильны, то не останется ничего другого, как признать *обман со стороны чувственного опыта*.

Есть несколько различающихся по степени ясности формулировок апории «Стрела». Возьмем ту, которую предложил известный комментатор Аристотеля Симпликий.

«Летящая стрела покоится в полете, коль скоро все по необходимости либо движется, либо покоится, а движущееся всегда занимает равное себе пространство. Между тем, что занимает равное себе пространство, не движется. Следовательно, она покоится»¹⁰.

Введем дополнительные обозначения. Пусть *A* — символ понятия «*покоящееся тело*», а *B* — символ понятия «*движущееся тело*».

⁶ Горина А. В алмазе увидели квантовый эффект Зенона.

⁷ Huggett. Zeno's Paradoxes.

⁸ Mishra B., Sudarshan, E.C.G. The Zeno's paradox in quantum theory.

⁹ Itano W.M., Heinsen D.J., Bokkinger J.J., Wineland D.J. Quantum Zeno effect.

¹⁰ Симпликий. Комм. к «Физике» 1015b 19 (к 239 b 30). С. 310.

Поскольку «*все по необходимости либо движется, либо покоится*», то *не-А* равнообъемно *В*, а *не-В* равнообъемно *А* и потому могут заменяться друг на друга.

В апории используется еще одно понятие — «*предмет, занимающий равное себе пространство*». Обозначим его символом *С*. Смысл его не ясен, и многие попытки решить апорию вращаются вокруг уточнения этого смысла.

Итак, реконструируем апорию средствами традиционной логики.

1. *Все тела, занимающие равное себе пространство, покоятся.*
2. *Все движущиеся тела занимают равное себе пространство.*
3. *Все движущиеся тела покоятся.*

На языке символов его можно записать следующим образом:

1. *Все С есть А*
2. *Все В есть С*
3. *Все В есть А*

Рассуждение логически безупречно. В нем легко распознать модус *Barbara*.

Коль скоро рассуждение безупречно, мы должны обратиться к анализу посылок. Их две.

1. *Все тела, занимающие равное себе пространство, покоятся.*
2. *Все движущиеся тела занимают равное себе пространство.*

На языке символов:

1. *Все С есть А*
2. *Все В есть С*

Вспомним, что Аристотель создал не только систему силлогистических умозаключений, но и сформулировал ряд правил непосредственных умозаключений, связанных с преобразованием внутренней структуры категорических атрибутивных высказываний.

Возьмем первую посылку «*Все тела, занимающие равное себе пространство, покоятся*» и посмотрим, какие преобразования над ней допустимы? По правилам превращения и обращения

$$\text{Все } С \text{ есть } А \Rightarrow \text{Все } С \text{ не есть не-}А \Rightarrow \text{Все не-}А \text{ не есть } С$$

мы можем заключить к общеприцательному высказыванию «*Все покоящиеся тела не занимают равное себе пространство*», а поскольку «*не-покоящиеся*» — это то же самое, что и «*движущееся*», то получаем «*Все движущиеся тела не занимают равное себе пространство*», т.е. «*Все В не есть С*».

Вдобавок к этому мы можем совершить и обратный переход, поскольку в традиционной логике данные преобразования приводят к эквивалентным высказываниям.

*Все **B** не есть **C** $\Rightarrow$ Все **C** не есть **B** $\Rightarrow$ Все **C** есть не-**B** $\Rightarrow$ Все **C** есть **A***

Таким образом, два высказывания высказывание «*Все тела, занимающие равное себе пространство, покоятся*» и «*Все движущиеся тела не занимают равное себе пространство*» являются логически эквивалентными, т.е. взаимозаменяемыми.

*Все **C** есть **A** $\Leftrightarrow$ Все **B** не есть **C***

А теперь вернемся к двум посылкам апории «Стрела», заменив первую из них на только что полученную логически эквивалентную ей.

- 1. Все движущиеся тела не занимают равное себе пространство.*
- 2. Все движущиеся тела занимают равное себе пространство.*

Ошибка, допущенная при принятии посылок, очевидна. Нарушен один из основных законов логики — закон противоречия. Чтобы обнаружить это, нам даже не понадобилось проводить силлогистическое рассуждение. Достаточно оказалось произвести элементарное эквивалентное преобразование одного из высказываний. Вряд ли бы кто-либо согласился с апорией «Стрела», если бы ему с самого начала предложили принять такие посылки. При этом отказ от их принятия совершенно не зависит от того, какой смысл мы вкладываем в понятие «*тело, занимающее равное себе пространство*».

Остается загадкой, почему до сих пор никто не обратил внимание на такое простое решение апории «Стрела». Возможно, определенную роль сыграл психологический фактор. В апории делается акцент на понятие «*тела, занимающего равное себе пространство*», и все ломали голову именно над ним, не придавая значения анализу логической формы.

Необходимо сказать несколько слов и об «эффекте Зенона», который обсуждают физики. Нет оснований считать, что результаты их экспериментов были ошибочными. Дело в другом. Квантовая механика до сих пор не имеет общепринятой интерпретации, но несмотря на это успела доказать свою необычайную эффективность. В связи с этим нельзя не вспомнить известное высказывание Ричарда Фейнмана: «*Я думаю, что смело могу утверждать: квантовую механику не понимает никто*». Попытки содержательно истолковать результаты экспериментов в терминах апории «Стрела» еще более запутывают понимание квантовой механики, поскольку вносят в него логические противоречия, из которых, как известно, следует все, что угодно.

ДВЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАТЕГОРИЧЕСКИХ АТРИБУТИВНЫХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ

В современной логике силлогистика трактуется как теория в сфере отношений между объемами понятий. Отношения между парами понятий фиксируются в субъектно-предикатной структуре категорических атрибутивных высказываний. Силлогистический вывод, в свою очередь, позволяет выстраивать различные цепочки таких отношений. Очевидно, что обоснование их напрямую зависит от семантики категорических атрибутивных высказываний.

В стандартной экстенциональной семантике общеутвердительное высказывание «*Все S есть P* » истинно, если и только если объем понятия S целиком содержится в объеме понятия P . Частноутвердительное высказывание «*Некоторые S есть P* » истинно, если и только если найдется хотя бы один объект, который одновременно входит в объемы понятий S и P . Семантика очень простая и интуитивно прозрачная.

Чтобы установить истинность отдельного общеутвердительного высказывания «*Все S есть P* », мы должны каким-то образом убедиться в том, что объем S включен в объем P . Если объем S мал и конечен, то часто это не представляет большого труда. Но как быть с высказыванием «*Все люди — животные*»? Даже если мы будем рассматривать лишь ныне живущих людей, то установить его истинность невозможно, хотя мы твердо убеждены в этом.

Если обратиться к истории философии, то проблема аналитически истинных высказываний рассматривалась такими видными философами, как Лейбниц и Кант. Для Лейбница высказывание «*Все люди — животные*» истинно, поскольку:

«...идея животного включена в идею человека. Животное содержит больше индивидов, чем человек, но человек содержит больше идей или формальных определений. Животное содержит больше экземпляров, человек - больше степеней реальности; у первого больше объем, у второго больше содержание»¹¹.

Аналогично к проблеме различения аналитических и синтетических суждений подходит и Кант¹².

Идея возможности установления истинности категорических атрибутивных высказываний путем установления отношений между содержаниями понятий, а не между их объемами, была высказана несколько веков на-

¹¹ Лейбниц Г.В. Том 2. С. 501-502.

¹² Кант И. Критика чистого разума. С.37-38, 132.

зад, но долгое время логики обходили ее стороной и никак не эксплицировали. Эту проблему в 2001 году решил В.И. Маркин¹³, построив интенциональную семантику таких высказываний. В ней понятиям сопоставляются не объемы, а содержания (смыслы). Тогда действительно получается, что содержание понятия «животные» включено в содержание понятия «люди», и для установления истинности высказывания нет необходимости обращаться к окружающему миру. Если обратиться к частноутвердительным высказываниям, то, согласно Лейбницу, их истинность следует из логической совместимости содержаний субъекта и предиката¹⁴. Это тоже было реализовано Маркиным.

Вроде бы все хорошо и недостающие детали семантики категорических атрибутивных высказываний наконец найдены. Однако, при более внимательном анализе обнаруживаются новые требующие разрешения проблемы.

Возьмем частноутвердительное высказывание «Некоторые люди — клоуны». Для того, чтобы при экстенциональной интерпретации убедиться в его истинности, достаточно пойти в цирк и дожидаться выхода на арену клоунов.

При интенциональной интерпретации истинность частноутвердительных высказываний следует из логической совместимости содержаний двух понятий. Очевидно, что содержания понятий «человек» и «клоун» логически совместимы и потому высказывание «Некоторые люди — клоуны» истинно в интенциональной семантике.

Возьмем теперь частноутвердительное высказывание «Некоторые клоуны — долларовые миллиардеры». Чтобы установить, что в экстенциональной семантике оно ложно, достаточно взять список долларовых миллиардеров из журнала «Forbes» и убедиться, что ни один из них по профессии не является клоуном. Но в интенциональной семантике содержание понятия «клоун» логически совместимо с содержанием понятия «долларовый миллиардер», и потому в ней высказывание «Некоторые клоуны — долларовые миллиардеры» истинно.

Таким образом, на простых примерах мы обнаружили, что в некоторых случаях экстенциональная и интенциональная семантики по-разному оценивают истинность высказываний. С точки зрения логики, ситуация недопустимая. Это означает, что мы все еще не достигли строгого понимания условий истинности категорических атрибутивных высказываний.

¹³ Маркин В.И. Интенциональная семантика традиционной силлогистики. С. 82-91.

¹⁴ Бочаров В.А., Маркин В.И. Силлогистические теории. С. 309.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В первом разделе настоящей работе показано, что даже элементарные разделы логики обладают большим познавательным потенциалом, который необходимо использовать. Чтобы научиться делать это, нужно в курсе преподавания логики не ограничиваться элементарными иллюстративными примерами, а развивать навыки анализа реальных рассуждений, относящихся к различным областям знаний.

Во втором разделе мы обнаружили, что до сих пор нет содержательно адекватной семантики категорических атрибутивных высказываний, с изучения которых когда-то началась наука логики. Какие-то тонкости от нас все еще ускользают, а это так или иначе отражается и на качестве других исследований, посвященных проблемам современной логики.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бочаров В.А., Маркин В.И.* Силлогистические теории. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 336 с.
- Горина А.* В алмазе увидели квантовый эффект Зенона. URL: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=1120237&cid=2161> (дата обращения: 17.12.2016).
- Иванов М.Г.* Как понимать квантовую механику? URL: <https://mipt.ru/students/organization/mezhpr/upload/648/ivanov-2013-06-13-arphka17g9s.pdf> (дата обращения: 17.12.2016).
- Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Койре А.* Заметки о парадоксах Зенона // Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С. 27-50.
- Комарова В.Я.* Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 264 с.
- Лейбниц Г.В.* Сочинения в четырех томах. Том 2. М.: Мысль, 1984.
- Маркин В.И.* Интенциональная семантика традиционной силлогистики // Логические исследования. Вып. 8. М.: Наука, 2001. С. 82-91.
- Рожанский И.Д.* Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М.: Наука, 1989. С. 5-32.
- Симпликий.* Комм. к “Физике”, 1015b 19 (к 239 b 30). // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1, М.: Наука, 1989. С. 310.
- Халфин Л.А.* Квантовый эффект Зенона. Успехи физических наук. Октябрь 1990. Т.160. Вып. 9. С. 185–188.

Huggett Nick. Zeno's Paradoxes // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2010 Edition / Ed. By Edward N. Zalta, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/paradox-zeno/> (дата обращения: 17.12.2016).

Mishra B., Sudarshan, E.C.G. The Zeno's paradox in quantum theory // Journal of Mathematical Physics. 1977. Vol. 18. № 4. P. 756-763. URL: [http:// repository.ias.ac.in/51139/1/211-pub.pdf](http://repository.ias.ac.in/51139/1/211-pub.pdf) (дата обращения: 17.12.2016).

Itano W.M.; Heinsen D.J., Bokkinger J.J., Wineland D.J. Quantum Zeno effect // Physical Review. 1990. Vol. 41. № 5. P. 2295-2300, URL: <http://tf.nist.gov/general/pdf/858.pdf> (дата обращения: 17.12.2016).

Л.Г. Тоноян

ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ О ГИПОТЕТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМАХ И РАЗВИТИЕ ЭТОГО УЧЕНИЯ В АНТИЧНОСТИ*

Силлогизмом Аристотель называет любое умозаключение, в котором из данных суждений с необходимостью вытекает новое суждение, отличное от данных. В заслугу Аристотелю ставят в основном создание теории простого категорического силлогизма. Но Аристотель успел заложить и предпосылки учения о сложных, гипотетических силлогизмах, как, впрочем, и о модальных. Правда, завершено учения о сложных силлогизмах Аристотель, видимо, не оставил или не успел построить.

Польский логик Я. Лукасевич в своей известной работе утверждает: «Аристотель не понимает природы гипотетических аргументов... Обещание [описать гипотетические аргументы] он нигде не выполняет. Последнее сделали стоики»¹. Эта точка зрения о том, что «гипотетическую силлогистику» создали стоики, и что она строится не на связи между терминами, а на связи между предложениями, стала общепринятой среди логиков. В традиционной логике различие между категорическим и гипотетическим силлогизмом сводят к различию между простым и сложным силлогизмом.

Категорический (простой) силлогизм:

М есть Р	<i>Животное есть сущность.</i>
С есть М	<i>Человек есть животное.</i>

Значит, S есть Р *Значит, человек есть сущность.*

Та же мысль в форме гипотетического силлогизма выглядит так:

Если S, то М	<i>Если есть человек, то есть животное.</i>

* Исследование осуществляется при содействии РГНФ, проект № 15-03-00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

¹ Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. С. 104.

Если М, то Р

Если есть животное, то есть сущность.

Значит, если S, то Р *Значит, если есть человек, то есть сущность.*

Рассмотрим, что говорит Аристотель о видах силлогизмов в своих трактатах.

Аристотель. «Первая Аналитика». Глава 23

Теории силлогизма посвящено все содержание «Первой Аналитики». Изложив в первых 22-х главах I книги три фигуры простого категорического силлогизма, Аристотель обращается в 23-й главе к другим видам силлогизмов:

«Необходимо, чтобы каждое доказательство, и каждый силлогизм показали, что нечто или присуще, или не присуще, притом, или как общее, или как частное, и далее — или непосредственно, или исходя из *предположения*. Доказательство через невозможное есть часть доказательства, исходящего из предположения. Сперва мы будем говорить о прямых доказательствах, ибо после их уяснения станут очевидными и доказательства через невозможное, и вообще доказательства, исходящие из предположения (ἐξ ὑποθέσεω)»².

Далее эта мысль раскрывается в отрывке 41a,41b 1-5:

«Так как, следовательно, при приведении к невозможному ложный силлогизм получается прямым доказательством (а первоначально принятое доказывают исходя из предположения) и так как непосредственные силлогизмы, говорили мы раньше, строятся по тем же фигурам, то, очевидно, что силлогизмы через невозможное также получают по тем же фигурам. То же самое можно сказать и о всех других силлогизмах, исходящих из предположения, ибо во всех этих случаях силлогизм строится сообразно с допущением, заменяющим (первоначально принятое), а первоначально принятое достигается признанием или каким-нибудь другим предположением. Если это правильно, то всякое доказательство и всякий силлогизм необходимо получают посредством 3-х ранее указанных фигур. А если это доказано, то ясно, что всякий силлогизм становится совершенным посредством первой фигуры и может быть сведен к общим силлогизмам этой фигуры»³.

² Аристотель. Первая Аналитика 40b 23-30.

³ Там же. 41a 33 – 41b 1-5

Таким образом, согласно 23 главе «Первой Аналитики» Аристотеля: а) доказательство из невозможного есть часть доказательства из предположения, из гипотезы (ἐξ ὑποθέσεω); б) силлогизмы, исходящие из гипотезы, строятся по тем же фигурам, что и непосредственные категорические силлогизмы, и могут быть сведены к 1-й, совершенной, фигуре.

Аристотель. «Первая Аналитика». Глава 29

Далее, в главе 29-й, где речь идет о построении силлогизмов, Аристотель указывает:

«Точно так же, как с непосредственными силлогизмами, обстоит дело и с силлогизмами, которые доказываются через приведение к невозможному, ибо и они получаются посредством того, что следует из каждого (термина), и того, из чего он следует. Самый способ рассмотрения в обоих видах силлогизма — один и тот же. В самом деле, то, что доказывается прямо, может быть выведено и через невозможное посредством тех же терминов. И то, что доказывается через невозможное, может быть доказано и прямо, например, что А не присуще ни одному Е»⁴.

Из этой главы можно сделать важный вывод, что доказательства через сведение к невозможному, так же как и остальные силлогизмы, строятся на *связи терминов*.

Аристотель. «Первая Аналитика». Глава 32

Аристотель в начале главы говорит о своем первоначальной намерении «свести все силлогизмы к ранее указанным фигурам» и показывает, как это нужно делать на примере число-условного силлогизма. «(Когда принимают): если есть человек, то необходимо есть и живое существо, и если есть живое существо, то необходимо есть и сущность» (47а 27-40). Он предлагает не относить сразу подобного рода необходимые выводы к силлогизмам, а сначала выделить посылки и термины, т.е. свести их к соответствующей фигуре простого категорического силлогизма. Ясно, что в данном примере такое сведение, а именно, к первому модусу первой фигуры силлогизма, не составит труда. Но как быть с другими видами гипотетических силлогизмов? Все ли они могут сводиться к категорическим силлогизмам?

Аристотель. «Первая Аналитика». Глава 44

В этой главе Аристотель, рассматривая пример рассуждения в форме гипотетического силлогизма, утверждает, что только часть этого силлогизма, а именно, категорическую его часть, можно доказать, другую же часть,

⁴ Там же. 45а 22–28

гипотезу, доказать нельзя, а следует принять ее на основе *соглашения*. Глава завершается следующими словами:

«Имеется и еще много других заключений, которые выводятся на основании предположения, и их надлежит рассмотреть и четко обозначить. Мы позднее скажем о том, чем они отличаются друг от друга и сколькими способами они получаются, пока же пусть будет нам очевидным то, что такого рода силлогизмы нельзя раскрыть в указанных фигурах»⁵.

Рассмотрев все отрывки, в которых у Аристотеля в «Первой Аналитике» идет речь о силлогизмах из гипотезы, мы можем сделать следующие выводы: Аристотель проводит различие между категорическим и гипотетическими (условными) силлогизмами и заключает, что некоторые виды условного силлогизма нельзя целиком свести к категорическому силлогизму, вследствие чего обещает позднее рассмотреть другие умозаключения из гипотезы. Причиной невыполнения обещания могло послужить следующее: Аристотель уже на примере условно-категорического силлогизма пришел к выводу, что целиком такие силлогизмы не могут быть сведены к категорическим, поскольку некоторые части этих силлогизмов имеют в качестве оснований, посылок не утверждения, а предположения, *соглашения*. Иначе говоря, не всякое гипотетическое предложение можно свести к категорическому. Поэтому Аристотель не продолжил попытку рассмотрения всех других видов условных силлогизмов, отложив эту задачу для своих учеников.

«Вторая Аналитика». О Гипотезах

Во «Второй Аналитике» Аристотель, как известно, строит учение о доказательстве — аподейктику.

«Аподейктика должна исследовать не только формальные условия истины, т.е. законы и правила связи мыслей, являющихся, по Аристотелю, вместе с тем и типами связи вещей, но и условия образования исходных истинных мыслей, что можно было бы назвать материальными условиями истины»⁶.

Не всякий силлогизм — доказательство, но всякое доказательство — силлогизм. «Доказательство есть силлогизм из необходимых [посылок]»⁷, — пишет Аристотель. Чтобы не возникло круга в доказательстве, он допускает существование не доказываемых истинных начал знания, среди которых оказывается и гипотеза. Аристотель перечисляет три начала для построения

⁵ Там же. 50a 38 – 50b 5.

⁶ Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. С.276.

⁷ Аристотель. Вторая аналитика I, 4, 73a 24.

доказательства: *предположение (гипотеза), постулат, определение*. Предположение он относит к посылкам силлогистического доказательства.

«Итак, все то, что, хотя и доказуемо, но сам (доказывающий) принимает, не доказывая, и учащемуся это кажется (правильным), — это есть предположение, и (притом) предположение не безусловное, а лишь для этого (учащегося). Но если принимают (что-то), в то время, как (учащийся) не имеет никакого мнения (об этом) или имеет мнение, противное (этому), то постулируют (это). И в этом-то и заключается различие между предположением и постулатом. Ибо постулат есть нечто противное мнению учащегося или (нечто) такое, что, будучи доказуемым, принимается и применяется недоказанным»⁸.

Начала доказательства не доказываются и не врождены, но вместе с тем не произвольны и не субъективны» (Ахманов, с. 298)

По поводу доказательства через невозможное Аристотель здесь говорит, что оно хуже прямого доказательства, так как оно есть доказательство отрицания, а прямое есть доказательство утверждения.

Гипотетические силлогизмы в «Топике» Аристотеля

«Топика» Аристотеля, предлагая практическое применение различных способов аргументации, дает нам больше примеров рассуждений из условных посылок. Здесь нам не составляет труда найти рассуждения по всем основным схемам гипотетических силлогизмов. Например, в главе 5 й говорится об опровержении положения через опровержение его следствий, что, без сомнения, является рассуждением по отрицающему модусу условно-категорического силлогизма (MT):

«...Всякий, кто сказал что-то, в некотором смысле сказал многое, так как из каждого (положения) необходимо следует многое. Например, тот, кто сказал, что это человек, сказал также, что он существо живое, и одушевленное, и двуногое, и способное мыслить и познавать. Так что если опровергнуто одно из этих следствий, становится опровергнутым и первоначально (предположенное)»⁹

И далее:

«Что касается того, чему необходимо присуще только одно из двух (например, человеку — болезнь или здоровье), то если от-

⁸ Там же. I, 10, 76b 23–24.

⁹ Аристотель. Топика. 112a 15–21.

носителем одного из них мы вполне можем рассуждать, что оно присуще или не присуще, то и относительно другого. Это применимо и для обоснования, и для опровержения. В самом деле, если докажем, что одно из них присуще, то этим докажем, что другое не присуще. А когда докажем, что первое из них не присуще, то мы этим докажем, что второе присуще»¹⁰ (Modus Ponendo Tollens, Modus Tollendo Ponens).

В 8 главе «Топики» есть пример рассуждения по схеме контрапозиции, открытие которой также приписывают стоикам: если А, то В, тогда, если не В, то не А.

«Например, если человек — живое существо, тогда то, что не живое существо, не есть человек. И точно так же и в других случаях. Действительно, здесь следование обратное. Ибо из бытия человеком следует бытие живым существом, но из небытия человеком не следует небытие живым существом, а, наоборот, из небытия живым существом следует небытие человеком. Итак, во всех такого рода случаях надо это считать правильным. Например, если красивое приятно, то неприятное не красиво. Если же последнее не (правильно), то и первое не (правильно). И точно так же, если неприятное некрасиво, то красивое приятно»¹¹.

Таким образом, обратившись к текстам Аристотеля, мы можем сразу обнаружить, по крайней мере, 4 из 5-ти гипотетических силлогизмов, приписываемых стоикам, а также иные виды силлогизмов из гипотезы. Что касается буквенных обозначений, то буквами Аристотель обозначает как термины, то посылки силлогизмов.

Закljučая этот обзор, мы констатируем, что несмотря на неоднократные упоминания об условных силлогизмах, действительно, мы не находим в трактатах Аристотеля систематического учения о гипотетических силлогизмах.

Развитие идей Аристотеля перипатетиками и стоиками

Учение о гипотетических силлогизмах разработали ученики Аристотеля — Теофраст и Евдем. Основу этого учения составляют схемы рассуждений, известные нам из традиционной логики под названием чисто-условных, условно-категорических и разделительно-категорических силлогизмов. Под гипотетическими предложениями перипатетики имеют в виду сложные предложения, образованные из простых категорических. Теофраст и Евдем классифицировали все разновидности гипотетических силлогизмов и сдела-

¹⁰ Там же. 112a 23–30.

¹¹ Там же. 113b 17–26.

ли попытку свести их к категорическим. Их труды, как и труды стоиков, целиком не сохранились и известны в пересказе комментаторов.

Приведем список гипотетических силлогизмов Теофраста:

- I. если А, то В; А, значит, В.
- II. если А, то В; не-В, значит, не А.
- III. Неверно, что А и В. Но А. Значит, не В.
- IV. А либо В, А, значит, не-В.
- IV. А либо В, не-В, значит, А.

Стоики разработали собственную систему гипотетической силлогистики, малоотличимую от перипатетической — 5 аксиом Хрисиппа:

- 1) Если первое, то второе; первое, следовательно, второе.
- 2) Если первое, то второе; не второе, следовательно, не первое.
- 3) Не вместе первое и не второе; первое, следовательно, второе.
- 4) Либо первое, либо второе; первое, следовательно, не второе.
- 5) Либо первое, либо второе; не второе, следовательно, первое.

В связи с развитием математической логики в XX в. развернулась активная дискуссия, связанная с решением вопроса о том, как интерпретировать переменные в формулах гипотетических силлогизмов — как термины (согласно перипатетикам) или как пропозиции (согласно стоикам). У перипатетиков область гипотетических силлогизмов значительно шире, чем у стоиков: лишь часть схем перипатетиков совпадает со списком из 5 аксиом стоиков.

Издавна дискутируется вопрос, является ли данное учение по преимуществу стоическим или перипатетическим. В истории логики XX века стало общим местом положение о том, что силлогистика Аристотеля построена на связи между терминами, а более поздняя система стоиков строится на связи между предложениями. Немецкий логик Г. Шольц назвал логику Аристотеля логикой предикатов (*Praedikatenlogik*) и противопоставляет ее логике стоиков как логике высказываний (*Aussagenlogik*). Я. Лукасевич называл логику Аристотеля логикой терминов, а логику стоиков логикой предложений. В нашем исследовании мы обратились к античным комментаторам, чтобы ответить на вопрос, противопоставлялись ли в их трудах учения о силлогизмах стоиков и перипатетиков.

Труды Теофраста и Евдема, как и труды стоиков, целиком не сохранились и известны лишь в пересказе комментаторов (Александра Афродизийского, Боэция и др.). Из них мы узнаем, что Теофраст и Евдем классифицировали все разновидности гипотетических силлогизмов и сделали попытку свести некоторую их часть, а именно, силлогизмы «по аналогии», к категорическим силлогизмам. При этом перипатетики столкнулись с трудностями при сведении всех сложных силлогизмов к простым. Если

общее категорическое суждение можно записать в виде условного, то уже частное не записать без использования кванторов.

История сохранила для нас большое количество греческих и латинских комментариев к учению о гипотетическом силлогизме. Из греческих комментариев укажем, прежде всего, на Александра Афродизийского, Филопона, неоплатоников школы Аммония, Галена, Секста Эмпирика¹². Из латинских комментариев наибольшую ценность представляет дошедший до нас трактат Боэция «О гипотетических силлогизмах»¹³.

Знакомство с этими источниками позволяет заметить, что ни в греческих, ни в латинских комментариях силлогистика стоиков не противопоставлялась силлогистике Аристотеля и перипатетиков. Античные логики пытались воплотить замысел Аристотеля о создании общей теории силлогизма.

Заключение

Анализ трудов античных авторов показывает, что они не видят принципиальных различий между аристотелевской и стоической силлогистикой. Такой вывод заставляет снова обратиться к аристотелевскому замыслу создания общей теории, в которой необходимость логического следования построена как на отношениях между терминами, так и на отношениях между высказываниями. У Аристотеля форма суждения «Если А, то В» означает не только *синтаксическую* связь предложений, но и *семантическую* связь двух терминов. Связь между терминами может быть либо субстанциональной, либо акцидентальной. Средний термин категорического силлогизма выступает у Аристотеля причиной связи крайних терминов.

У античных авторов силлогистика Аристотеля тесно связана с онтологией: в силлогизме необходимо учитывать, является ли связь между терминами субстанциональной или акцидентальной.

А.С. Ахманов, исследователь логики Аристотеля, отмечает, что «у Аристотеля силлогизм исследуется не только как связь терминов, отражающая связь единичной вещи, вида и рода и того, что присуще виду и роду, и связь причины (средний термин по природе), следствия (больший термин по природе) и носителя причины и следствия (меньший термин по природе), но и как зависимость истинности или ложности заключения (т.е. суждения в целом) от истинности или ложности посылок (которые также являются суждениями в целом), для чего Аристотель пользуется формой условной связи: «если есть А, то есть и В», «при наличии первого необходимо есть второе». Силлогизму как связи терминов посвящена первая книга, а силлогизму как связи следования — вторая книга «Первой Аналити-

¹² Тоноян Л.Г. Трактовка отношения логического следования в школах Поздней Античности. С. 22–30.

¹³ Боэций. О гипотетических силлогизмах. С. 321–370.

ки». Однако интерпретация силлогизма как связи следования у Аристотеля подчинена интерпретации силлогизма как типа связи терминов. Поэтому связь следования у Аристотеля имеет смысл лишь в качестве содержательной связи, в которой следствие по своему содержанию определено основанием, т.е., говоря языком современной математической логики, имеет смысл не «материальной», а строгой импликации»¹⁴.

Весьма важным явилось замечание Я. Лукасевича в указанной книге о том, что категорический силлогизм у Аристотеля дан не в форме правил вывода, а в форме импликации: если все Б суть А, а все В суть Б, то все В суть А. Отмеченное Я. Лукасевичем обстоятельство наводит, как считает Я.А. Слинин, на мысль о том, что «ни аристотелевская, ни традиционная формулировка не являются формулировками полного силлогизма, что обе они представляют собой формулировки энтимем. Вот как должен выглядеть полный модус Barbara:

Если все Б суть А, а все В суть Б, то все В суть А;
все Б суть А, а все В суть Б;
следовательно, все В суть А.

Из сказанного следует, что категорический силлогизм не представляет собой самостоятельного вида силлогизмов, а является спецификацией условно-категорического силлогизма. А именно: он есть особого рода *modus ponens*»¹⁵.

Полная форма силлогизма включает в себя в качестве одной посылки условие, а в качестве другой — утверждение. Поскольку условное и категорическое суждения целиком не сводимы друг к другу, то взаимодополняя друг друга, они образуют такой вид умозаключения, как *modus ponens*. Последний, по-видимому, и является первой аксиомой силлогистики.

Правильность силлогизма обеспечивается его имплицативной формой (*синтаксическая связь*), а истинность выводимого суждения обеспечена истинностью простых категорических суждений, истинность которых, в свою очередь, обусловлена *семантической связью* терминов. Этот наш вывод объясняет тот факт, что в античной логике системы перипатетиков и стоиков не противопоставлялись друг другу. Историки логики говорят о том, что античные комментаторы, в частности, неоплатоники, неправомерно смешивают эти системы¹⁶. С нашей точки зрения, античные комментаторы, пытаясь раскрыть силлогистический замысел Аристотеля, не смеши-

¹⁴ Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. С. 117.

¹⁵ Слинин Я.А. Категорический силлогизм как разновидность условно-категорического. С. 166.

¹⁶ Speca A. Hypothetical syllogistic and stoic logic.

вают, а пытаются объединить системы перипатетиков и стоиков в общую теорию.

Завершая наш обзор, заметим, что, несмотря на многие шаги, сделанные в античности и в новое время для развития общей теории силлогизма, замысел Аристотеля остался не до конца разгаданным. «Органон» Аристотеля ждет новые поколения толкователей этой бесконечной по глубине и богатству «логической Библии».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель.* Первая Аналитика. Вторая аналитика. Топика. В кн.6: Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. М., 1978.
- Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. 3-е изд. М.: УРСС, 2011. 312 с.
- Бозций.* О гипотетических силлогизмах / Пер. с лат. Л.Г. Тоноян. Науч. ред. перевода Е.В. Алымовой // *Тоноян Л.Г. Логика и теология Бозция.* СПб: Изд-во РХГА, 2013. С. 321-370.
- Лукаевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Пер. с англ. Н.И. Стяжкина и А.Л. Субботина. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. 312 с.
- Слинин Я.А.* Категорический силлогизм как разновидность условно-категорического // Смирновские чтения. 3 Международная конференция. М.: 2001. С. 165-166.
- Тоноян Л.Г.* Трактровка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 2013. Вып. 3. С. 22-30.
- Spesa A.* Hypothetical syllogistic and stoic logic. Leiden, Boston, Koln, 2001. 146 p.

Emanuele MARIANI

ZURÜCK ZU ARISTOTELES

TRENDELENBURG
AND THE *ARISTOTELES-RENAISSANCE*
IN 19TH CENTURY GERMANY

In the history of exegesis may be implicitly appreciated the way philosophy is understood. So E. Berti says quite rightly, by making a comment that obviously applies first and foremost to the work of Aristotle and the centuries-old history of its reception, in the light of one its most important philosophical problems: the table of categories, the most general predicates of being, whose order was sought, apologetically defended or strongly criticized throughout the composite course of Aristotelianism — from the first Neo-platonic commentators up to Kant who would in turn use the lexicon of the categories in order to denote the concepts of pure intellect¹. The arrangement of Aristotle's *Categories*, as P. Ricoeur remarks in the eight and concluding essay of the *Métaphore vive*, is the continually repeated masterpiece of speculative thinking. And after Kant, as is well known, the problem finds a further renewed interest on the threshold of modernity, on the occasion of the Aristotelian studies renaissance in 19th century Germany, made possible by the Becker edition of the *Corpus aristotelicum* directly stimulated by Friedrich Schleiermacher².

An editorial project whose intent was merely philological had then a philosophical impact, by allowing to glimpse in the *Aristoteles ex Aristotele* the way out from the impasse in which German Idealism, especially Hegel's, reduced philosophy itself³. It is an irony of history that in the very same year, 1831, the publication of the first volume of the Becker edition coincided with Hegel's death, almost to confirm the beginning of a new philosophical era un-

¹ Cf. Berti. Modelli di ermeneutica aristotelica tra Ottocento e Novecento. P. 139-58.

² Aristotelis opera. 1831–1870. It is Bekker himself that attaches the merit of the initiative to Schleiermacher, as we can read in the preface of the 1831 edition: “Academia Berolinensis cum Friderico Schleiermachero auctore consilium capisset Aristotelis ex diutino situ excitandi novaque editione celebrandi, operae pretium se non facturam videata, nisi plures quam adhuc manassent et ubiores lectionis Aristotelis fontes aperiret”.

³ Cf. in particular *Thouard*. Aristote au XIX^e siècle... P. 10-11.

der the sign of the *zurück zu Aristoteles*. A new era that sees at its bases the twin requirement of restoring a strong relationship with reality in such a way as to open the philosophical enquiry to the data deriving from sciences. Adolf Friedrich Trendelenburg, member of the Berlin Academy of Sciences since 1845, is one the most eloquent examples of this new impetus fully detailed in his two major works: the *Logische Untersuchungen* of 1840 which grant the most developed stage of a long-life project aiming at ensuring a systematic link between logic and metaphysics, and the *Geschichte der Kategorienlehre* of 1846 in two volume, the first of which, entirely devoted to the Stagirite, constitutes no doubt the most significant contribution to the 19th century Aristotelian hermeneutics⁴.

It is Trendelenburg who deserves the credit for having been able to rise to the challenge initially formulated by Kant against Aristotle, about the lack of a deductive order in the table of categories, whose enumeration would have been nothing more than the fortuitous outcome of a rhapsody⁵. Since his academic lecture of 1833, *De Aristotelis categoriis*, Trendelenburg places at the heart of his investigation the guideline — *Leitfaden* — following which Aristotle would have arranged the categories scheme (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας). Thanks indeed to some brief but relevant hints from Aristotle (first of all *Cat.* 4, 1), Trendelenburg's research hypothesis is to postulate that the categories could be deduced from the dissection of the grammatical proposition — *Zergliederung des Satzes* — and basically reproduce the relationship between the parts of speech later classified by the Stoics: the substance (οὐσία) corresponds to the noun; quantity and quality (ποσόν and ποιόν) to the adjective, the category of relation to the comparative; the categories of “where” and “when” respectively to the adverb of location and time; the categories of “doing” and “being-affected” to the active and passive forms of the verb; the category of “being-in-a-position” to the intransitive form and the category of “having” to the perfect mood of the verb. The *Leitfaden* would therefore be grammatical in nature and would constitute the Aristotelian response to the Kantian table of judgments; the

⁴ In order to prove the decisive influence of Trendelenburg on the philosophy of his time — although it is not quite appropriate to talk about a School of Trendelenburg — it is sufficient to list the names of his most notorious pupils: H. Cohen, W. Dilthey, E. Dühring, R. Eucken, C. Prantl, F. Ueberweg, J.B. Mayer, E. Laas, F. Paulsen, O. Willmann, G.v. Hertling, S. Kierkegaard. For a general introduction to Trendelenburg's thought in relation to the 19th century Aristotelianism, cf. *Petersen*. Die Philosophie F.A. Trendelenburg. For a more updated study, see *Mangiagalli*. Logica e metafisica nel pensiero di F.A. Trendelenburg. For an overall view on the 19th century philosophical landscape, see also *Campo*. Schizzo storico dell'esegesi e critica kantiana; *Poggi*. I sistemi dell'esperienza; *Köhnke*. Entstehung und Aufstieg des Neukantismus.

⁵ The reference is to *Kant*. Kritik der reinen Vernunft. A 81 / B 107.

Leitfaden of the Aristotelian scheme, of which Trendelenburg claims the inner principle of organization by rejecting, contrary to Kant, the need for a transcendental unity underlying the individual categories.

A question nevertheless arises against this exegesis, whose intent is admittedly theoretical: why to trace back to grammar, that is to the morphological and syntactic structures of language, what essentially belongs to being? Why to confer to Aristotle the project of a systematic deduction which seems not consistent at all with his own philosophy? Does Trendelenburg not run the risk of hypostatizing the categories into linguistic entities, such as Benveniste critically suggested a century after⁶? There is no shortage of juxtapositions and it has been even tried to see in Trendelenburg a forerunner of the most modern linguistic⁷. It is known, on the other hand, that the reception of the *Aristoteles Kategorienlehren* has been in the first place somewhat controversial. Hermann Bonitz with a short pamphlet titled *Über die Kategorien des Aristoteles* (1853) directly attacked Trendelenburg for not having sufficiently highlighted the ontological aspect of the Aristotelian categories as “genera of being” (τὰ γένη τοῦ ὄντος)⁸. The same criticism is repeated by the young Brentano, Trendelenburg’s pupil, who in 1862 opted, with the dissertation *On the several senses of being in Aristotle*, for another deductive criterion far more compelling than the grammatical one⁹. Even today, not a few among the interpreters of Aristotle agree to consider Trendelenburg’s proposal as ultimately incapable of ensuring the sought categories order. G. Reale and E. Berti, for instance, are quite unanimous in this view, by considering the statement placed at the conclusion of the *Kategorienlehre* as Trendelenburg’s admission about the unaffordable failure of his goal, that would conversely prove the ontological nature, not grammatical, of the categories¹⁰. *Die grammatische Gestalt leitet, aber entscheidet nicht* — “the grammatical form guides, but does not decide”¹¹. With these words, Trendelenburg would

⁶ Benveniste. Problèmes de linguistique générale.

⁷ See in this regard Cicero. L’interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in É. Benveniste. P. 287-353.

⁸ Bonitz. Über die Kategorien des Aristoteles. P. 591-645.

⁹ For a summary of the exegetical works concerning the Aristotelian doctrines of categories in the second half of the 19th century see Chapter IV, § 15, of the 1862 Brentano’s dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*.

¹⁰ See respectively Reale. Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici. P. 17-70; Berti. Modelli di ermeneutica aristotelica tra Ottocento e Novecento; La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger. P. 89-98; La critica aristotelizzante di FA. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito. p. 353-61.

¹¹ Trendelenburg. Aristoteles Kategorienlehre. P. 26.

have in fact acknowledged the dramatic lack of indications by Aristotle himself about the articulation of the categories in ten concepts. The *Leitfaden* would be to the limit a πρότερον πρὸς ἡμᾶς that in the absence of a systematic criterion remains distant from the generative ground in which resides “the reality point of view” (τῇ φύσει πρότερον).

Nevertheless the aporia, far from being an admission of powerlessness, might indicate at the opposite the very problem, the “thing itself” that Trendelenburg aims at dealing with. Here goes our working hypothesis which will lead us to reassess the relevance of the reception that the *Aristoteles Kategorienlehre* has basically suffered: the hesitations that we find in the Aristotelian text are skillfully identified by Trendelenburg as the guidelines of a wider philosophical project for a new *philosophia fundamentalis*; a project capable of combining logic and metaphysics¹². The results of this exegesis would thence become intelligible only in the light of the *Logische Untersuchungen*’s conceptual framework, the theoretically most important opus where the idea of “movement” is conceived as the generative ground for categories, as the common origin for things and representations — the *res* and the *intellectus*¹³. “How does thinking come to being [*wie kommt das Denken zum Sein*]”? How does being penetrate thinking [*Wie tritt das Sein in das Denken*]?”¹⁴. This is the *Grundfrage* of a metaphysical flavor to which the *Logische Untersuchungen* are explicitly consecrated. Our objective will consequently be to reconsider Aristotle’s categories through such a theoretical scope, with a view to grasp the originality of Trendelenburg’s reading: a reading that, in spite of its lasting negative reception, may constitute from a philosophical point of view anything but a failure.

* * *

Let’s start by repeating the basic thesis of the 1846 work: in the Aristotelian categories are the evidences of their origin — *so tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges*. It is in the proposition (*Satz*), as we already know, that Trendelenburg locates the origin of the categories: “[...] categories take their roots [*ihre Wurzeln*] in the simple proposition [*in den einfachen Satz*]”, where for “proposition” we have to mean nothing but the result of a connection

¹² Cf. Ibid. P. 189.

¹³ Trendelenburg. *Logische Untersuchungen*. «Reale Kategorien aus der Bewegung». P. 325.

¹⁴ Cf. Ibid. P. 135: «Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Übereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Übereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, dass es selbst der Übereinstimmung gewiss wird?».

(*Verflechtung*) between subject and predicate¹⁵. To this effect, the syntactic differences that structure any propositional connection are suitable to explain the development of the categories scheme concerning the genera of predication. Trendelenburg's starting point is accordingly supported by *Cat.* 4, 1:

Of things said without any combination [κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν], each signifies either substance or quantity or qualification or a relative or where or when or being-in-a-position or having or doing or being affected¹⁶.

The attempt of understanding the origin from where the categories spring depends on the particular nature of this connection (συμπλοκή) that Aristotle himself already discussed in the opening of the treatise. The excerpt of *Cat.* 4, 1 b 25 becomes then more intelligible in the light of *Cat.*, 2, 1 a 16-19, where Aristotle states:

Of things that are said, some involve combination while others are said without combination [τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς]. Examples of those involving combination are: man runs, man wins [ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ]; and of those without combination: man, ox, runs, wins [ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ].

Trendelenburg conducts here a careful review of these examples directly borrowed from ordinary language: ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ. These are basic sentences which maintain their original grammatical form outside the syntactic connection: τρέχει, νικᾷ. More precisely — as is apparent from *Cat.*, 2, 1 a 16-19 — the verb continues to be conjugated in the third singular person in the present tense of the indicative mood. It is not the general concept in the infinity form that illustrates the diversity of the predication, but its ordinary use. The origin of the categories seems to be rooted in a practice, that is to say in an action (*Tätigkeit*) consisting in combining and separating the parts of speech. That is why Trendelenburg can properly translate συμπλοκή to “propositional connection” (*Satzverbindung*), by gaining leverage through the preexistent use of the term that occurs in Plato:

Already in Plato συμπλοκή (connection) [*Verflechtung*] is a recurring expression meaning the propositional link [*Satzverbindung*]. Besides being used in cases in which a series of opposites are intertwined, such as rise and fall, συμπλέκειν is especially used when name and

¹⁵ Trendelenburg. Aristoteles Kategorienlehre. P. 13.

¹⁶ Aristotle. *Cat.* 4 1 b 25-27.

proposition, subject and predicate are connected [*so findet es sich insbesondere da, wo sich Namen und Aussage, Subject und Prädicat verbinden*]¹⁷.

The connection is thence a propositional connection that brings together all the constituent parts of speech. Trendelenburg draws a major consequence on the basis of such outcome: the entrenchment of the categories in the proposition implies the precedence of the συμπλοκή over the dissection process (*Zergliederung*). Synthesis is first and it is only possible afterwards to identify, from an analytical point of view, its constituent parts. *Der Satz ist das Ganze* — the proposition must be understood as a whole, prior to its constituent parts:

If the proposition is the whole [*der Satz ist das Ganze*], then it is prior to any conceptual consideration; individual concepts, as matter of the proposition, can be determined and settled before it, but they receive their arrangement only through the propositional link [*so haben sie doch stillschweigend an der ihr Satzverbindung Maass*], and they cannot be understood if this link is not understood¹⁸.

The propositional synthesis (*Satzverbindung*) is what makes possible the decomposition process (*Zergliederung*), from which the categories are derived. In this sense, it would not be excessive to say — by extending the scope of the question — that “in the beginning was the λόγος”, i.e. the name and especially the verb, as postulated in 1827 by Karl Ferdinand Becker, the distinguished linguist, author of *Organismus der Sprache* and Trendelenburg’s father-in-law to whom the *Logische Untersuchungen* are significantly dedicated¹⁹. The condition of possibility for the categories deduction is given by the preexistence of a “whole” which is to be understood in terms of an original complex. Kant as well,

¹⁷ Trendelenburg. *Aristoteles Kategorienlehre*. P. 11-12.

¹⁸ Trendelenburg. *Aristoteles Kategorienlehre*, P. 12.

¹⁹ Becker. *Organismus der Sprache*. In order to prove Becker’s influence on Trendelenburg, a glance at the first edition’s introduction will suffice. Essentially, the idea behind Becker’s speculative grammar is to conceive language as «ein organisches Erzeugnis der menschlichen Natur [...], ein in allen seine Theilen und Verhältnissen organisch gegliedertes Ganze» (pp. VI-VIII). Considered to some extent heir to Port-Royal universal grammar, Becker aimed at introducing as part of comparative philology a deductive method grounded on the universal logical structure supposedly inherent to any form of natural language. The “organic whole” that encompasses the various components of language would thence be organized by virtue of a more fundamental opposition between “activity” and “being”, whose connexion according to Becker is to be ultimately identified with the concept of “movement”. From this very opposition, the three main syntactic forms (*Satzverhältnisse*) arise: predicative, attributive, objective. For a more detailed analysis, see Graffi. 200 Years of Syntax: A critical survey. P. 15-40.

in its own way, stated the same: “Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus”²⁰ — the categories presuppose their own unification which is referred to the “original unity of consciousness”. Yet Trendelenburg, contrary to Kant, aims at proving that this synthesis foreruns any subjective activity. Just take the examples at the beginning of the treatise: “man runs, man wins [...]”. These are elementary sentences of ordinary nature, built upon a connection between a subject or, rather, a substrate (ὑποκείμενον) and a predicate (κατηγορούμενον). What are these examples about? What is to be shown in the ordinariness of language? The order of a connection which states what it is and likewise denies what it is not, such as “a man who runs” or “a man who wins”. The συμπλοκή is essentially oriented toward what it is, that is what is real. That is why Aristotle never establishes a clear distinction between proposition and judgment: the proposition (φάσις) is already conceived as a judgment, an assertion (κατάφασις) or a negation (ἀπόφασις), that is true or false by virtue of its reference (*Bezug*) to reality²¹. The language internally reproduces, in a morphological and syntactic manner, the structure of reality by unifying and separating what is already unified and separated:

[...] only the sentence [*der Satz*] can reproduce [*nachbilden*] what is real [*das Wirkliche*] through its connexion or separation [*in seiner Verbindung oder Trennung*]²².

The reference to the excerpt from *Metaph.*, Θ 10, is obvious as Trendelenburg does not hesitate to explain it:

This depends, on the side of the object, on their being combined or separated [συγκεῖσθαι ἢ διηρῆσθαι], so that he who thinks the separated to be separated and the combined to be combined has the truth, while he whose thought is in a state contrary to that of the objects is in error²³.

The apophantic nature of λόγος imitates the ontological structure of reality. “Saying” essentially means “saying something about something”, in the sense of λέγειν τι κατά τινος. The grammatical synthesis refers to the order of things, prior to any activity of a judging subject. “Judgement”, in Trendelenburg’s lexicon, is not tantamount to the Kantian *Urteilkraft*. “Judgment” is rather to be translated to *Aussage*, *enunciatio*, since it does not indicate a subjective faculty, but a compliance — *adaequatio* — in which what is offered up to view is the sense of a reference:

²⁰ Kant Kritik der reinen Vernunft. B 130-131.

²¹ Trendelenburg. Aristoteles Kategorienlehre. P. 13.

²² Ibid. P. 18.

²³ Aristotle. *Metaph.* Θ 10, 1051.

Only the statement of a judgement [*die Aussage des Urtheils*] carries within itself this reference to reality [*Bezug auf diesen bringt das wirkliche*]. Connection or separation between subject and predicate, the affirmative or negative judgement, correspond [*entspricht*] respectively to connection or separation in things²⁴.

The reference (*Bezug*) determines the direction of meaning, which allows the sentence to express what is real. It is the deep roots of grammar into the apophantic logic of speech that guarantee the categories — the most universal predicates of being — an objective meaning (*objective Bedeutung*)²⁵. In judgment (κατάφασις / ἀπόφασις) singular concepts (ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ) find an anchoring point — or, perhaps we could say a fulfillment — capable of determining the semantic properties of a statement (φάσις). The truth of a sentence depends ultimately on the “real reference”, that is exclusive preserve of judgment (*real Beziehung des Urtheils*). In this sense, the *nachbilden* that regulates the relationship between language and reality operates in the same manner as a μίμησις. And as Trendelenburg quite rightly concludes: truth makes language similar to being and speech as true, not just as a speech, is tantamount to what exists²⁶.

Yet, as we know, the reception that has been paid to the *Aristoteles Kategorienlehre* has mostly complained about Trendelenburg’s inability to detect the full ontological value of the categories. To mitigate this enduring criticism it would suffice to shed another light on the emblematic formulation contained at the end of the 1846 work: *die grammatische Gestalt leitet, aber entscheidet nicht*. If the grammatical form guides but does not decide it is because, in a sense, the decision had already been taken. For Trendelenburg the point is to demonstrate the link between what we say and what is said in language, in accordance with the two inseparable meanings of the verb λέγεσθαι. Saying is firstly saying something and the several senses according to which being is expressed — τὸ ὃν λέγεται πολλαχῶς — can only be gathered into the unity of a speech. Language does not simply enunciate; it is not a mere mean of expression but it is essential to the constitution of being — ὃν manifests itself through λόγος and λόγος is grounded on ὃν²⁷. The same applies to Trendelenburg’s Aristotle: the tangle between saying and being is a fact on which nothing is to be decided. The categories find their arrangement (*Maass*) in the propositional link that finds its own arrangement in the process of things

²⁴ Trendelenburg. *Aristoteles Kategorienlehre*. P. 13.

²⁵ Ibid. P. 17.

²⁶ Ibid. P. 13.

²⁷ See in this respect *Aubenque*. *Le problème de l’être chez Aristote*, P. 133. And above all, see *Majolino*. *De la grammaire à l’ontologie et retour*. P. 81-104.

(*Vorgang der Sache*)²⁸. It is a double thread: the categories roots into the apophantic nature of speech guarantee the concept of truth an ontological sense and, by extension, being is given in terms of a grammatically articulated speech. That is why the proposition is ultimately suitable to syntactically reproduce, by means of its grammatical connexion, the order of things.

* * *

If the fertility of a thought is measured in terms of *Wirkungsgeschichte* — on the basis of its ability to produce effects, to establish affiliations, to leave a bequest — one figure has at least become clear through Trendelenburg's Aristotle. A figure that will arrange a legacy to come: the recovery of the categories issue, whose philosophical meaning is profoundly renewed. Aristotle is elected tutelary deity of a major philosophical project that responds to a precise systematic goal: the metaphysical refounding of logic. The unusual alliance between hermeneutics and philosophy that Trendelenburg was thus forming, aims at embedding within being language understood in all the complexity of its dimensions — logical, morphological, grammatical. Here we probably have the most significant teaching of the *Aristoteles Kategorienlehre*: the adequacy supposed to regulate the relationship between language and reality operates similarly to a μίμησις (*Nachbildung*). The apophantic nature of speech reproduces or rather mimics in a syntactic manner the structure of reality, and it is the ontological significance of the categories — openly acknowledged by Trendelenburg — that justifies the use of a linguistic guideline; that allows the “reality point of view beyond the mere grammatical form” to be expressed in grammar.

In terms of exegesis, the strategic importance accorded to the treatise on the categories becomes at the same time fully manifest. The beginning of the 1833 *Prolusio*, after all, could not be more explicit: “Aristoteles, quum logicam et primam philosophiam arctissime inter se cohaerere vellet, categorias fortasse inter utramque quasi internodium posuit”²⁹. The categories are conceived as an “internodium”, a border area between logic and first philosophy. It is the median character of the categories which legitimizes their privilege of being at the first place of any systematic treatment. “Inter Aristotelis libros categoriae quasi philosophiae vestibulum primo loco positae sunt”. Trendelenburg confirms and exceeds the approach of the ancient commentators: the genetic issue of the *Leitfaden* imposes on the analysis a dynamic trend that makes the treatise resonate with the entire *Corpus aristotelicum*, while acknowledging the introductory function of the *Categories* already recognized by Porphyry, according to a static reading order that pedagogically directs the reader towards the study of metaphysics.

²⁸ Trendelenburg. *Aristoteles Kategorienlehre*, P. 12 ss.

²⁹ Trendelenburg. *De Aristotelis categoriis*. P. 4.

Let us not forget however the most significant aporia to which this exegesis is exposed beyond its undoubted originality, and from which the concerns of a basically negative reception still arise: “if the grammatical form” — as we know — “does not decide”, it is also because in Aristotle the relationship between logical subsumption and real genesis remains problematically unresolved. Trendelenburg, for its part, did not hesitate to admit: “It is a great disadvantage that, as far as we know, Aristotle has never expressed himself on the ground of the categorial scheme and its articulation in ten concepts; this means that we can not grasp this ground in its most essential point, that is in its primitive configuration”³⁰. In Aristotle there is no superimposition of the categories and the principles in such a way that the parallelism between the predication and the anteriority according to nature leads the categories back to the four causes. So, met with silence, Trendelenburg can only search for signs of a more fundamental requirement from which the guidelines of a new research project are drawn: “the doctrine of categories will reach a conclusion only when the origin of concepts and the generation of things will proceed together”³¹. The finale of the *Aristoteles Kategorienlehre* sounds inside the initial *Grundfrage*: “wie kommt das Sein zum Denken?”. Thus was announced the intention of the *Logische Untersuchungen*, whose ambition is to restore a primigenial contact between thinking and being, by moving upstream to the wellspring from where the categories scheme takes shape. And it is probably in the connection between logic and metaphysics that the originality as well as the limits of Trendelenburg’s enterprise become fully comprehensible, if correctly understood on the basis of such “fundamental philosophy” in which it is not too big a leap to see, in prospect, the roots of what will be shortly thereafter called “phenomenology”.

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

Aristotelis opera / Hrsg. von Immanuel Bekker // Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus. Berlin: W. de Gruyter, 1831–1870.

English translations:

Aristotle. *Metaphysics* / Ed. by David Ross. Oxford: 1924.

Aristotle. *Categories and De Interpretatione* / Ed. by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

³⁰ Trendelenburg. *Aristoteles Kategorienlehre*. P. 179.

³¹ *Ibid.* P. 189.

- Becker K.F.* Organism der Sprache. Zweite neubearbeitete Aufgabe Frankfurt a. M.: Kettenbeil, 1841.
- Benveniste Émile.* Problèmes de linguistique générale. Paris: Gallimard, 1966, I.
- Brentano Franz.* Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg im Breisgau: Herder, 1862.
- Bonitz Hermann.* Über die Kategorien des Aristoteles // Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.–hist. Klasse X. Heft 5. 1853. S. 591-645.
- Kant Immanuel.* Kritik der reinen Vernunft // Gesammelte Schriften (Akademieausgabe. I. Werke. Bd. III-IV. Berlin: 1900 ss.
- Trendelenburg F.A.* Historische Beiträge zur Philosophie. Zwei Abhandlungen: I // Aristoteles Kategorienlehre. Berlin: Bethge, 1846.
- Trendelenburg F.A.* Logische Untersuchungen. Berlin: Bethge, 1840.
- Trendelenburg F.A.* De Aristotelis categoriis. Berlin: Typis Augusti Petschii, 1833.

Secondary Sources

- Aubenque Pierre.* Le problème de l'être chez Aristote. Paris: PUF, 1962.
- Berti Enrico.* Modelli di ermeneutica aristotelica tra Ottocento e Novecento // Nuovi studi aristotelici. IV/2: L'influenza d'Aristotele. Età moderna e contemporanea. Brescia: Morcelliana, 2010. P. 139-58.
- Berti Enrico.* La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger // Nuovi studi aristotelici. IV/2: L'influenza d'Aristotele. Età moderna e contemporanea. Brescia: Morcelliana, 2010. P. 89-98.
- Berti Enrico.* La critica aristotelizzante di FA. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito // Studi aristotelici. L'Aquila: 1975. P. 353-361.
- Campo Mariano.* Schizzo storico dell'esegesi e critica kantiana. Dal 'ritorno a Kant' alla fine dell'Ottocento. Magenta: Varese, 1959.
- Cicero Vincenzo.* L'interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in É. Benveniste // A. Trendelenburg, La dottrina delle categorie in Aristotele / Ed. by Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1994. P. 287-353.
- Graffi Giorgio.* 200 Years of Syntax: A critical survey. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.
- Köhnke Klaus Chr.* Entstehung und Aufstieg des Neukantismus. Die Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Magiagalli Maurizio. Logica e metafisica nel pensiero di F.A. Trendelenburg. Milano: CUSL, 1983.

Majolino Claudio. De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty // *Aristote au XIX^e siècle* / Ed. by D. Thouard. Lille: Presse Universitaire du Septentrion, 2004. P. 81–104.

Petersen Peter. Die Philosophie F.A. Trendelenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19 Jahrhundert. Hamburg: C. Boysen, 1913.

Poggi Stefano. I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt. Bologna: il Mulino, 1977.

Thouard Denis. Aristote au XIX^e siècle: la résurrection d'une philosophie // *Aristote au XIX^e siècle* / Ed. by Denis Thouard. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

Reale Giovanni. Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici // *A. Trendelenburg. La dottrina delle categorie in Aristotele* // Ed. by Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1994. P. 17-70.

Ricœur Paul. La métaphore vive. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

Fabien SCHANG

FROM ARISTOTLE'S OPPOSITIONS TO ARISTOTELIAN OPPOSITIONS

1. *Being*. Being is to be considered from two extreme standpoints inside Aristotle's philosophy. His theory of *categories* deals with ontology and relates to whatever is, proposing an exhaustive list of the various ways of being. His theory of *oppositions* deals with duality and relates to whatever things that cannot be at the same time. Let us start by paying attention to these two theories.

1.1. *On what there can be.* According to Aristotle, there are ten ways of being for everything expressed in a discourse. These are: substance, or *ousia* ("Socrates", "This particular man", "I"); quantity, or *poson* ("all men", "some man", "six men"); quality, or *poion* ("mortal", "white", "too-footed"); relation, or *pros ti* ("taller than", "smaller than", "disciple of"); place, or *pou* ("in Moscow", "in Athens", "in front of me"); time, or *pote* ("at 4pm", "today", "tomorrow"); position, or *keisthai* ("is lying", "is standing", "is sitting"); having, or *echein* ("is armed", "is shod"); action, or *poiein* ("is reading", "is telling", "is seeing"); passion, or *paschein* ("is read", "is told", "is seen"). These ten categories can be combined with each other into an indefinite number of sentences. For example, "The wise Socrates always sits nearby my father's" pools together a set of six categories including quality ("wise"), substance ("Socrates"), time and quantity ("always"), position ("sits"), place ("nearby"), and relation (my father's).

1.2. *On what there cannot be.* While categories refer to the various ways of being, oppositions may be said to refer to the various ways of non-being. A number of descriptions can be found both in Aristotle's *Categories* (Chapter 10) and *Metaphysics* (Δ10). Thus, Aristotle sees four kinds of opposites, or *antithesis*: relatives ("double" vs "half", "father" vs "son"); contraries ("black" vs "white", "good" vs "evil"); opposed by possession and privation ("sight" vs "blindness", "vertebrate" vs "invertebrate"); opposed by affirmation and negation ("Socrates is sitting" vs "Socrates is not sitting"). In a nutshell, opposites are whatever cannot cohere or stand together: Socrates cannot be the master of Aristotle and the disciple of Aristotle (opposed relatives); Socrates cannot be white and black (opposed contraries); Socrates cannot be seeing and blind (opposed by possession and privation); Socrates cannot be sitting and not sitting (opposed by affirmation and negation).

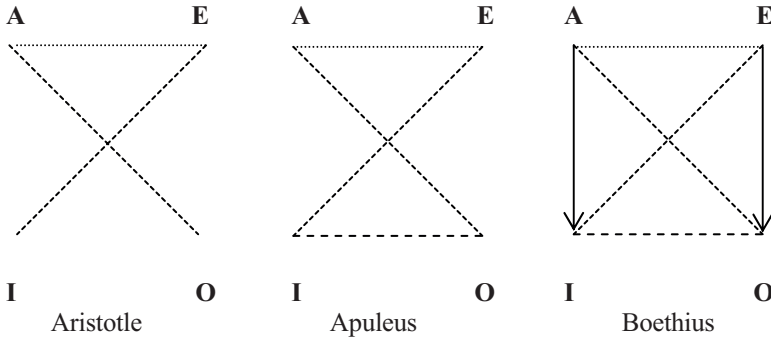
The first three kinds of opposition are of *metaphysical* order: these are attributes that cannot cohere in mundane things. At the same time, the fourth kind of opposition is of *logical* order: it is so when given predicates cannot be true of sentential subjects. Aristotle also views two sorts of logical oppositions: *contradiction*, and (logical) *contrariety*. There is only one law of coherence, in Aristotle's corpus: the Law of Non-Contradiction (LNC), saying that 'The same thing cannot at the same time both belong and not belong to the same object and in the same respect'¹. It is well known that such a logical relation has been figured into the so-called Aristotelian square of opposition. However, the latter has never been conceived by Aristotle himself. Again, Aristotle assumed only two sorts of logical opposition: contrariety, and contradiction. By contraries (*enantios*), Aristotle meant propositions that cannot be true together. By contradictories (*antiphatikos*), he meant propositions that cannot be true together or false together. Despite the occurrence of four sorts of logical relation in the aforementioned square, Aristotle considered only two of these as genuine oppositions: 'Verbally four kinds of opposition are possible, viz. *universal affirmative* to *universal negative*, universal affirmative to *particular negative*, *particular affirmative* to universal negative and particular affirmative to particular negative. But really there are only three: for the particular affirmative is only verbally opposed to the particular negative. Of the genuine opposites — I call those which are universal *contraries*, e.g. "every science is good", "no science is good"; the others I call *contradictories*'².

Oppositions between categorical sentences are composites of quality and quantity, assuming that substances are singular terms that are kept aside from Aristotle's syllogistics. Let S be the symbol for subject-terms in a sentence (e.g. science), and P be the ensuing predicate-term (e.g., good). These are two kinds of quality, while quantity is expressed by two prefixed expressions like "every" (or "all") and "some". Then every categorical sentence is of the form "Every / Some S is / not P", including a set of four quantifications (totally or partly, affirmatively or negatively). Borrowing from the medieval symbolization (**a**ffirmatio, **n**egatio), it results in the following specifications of "Science is good":

A	Universal affirmative:	Every S is P	("Every science is good")
E	Universal negative:	No S is P	("No science is good")
I	Particular affirmative:	Some S is P	("Some science is good")
O	Particular negative:	Some S is not P	("Some science is not good")

¹ Aristotle, *Metaphysics*, Γ3,1005b, 29–30.

² Aristotle, *Prior Analytics*, 63b21–30.



While Aristotle assumed only two sorts of logical opposition (contrariety, contradiction), Apuleius (123–170 C.E.) inserted the additional relation of subcontrariety, or *upenainenai* (or *hupenantios*), whose term was coined by Alexander of Aphrodisias (≈150–215 C.E.). Any two sentences are subcontrary to each other whenever these cannot be false together. Then Boethius (480–525 C.E.) squared the square by the fourth relation of *subalternation*, an ordered relation according to which the first sentence cannot be false whenever the second is true.

2. Existence. Existence is a special case of being, to be defined broadly speaking as “what is the case”. Notwithstanding the tricky defining notion of “case”, this means that existence refers to whatever is actual or belongs to reality. In order to clarify the meaning of existence, let us try to think about it by its counterpart of inexistence. Are existence and inexistence complementary with each other?

2.1. *On what there is (to be).* It is worthwhile to note that existence is not among Aristotle’s ten categories. For this reason, the controversy about whether existence is a property or not should be answered negatively from an Aristotelian perspective. How to express existence, if this cannot be made by a predicate or any other expression of being? One plausible candidate for this purpose is to be found under the category of substance, or *ousia*: only the terms of substance should be in position to be words for existing things, albeit not proper definitions of these within a given language. One related criterion for existence is uniqueness, as stated by Aristotle: ‘Now that which underlies a thing is that of which everything else is predicated, but it itself cannot be predicated of anything else’³.

This underlying criterion amounts to say that whatever exists cannot be used as a predicate term in an arbitrary sentence, thereby making a difference between two senses of substance: *primary* substances, which correspond to the notion of individual or *upokeimenon*; *secondary* substance, which can be used as

³ Aristotle. *Metaphysics* 1028b 36.

universals and somehow match with *eidos* (concept, or idea. In other words, there may be two kinds of subject-term in a sentence but only one substance, by contradistinction to the broader notion of quality. However, uniqueness cannot be a sufficient criterion of existence without neglecting the ensuing debate of universals in the Middle Age. Are there tables, or only instances of tables that occur as proper substances? Rather than reintroducing the controversy between realists and nominalists, let us say that the truth a sentence of the form "S is P" is no sufficient condition to entail the existence of S.

Jumping into the recent history of analytic philosophy, let us recall what Quine said about the notion of existence from a logical point of view. According to him, 'To be is to be the value of a bound variable' in a canonical language based on first-order logic and including quantifiers⁴. Thus, the sentence "Socrates is white" should be regimented into the formal sentence $(\exists x) Sx \wedge Wx$: there is some thing x such that x is Socrates (or "Socratizes") and x is white. But just as Strawson rightly noted to this respect, nothing prevents such a formalization from quantifying over such more abstract, secondary properties as in "Jealousy is evil". This sentence says that there is some x such that x is jealous and x is evil. Again, the question whether there is something more "behind" jealousy than a concept or a mere individual is left open to the ontological controversy between realists (or, better, conceptualists for whom concepts exist) and nominalists (for whom only spatiotemporal individuals or substances exist).

Another criterion to assess existence, beyond the previous quarrel, is a property of sentences themselves rather than their terms: truth, or *aletheia*. Indeed, the latter can be viewed as a good test for existence if one assumes that only existing things can make sentences properly true. For truth was taken by Aristotle to rely upon facts, in accordance to the correspondence theory of truth assumed in these lines:

What is more, there cannot be anything between two contradictories, but of any one subject, one thing must either be *asserted* or *denied*. This is clear if we first define what is truth and what is falsehood. A *falsity* is a statement of that which is that it is not, or of that which is not that it is; and a *truth* is a statement of that which is that it is, or of that which is not that it is not. Hence, he who states of anything that it is, or that it is not, will either speak truly or speak falsely. But of what is *neither being nor nonbeing* it is not said that it is or that it is not⁵.

The beginning of the above quotation states the famous Law of Excluded Middle (**LEM**) in terms of assertion and denial: every sentence is said to be either true or false, according to the way things are and their linguistic expressions of affirmation or negation. At the same time, the end of the quotation seems to contra-

⁴ Quine. On What There Is. P. 15.

⁵ Aristotle. Metaphysics 1005b 15-20 (our italics).

dict the first lines by assuming that there is something between being (what is) and nonbeing (what is not). Does it mean that a sentence can be neither true nor false, despite **LEM**? A way to disentangle this point is to note that every proposition is true or false whereas indeterminate sentences — whose content cannot be assessed by facts — are none. Thus, Aristotle's oppositions put the limits of coherence by **LNC** whilst raising other troubles around these limits of discourse by **LEM**. Two such case studies have been considered within Aristotle's *Organon*: indeterminate events (*On Interpretation*, chapter 9), on the one hand; empty terms, on the other hand. The next section will focus on the latter issue through the well-known problem of *existential import*. Is *bivalence* restricted to discourse about existing things?

2.2. *On what there is not*. In his definition of truth and falsity, Aristotle referred to “what is not” the case. For example, truth is expressed by any sentence stating of what is not that it is not. And yet, non-being rose a big trouble within philosophy of logic by the following ontological question: cannot one say something true about what is not, that is, *non-existing* things? Despite the contrary impression made by Aristotle's definition of truth, let us consider the well-known Parmenide's Paradox. According to the latter, to say something about what is not entails that it is somehow: ‘What can be spoken of and thought must be: for it is possible for it to be, but it is not possible for “nothing” to be’⁶.

A blatant ambiguity is included in the above statement. It concerns the meaning of “nothing”: does it mean “not so(mething)”, or “not(hing) at all”? In the former reading, existence is assumed hereby as a precondition of being. In the latter reading, existence is not assumed anymore because Parmenides merely talks about *unsayable* things, i.e., things that cannot be even predicated and thereby occur into a sentence. Take the example of a fictional character like Sherlock Holmes: he is said to be a detective since Arthur Conan Doyle coined this character; therefore, he is not unsayable after all.

Then Bertrand Russell relaunched the issue of ontological commitment by asking how sentences about empty terms may be true. In the famous case “The King of France is bald”, something is said about a fictional character whose reference in the real world is empty. Russell's logical analysis betrays some confusion about the meaning of negation in terms of its scope. According to his treatment of so-called negative existentials, “The King of France is bald” is false because there is no x such that x is the King of France (and bald) and “The King of France is not bald” is equally false because there is no x such that x is the King of France (and bald). In other words, falsity is due to the inexistence of the subject-term rather than the terms it is predicated of.

Does the issue of existential import mean that Aristotle's logic is restricted to discourse about existing things? In case existence should occur as a precondition

⁶ *Parmenides*. Fr. 6.

tion for truth, not only “dragons are dangerous” but also “dragons are dragons” are false once there is no dragon. A better analysis of the situation requires a distinction between affirmation and denial, on the one hand, truth and falsity on the other hand. A confusion between these two pairs lies at the core of Parmenides’ Paradox and misreads the square of opposition.

Let “Dragon are dangerous” be an initial statement. Its proposition is a universal affirmative of the form **A**, meaning “Every dragon is dangerous” or “All dragons are dangerous”. Then its contrary is the universal affirmative **E**: “Every dragon is not dangerous”, or “No dragon is dangerous”. Its contradictory is the particular negative **O**: “Some dragon is not dangerous”, or “Some dragons are dangerous”, or “Not every dragon is dangerous”. Its subaltern is the particular affirmative **I**: “Some dragon is dangerous”, “Some dragons are dangerous”, or “Not every dragon is not dangerous”. While the square of opposition has been blamed for being inconsistent when dealing with empty terms, we take the affirmative lexicalization of its terms to be the sole culprit. For let us assume that **A** is false. Then **O** must be true by definition, which can hardly be accepted if this requires that there be some dragons that are not dangerous. Conversely, assuming that universals terms are always true by definition does not solve the problem anymore: assuming that **A** is true (even if there are no dragons) by relying upon the conditional meaning of universals, it entails that **I** is equally true and requires again that there be dragons. In other words, the trouble comes from the existential flavor of particular sentences **I** and **O** and their alleged ontological commitment. We want to reject such a controversy in the following, after recalling the surrounding debate.

It is traditionally said two things about Aristotle’s logic. First, that he assumed non-empty terms as instantiations of the subject-terms *S* in any predication of the form “*S* is *P*”. Second, that he ignored singular terms in his logical analyses (e.g., Socrates). Such statements have been widespread through his medieval commentators, as witnessed by Horn:

For Aristotle, *Not every man is white* was indeed taken to be the canonical contradictory of *Every man is white* (*De Interpretatione*, 24b6), but there is no suggestion that it is not considered to be equivalent to *Some man is not white*; for Apuleius and Boethius, these two forms were explicitly taken to be notational variants. Abelard’s results, despite the consistency of his argumentation, were apparently too counterintuitive to be taken seriously; later medieval (and modern) logicians almost without exception rejected this distinction between *non omnis* and *quidam non*⁷.

The problem is about which of the four canonical propositions **A**, **E**, **I**, **O** do have existential import according to Aristotle’s logic, these entailing that their subject-term exists. Horn sees four main positions in this respect:

⁷ Horn. *A Natural History of Negation*. P. 26.

- (i) Existential import is determined by the *quality* of the proposition: affirmative (**A** and **I**) propositions entail existence, while negative ones (**E** and **O**) do not;
- (ii) Existential import is determined by the *quantity* of the proposition: universals (**A** and **E**) have no existential import, while particulars (**I** and **O**) do;
- (iii) Existential import corresponds to a *presupposition* associated with **A**, **E**, **I** and **O** propositions;
- (iv) The question of existential import is entirely absent from the Square of Opposition⁸.

Our own answer is that propositions have no ontological commitment *per se*; rather, any contradictory of an ontologically committed proposition should be deprived of such a commitment. But this does not preclude any of the four main propositions to be committed in a particular situation, or not. Furthermore, Read (2015) recalled that Aristotle made a relevant distinction between two uses of negation in a proposition: ‘It is clear that “is not-white” and “is not white” signify different things and that one is an *affirmation*, the other a *denial*’⁹.

So in a case in which there is no S, then “Some is not-P” is false whereas “Some S is not P” is true. In order to do justice to this distinction, let us introduce two possible interpretations of negative statements prefixed by “No”, or “Not every”: propositions *with* import (symbols: $\mathbf{X}_{\text{imp!}}$), such that there is a x such that x is S, and every / some x is P / is not P; propositions *without* import (symbols: $\mathbf{X}_{\text{imp?}}$), such that either there is no x such that x is S or every / some x is P / is not P. In the first case, a Strawsonian interpretation is assumed in that each proposition is prefixed by an existential quantifier over the subject-term S. In the second case, the ambiguity of negation arises again because “without import” may mean either “with explicitly no import” (there is no S) or “with no information about whether there is import”.

A generalization of these readings has been already made in Chatti & Schang (2012), echoing with Read (2015) whilst giving a comprehensive interpretation of every categorical proposition in classical first-order logic. Thus, for every proposition of the form $\mathbf{X} = \{\mathbf{A}, \mathbf{E}, \mathbf{I}, \mathbf{O}\}$, propositions with import are of the form

$$\mathbf{X}_{\text{imp!}} =_{\text{df}} (\exists x)Sx \wedge \mathbf{X}$$

and propositions without import are the form

$$\mathbf{X}_{\text{imp?}} =_{\text{df}} \neg((\exists x)Sx \wedge \neg\mathbf{X})$$

⁸ Ibid. P. 24.

⁹ Aristotle. Prior Analytics I, 46, 52a 24–26.

For example, $A_{imp!}$ is an affirmative universal with existential import: there is some S (or there are Ss), and every S is P. Formally:

$$A_{imp!} =_{df} (\exists x)Sx \wedge (x)(Sx \supset Px).$$

On the other hand, $A_{imp?}$ is an affirmative universal without existential import: either there are no Ss or every S is P, thereby matching an alternative reading with the above negated conjunction through de Morgan's rules. Formally:

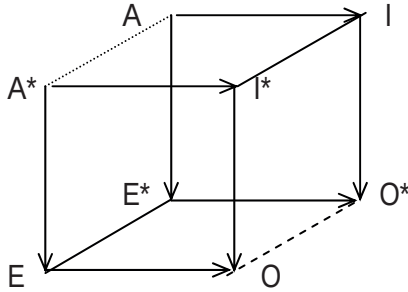
$$A_{imp?} =_{df} \neg((\exists x)Sx \wedge \neg((x)(Sx \supset Px))) \equiv \neg(\exists x)Sx \vee (x)(Sx \supset Px).$$

The following tables show a comparative set of the resulting eight propositions, where each of the initial four categorical statements is given a twofold interpretation.

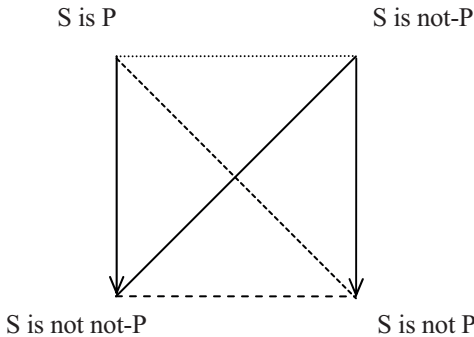
		Read (2015)	Chatti & Schang (2013)
1	Every S is P	A	A_{imp!}
2	Every S is not-P	A*	E_{imp!}
3	No S is P	E	E_{imp?}
4	No S is not-P	E*	A_{imp?}
5	Some S is P	I	I_{imp!}
6	Some S is not-P	I*	O_{imp!}
7	Not every S is P	O	O_{imp?}
8	Not every S is not-P	O*	E_{imp?}

The important difference between the two kinds of negation is sorted out by Read with the star **X***, to be read "... S is not-P" and opposing to **X** as "... S is P". Borrowing from Englebreetsen (1981), propositions **X*** are *counter-affirmations*, contraries of predicate terms that are expressed by affixal negations, e.g., "immortal" vs "mortal", by distinction from the denied "not mortal". It is only thanks to this two-tiered negation that the problem of existential import can be overcome through a distinction between two lexicalized forms of **I** and **O**, disentangling the ambiguity between affirmative propositions "... S is not-P" and negative propositions "... S is not P". By doing so, **I** and **O** need not be rendered as particulars anymore and correspond first to contradictory negations of universals.

The logical result is an enriched set of eight non-equivalent categorical statements, rather than the four traditional ones. The geometrical result is a logical cube of oppositions, as depicted by the following figure occurring both in Chatti & Schang (2013) and Read (2015).



To summarize, a solution to the problem of existential import requires a prior distinction between predicate negation (“is not”) and predicate term (affixal) negation (“is-not”); this also advocates an introduction into *term logic*, in order to make sense of traditional logic, along with a corresponding distinction between denial and counter-affirmation (see Englebretsen 1981). The distinction between denial and counter-affirmation helps to preserve bivalence, as a law of assertion and denial (rather than counter-affirmation); it also settles the famous sea-battle case (*On Interpretation*, Chapter IX): if there will be a sea-battle tomorrow (symbols: p), affirming p or affirming not- p differs from affirming p or denying p . In the first case, there is an opposition between *contraries* and their common statement is false now because of the indeterminacy of future events. In the second case, the opposition stands between *contradictories* and is true now in denying by lack of evidence. Thus, Aristotle’s logic needs term logic to be consistent regardless of the criterion of existence. Such a refinement may be helpful to make sense of the debate opposing “substance: to “essence”.



Indeterminate events are *neither* affirmed *nor* counter-affirmed, but denied. Again, a proper logic of terms may give rise to more oppositional structures be-

yond the basic square. For there may be several ways of being, i.e., several compositions of categories, as witnessed the so-called categorical statements which are a combination of quality (S is P) and quantity (every, not every).

Some fundamental questions are in order. How many such modes of composition can there be? Lines, squares and cubes differ by the *number* of the composites in opposed beings. Basically, each of n predications can be either asserted or denied among a range of 2^n opposed terms. Are there fundamental modes of compositions (a priori)? It seems that every mode of being is about substance S and quality P: every mode of being is a *predication* (P is true/false of S), whether affirmative or negative. Are there reduction laws between some compositions? Taking the case of alethic and temporal (*de re* vs *de dicto*) modalities, it might be said that alethic necessity is a composition of quality and time (always / never). Are S and P independent categories? If yes, then necessity is irreducible to time and substance is irreducible to quality (*essentialism*). All these questions are left open, merely showing the questioning power that lies inside Aristotle's philosophy of being.

3. Essence

3.1. *To be, or not to be? That is the question (on Individuals)*. What is the *essence* of a thing? Its quiddity is an answer to the question about what it is (*quid est*): "S is P" is the logical form of such answers as "Socrates is a man", "Men are mortal", "Mortality is natural", "Nature is beautiful", and so on. What entity of natural language can or cannot play the role of S and P?

Following Aristotle's *Organon*, being is a combination of predicates that are true or are not true of a subject; now there are further forms of opposition between beings, including the case of modalities (see *On Interpretation*, Chapter 14). Some attributes are said to inhere to things either necessarily (by nature), or accidentally (possibly). An extensional reading of modalities turns the latter into quantifiers, including them into category of quantity. Take for example the statement "Every man is mortal", necessity is to the effect that *every* S is P and it is so (or not) at *every* time or place. Now what are S and P in any such statement, if not substances? But they are not so in same order — they can be given as a genus, a species, or an individual, thereby occurring as primary or secondary substance in a given predication. The proper name "Socrates" is a primary substance (*hupokeimenon, pros ti*), whereas "man" is a secondary substance (*eidōs, ideia*). In order to make sense of substance and quality, let us say that the subject-term is a set-theoretical extension or element of the set P. Then "S is P" is true if and only if S is an element of P, i.e., S belongs to the finite set $P = \{S_1, \dots, S_n\}$. In this sense, there cannot be Ps without Ss. At the same time, S is an individual which is to be defined by a set of properties P and, if so, this means that there cannot be Ss without Ps. How to settle this circularity problem between S and P? A way out is to characterize individuals or primary substances not as ul-

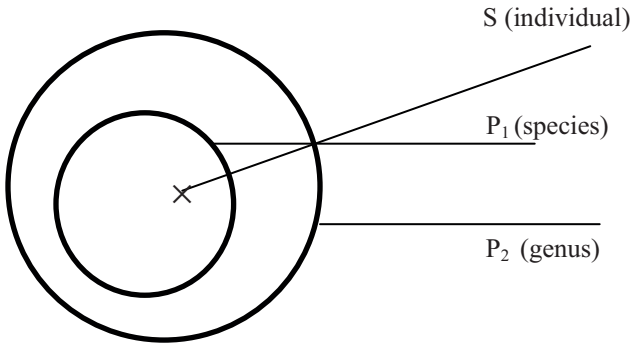
timate or basic elements from which everything is composed; rather, our suggested solution is to deal with individuals as the resulting *products* of classes, i.e., secondary substances. Primary substances may be metaphysically prime, but they are not so from a logical point of view. In order to make this issue more precise, let us recall that there can be two distinctive accounts of primary substance: according to *hacceism*, S is a substance that *is* by means of an extra-property going over predication; according to *predicativism*, S is a finite set of predicates which cannot be what it is without predication. An advantage of predicativism is that it overcomes some paradoxes (as Noah's boat) by using the categories of position and time to define substances. Moreover, it helps to reply to Parmenides' Paradox by departing *nothingness* from *nonexistence*. Indeed, nothingness is what cannot be predicated at all (ontological antilogy) and is the contrary of fullness which cannot be individuated (ontological tautology). In-between these two duals, beings are a mixture of nothingness and fullness: this serves as a depiction of Aristotle's *hylomorphism*, according to which everything is a mixture of matter (*hyle*) and form (*eidos*). Every subject S is an indefinite string of properties P inside the categories of Being. This explanation leads to argue against ontological atomism and for semantic holism. By saying "every thing", it is meant an arbitrary composition of being (so-and-so) and not-being (so-and-so), i.e. a composition of duals.

3.2. *To be, and to be not! That is the answer (on Individuation)*. Two main sorts of category are prominent thus far, namely: quantifiers (time-place), and qualities (substance-position-relation-having-action-passion). In "every *x* is a P", P belongs to the qualities of every individual as an ultimate class. This means that there are two dimensions of meaning: a *qualitative* dimension, with a finite string of qualities or predicates; a *quantitative* dimension, composed of sets of times *t* and places *s*. Let us illustrate this twofold aspect of meaning by the following table, where 1 and 0 are yes- and no-answers to questions about properties of individuals. In other words, 1 means that S is P and 0 means that S is not P.

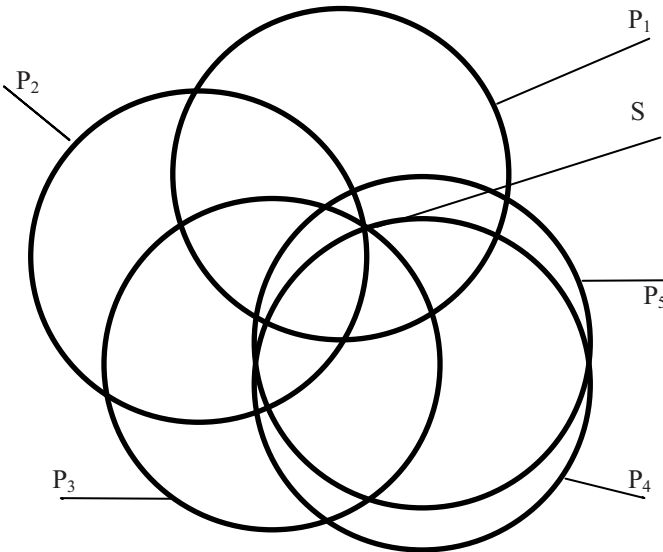
	white	philosopher	bald	Russian
Socrates	1	1	0	0
At $t = \{t_1, t_2, \dots\}$				
In $s = \{s_1, s_2, \dots\}$				
Vladimir Putin	1	0	0	1
At $t = \{t_1, t_2, \dots\}$				
In $s = \{s_1, s_2, \dots\}$				

The difference between atomist and holist ontologies is that the individual occurs either as a basic element of a set P or as the final intersecting product of several sets P, respectively.

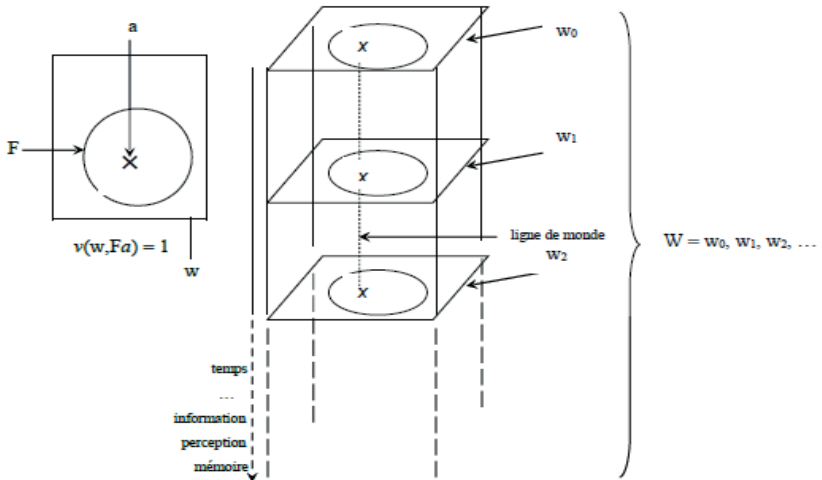
Atomist ontology



Holist ontology



Another way to figure out the manifold forms of quantitative information is by introducing the parameter of depth, as shown in the following scheme: any two individuals are made different from each other either from the qualitative dimension of predication, or from the quantitative parameters of space, time, or even memory. These parameters can be superposed to each other, whereas any predication belongs to one of these vertical range of quantitative meaning.

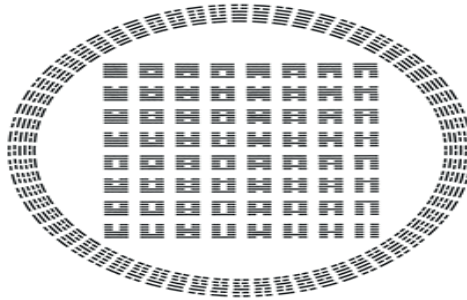


Such a non-atomist or holist ontology does not infringe LNC at all, since “S is P_1 and not P_2 ” obviously differs from “S is P_1 and not- P_1 ”.

To conclude on Aristotle’s theory of oppositions, one can depict the four well-known oppositions as four modes of “so-being” for any given thing. Contraries are said of those things that cannot be so-and-so together, that is, having the same properties at once. However, these things may lack one same property at once. Contradictories are said of those which cannot be so-and-so together and cannot be not so-and-so together. Subcontraries are said of those that cannot be not so-and-so together, while these can be said to be so-and-so together. Finally, any thing is said subaltern to another thing if the former cannot be not so-and-so whenever the latter is so-and-so.

Our holist view of meaning leads to a characterization of individuals by means of finite properties; the result can be viewed in two theories differing in space and time: in the modern Boolean logic, bits are concatenated to each other in the form of *bitstrings* connecting strings of 1s and 0s. In the ancient Book of Change, or *I Ching*, a set of 64 hexagrams was meant to characterize the mutable state of course of every thing. The reader will easily make the link between these two theories, also noting that Aristotle’s basic theory of predication is opposed by no way to this more complex picture of things.

The *I Ching* (“Book of Changes”, 1st m. BC): Shao Yong (1011-1077 C.E.)’s sequence of hexagram:



4. Conclusion

4.1. *Synthesis* (On Aristotle's Ontology). The present paper proposed a transition from Aristotle's oppositions to Aristotelian oppositions, from a logical discourse of truth-values to an ontological discourse of bitstrings. The nexus between logic and ontology relied on Aristotle's theory of hylemorphism.

Three main concepts help to throw some light on how these aspects of his philosophy may be articulated to each other: substance, judgment, and values.

Firstly, substance is given to be a translation of *ousia*, a product of the process of *predication* from *hyle* through *eidos* — notice that *hyle* is a sort of unformed matter deprived of *eidos*. Predication proceeds hereby as an eidetic formation of things as predicable subjects in a sentence. The “form” of sentences is given by a set of predicates individuating a subject. Logic and ontology have to do with forms and formalization, respectively. If the related “formation” amounts to the process of assigning forms to subjects terms, then it resorts to the area of *ontology* and is closely related to the grammar used in a given language. If “formalization” amounts to the process of assigning forms without subject, then it resorts to logic by talking about things in a very general way. This is how Aristotle presented his syllogistic theory, replacing general terms by mere variables whenever the meaning of a sentence entirely relies on its given form.

Secondly, judgment is made in the form of affirmation and denial; it represents a crucial speech-act in the world-making process of predication, and the two further notions of *truth* and *falsity* are by-products of these speech-acts.

Thirdly, values are assigned to the terms of language in various ways. Traditionally, the values of subject-terms are individuals and the values of propositions are truth-values. In our holist view of meaning, the picture is more complex and should be zoomed on. For individuals are two-dimensional, spatio-temporal entities made of a finite set of properties. This means that individuals are many-valued things, assuming that a collection of such properties makes individuals appear as intersections of classes rather than basic element of classes.

As Quine will claim it much later on, there is ‘No entity without identity’¹⁰.

¹⁰ Quine. *Ontological Relativity and Other Essays*. P. 23.

To translate this statement in our mixed context of logic and ontology, this means that there is no *ousia* without *eidos*, i.e., no subject without predicate in a language and no substance without essence in the world. On the one hand, any subject S results from a concatenation of predicates $P_1, P_2, \dots$ in space and time. On the other hand, any “thing” is a mixture of being (the Boolean 1) and not-being (the Boolean 0). If so, then both Absolute being (strict concatenation of 1’s) and Absolute Non-being (strict concatenation of 0’s) are nothing (or nothing) in the sense of not being things at all. In other words, to be everything and to be nothing ontologically amount to the same¹¹.

Does Quine’s statement also suggest that there is no identity without existence, thereby leading from entity to existence by transitivity? Aristotle’s logic makes sense regardless of the criterion of existence, as far as the preceding explanations hold. Philosophers may have been abused by language in their investigation on meaning, as if a speaker could not understand what is referred to in a sentence without making ontological commitments by the same token. In our holist theory of meaning, individuals are finite bitstrings in the qualitative dimension of meaning while quantifiers resort to the qualitative dimension of meaning. This helps to how speakers may be easily misled by the following opposed expressions: “no thing” and “nothing”, “every thing” and “everything”, or “some thing” and “something”. Only the latter are synonyms, whereas the first two paired expressions are not¹².

Valid expressions

no thing is everything
nothing is no thing
no thing is nothing
every thing is something
some thing is something
something is some thing

Invalid expressions

nothing is everything
nothing is something
everything is every thing
no thing is something
every thing is everything
everything is nothing
something is everything

4.2. *Pros and Cons.* What arguments are there for or against a general theory of Aristotelian oppositions, beyond the restricted use of Aristotle’s oppositions? For, we argued in this paper that opposition is on a par with identity with respect to

¹¹ This echoes what Hegel claimed in his *Wissenschaft der Logik*: “Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe, besteht zu Recht” (S. 74).

¹² A similar conceptual confusion between qualities and quantities has been summarized in the following joke. Jean-Paul Sartre is sitting at a French café, revisiting his draft of *Being and Nothingness*. He says to the waitress: — I’d like a cup of coffee, please, with *no cream*. The waitress replies, — I’m sorry, Monsieur, but we’re out of cream. How about with *no milk*?

the ontological properties of beings: there does not make sense to talk about what is or what is not without understanding what opposition consists in.

On the one hand, the theory of opposition is a sound pattern of rational thought in at least three respects. Firstly, a reduction of metaphysical to logical opposites is technically possible by introducing contraries in term logic, or privatives in tense and alethic logic. Secondly, this theory turns out to be an elegant gathering of “intellectual structures” developed by Robert Blanché, leading to a large range of conceptual oppositions by combining the basic parameters of quality and quantity. Thirdly, such a theory offers a very general inquiry into a meta-opposition between *identity* (consequence) and *difference* (opposition); the logical notion of consequence relates to identity through the positive criterion of value-preservation between formulas, whereas opposition relates to difference through the negative criterion of value-non-preservation between any meaningful entities (sentences, concepts, individuals).

On the other hand, one may argue against such a theory of opposition that it remains a language-dependent theory. For one thing, it requires an ontology of *substance* such that any lack of subject entails a lack of meaning in sentences. How to make sense of oppositions in quantum physics, for example? Besides, opposition has been depicted as a logic of inclusion. The main role of predication makes Aristotle's logic a pioneer of set theory, or monadic predicate theory; does it mean that Aristotle's philosophy is the culprit of contemporary set-theoretical *paradoxes* as well as the ensuing foundation crisis of the early 20th century? Indeed, it is taken for granted that relation primes over predication or inclusion in scientific theories. For want of any modern adaptation of the theory of opposition to this requisite of modern science, this ultimate point may constitute the most controversial legacy of Aristotle throughout the history of ideas.

REFERENCES

- Blanché R. Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts. Paris: Vrin, 1966.
- Chatti S. and Schang F. The cube, the square and the problem of existential import // History and Philosophy of Logic. 2013. № 34 (2). P. 101-32.
- Englebreetsen G. Logical Negation. Assen: Van Gorcum, 1981.
- Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Bd. I / Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg, 1978.
- Horn L. A Natural History of Negation // University of Chicago Press, 1989.
- Quine W.V.O. On What There Is // From a Logical Point of View. New York: Harper, 1953.
- Quine W.V.O. Ontological Relativity and Other Essays. Columbia University Press, 1969.
- Read S. Aristotle and Łukasiewicz on Existential Import // Journal of the American Philosophical Association. 2015. № 1 (3). P. 535-44.

José Veríssimo TEIXEIRA DA MATA

ARISTOTLE AND FREGE ON FOUNDATIONS OF LOGIC

When we speak about classical authors (Aristotle is not only a classical author, but also a classic author), we can always raise the following question: how is it that they, the classical authors, endure for us?

1. We might say that they endure because they are still important for us, independently of their importance in the past.

2. Furthermore, with Quine¹, we might assert that Aristotle's logic is part of our modern logic, but a small part in a larger whole, like a brick in a great building.

3. Concerning Aristotle's logic, many questions remain; and, in this sense, he is still around for us too. We had the chance to see, at the Moscow Conference on Aristotle's legacies, for example, that are many amazing questions opened in Aristotle's syllogistic. We might say, then, that he was important in the past, but he is also important for us, independently of his recognized importance in the past, because we are still trying to solve many problems that he posed for us.

4. But we might take another direction, still acknowledging Aristotle's contribution to logic but affirming that he doesn't have a place in modern logic, and particularly in Frege's conception of logic. If this is true, Aristotle was important in the past, but he is no longer relevant for us. One might affirm, perhaps, that he is not a "classic" author, in the sense that his work doesn't continue to generate new meanings for us.

Of course, with regard to Hypothesis 4, we might well point out that Frege and Aristotle are different thinkers, from different times, speaking, of course, of different things. Each one worked in his own time on questions that the science of logic had framed within a determined context, so we cannot compare them without distorting the meaning of each one's writings.

Aristotle's logical experience responded to the demands of his time, and could not meet the demands and the standards of logical rigor of another period. In particular, Frege's logical symbolism is, in fact, much stronger than that of

¹ *Quine. Logique Élémentaire. P. 27*

Aristotle, expressing as it does modern concepts, many of them introduced by Frege himself. His reshaping of logic is fed by the dialog between logic and the philosophy of language. Logical language in Frege is grounded in notions which were unknown to Aristotle, like object and concept; while Aristotle based his logic on his ontology, in which the major role is played by the categories substance and predicates. Furthermore, we can see that the difference between *dicitur de subjecto* and *in subjecto est*, very crucial in Aristotle's logic, do not play any role at all in Frege's logic. Consider the following propositions:

- Socrates is a man.
- Socrates is white.

Aristotle's logic has two kinds of predication. In the first proposition, we have an example of essential predication, where the definition of the predicate is applied to the subject. In the second proposition, we could not apply the definition of the predicate to the subject. In example "Socrates is white", *color discretivus* could not be applied to Socrates, the subject.

In Frege this distinction plays no role, as we may see in his essay *Über Begriff und Gegenstand*², where he only recognizes two kinds of predication: identity and copula.

Identity: This is Alexander.

Copula: This leaf is green /// This leaf becomes green.
This is a mammal.

Concerning these examples, we may say that Aristotle conceives of all them. Something like the pure identity in Frege (*This is Alexander*), occurs in *Prior Analytics*³. Of course, in the balance between extension and intension, Aristotle could make certain comments on Frege's examples. "Mammal" is not a simple predicate, like green; it denotes a difference, something like a subgenus that allows the definition of a species⁴ or of a subgroup of animals. In fact, in a proposition such as *this ball is green*, green color appears as an accident. Accident is something strictly linked with the "modus" (I have made a free use of the word *modus* here); in *subjecto est*, "mammal", we would say, is something between essence and accident, or another crucial kind of predicate in Aristotle's logic.

² Frege. *Über Begriff und Object // Fünf logische Studien*. S.48: "Kann man nicht ebenso gut von etwas aussagen, es sei Alexander der Grosse, oder es sei die Zahl Vier, oder es sei der Planet Venus, wie man von etwas aussagen kann, es sei grün, es sei Säugetier? In den letzten beiden Beispielen dient es als Kopula, als blosses Formwort der Aussage".

³ Aristotle. *Analytica Priora* 43a 35.

⁴ Man = rational (difference) animal (genus).

This group = mammal (difference) animal (genus).

One could continue along this line of thinking to prove the differences between Frege and Aristotle, just as we could explore their similarities. For example, both Frege and Aristotle consider the logical analysis of language fundamental to logic, and this highlights an important aspect of logical foundations.

With regard to differences, we might also say that Aristotle's fundamental logical relationships or logical foundation, *dicitur de subjecto // in subjecto est*, has nothing in common with the fundamental logical relations in Frege's foundations of logic. As Frege puts, in many passages of different articles⁵ (for instance in the famous "*Über Begriff und Gegenstand*", quoted above, these relations are:

1) A is A, where A is an object. Of course, we are working in the language level. We have in fact a proper name A', which denotes an object (A).

2) An object falls under one concept. At the language level, a proper name falls under a verbal concept.

3) One first order concept falls under a second order concept. In the language, a first order verbal concept falls under a second order verbal concept.

Both lines of research are a way to explore differences and similarities between the two logicians and thinkers.

I have no intention to reduce Aristotle to Frege or Frege to Aristotle, and I will not deny the enormous improvements in logic made by Frege. Above and beyond the question, what remains for us of Aristotle's logic, it would be more interesting to ask how Aristotle's concepts and tools could be employed in the foundation of modern logic. We thus relocate the issue from logic to the foundations of logic. I will discuss whether or not Aristotle is retained in the modern logical tradition, in particular in Frege's conception of logic, or in a Aristotelian reconstruction of modern logic. Under our last supposition, substance, predicate, concept and object refer more to the foundations of logic than to logic itself. In many logical relationships, Aristotle's conceptual tools can, as we shall see

⁵ Besides "*Über Begriff und Gegenstand*", where one can read statements like this: "Jesus fällt unter den Begriff Mensch (Jesus falls under the concept of man) = ein Mensch fällt unter den Begriff Mensch (one man falls under the concept of man), Frege also wrote an essay "Ausführungen über Sinn und Bedeutung" ("Remarks on sense and reference"), in which we can read: *Frege. Fünf logische Studien*. S. 52: "Die logische Grundbeziehung ist die des Fallen seines Gegenstandes unter einen Begriff: auf sie lassen sich alle Beziehungen zwischen Begriffen zurückführen", ("The logical fundamental relation is that in which its object falls under a concept..."). For Frege, the fundamental relation in logic is that where one object falls under one concept. Some thing can be similar to that relation, when a concept of first order falls under a concept of second order (*Frege. Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. P. 25).

below, address the same problems as Frege's logical concepts. We already know from Frege that these tools could even play a role in the foundations of mathematics.

I think that it is crucial to highlight the contribution of Frege to the rapport between logic and mathematics, particularly in his article, *Funktion und Begriff* (Function and concept). This essay takes mathematics from an insular world and puts it into our world. Frege showed that the functions are similar to the basic structures of our language. We can even say that they are mathematical formulations of the relationships between object and concept. We are tempted to consider that concerning these questions, it does not matter what Aristotle had to say, as Frege himself stated that Aristotle had nothing to do with mathematics⁶.

Analyzing the function $x^2 = 1$, Frege wrote⁷:

"We have seen that the value of our function $x^2=1$ is always one of the two truth values. Now if for a definite argument, e.g. -1 , the value of the function is the |True, we can express this as follows: 'the number -1 has the property that its square is 1 ', or more succinctly, ' -1 is a square root of 1 '. If the value of the function $x^2 = 1$ for an argument, e.g. for 2 , is the False, we can express this as follows: ' 2 is not a square root of 1 , or 2 does not fall under the concept: square root of 1 '".

Following this line of thinking, Frege came to the following conclusion:

"We thus see how closely that which is called concept in logic is connected with what we call a function. Indeed, we must say at once: a concept is a function whose value is always a truth value⁸".

⁶ Ibid. P. 92: "Wenn man nun die Logik zur Philosophie rechnet, so ergibt sich hieraus das Bestehen eine besonders engen Verbindung zwischen Mathematik und Philosophie, was durch die Geschichte der Wissenschaften bestätigt wird. Plato, Descartes, Leibnitz, Newton, Kant" ("If one counts logic as part of philosophy, there will be a specially close bond between mathematics and philosophy, and this is confirmed by the history of these sciences: Plato, Descartes, Leibniz, Newton, Kant").

⁷ Frege. Fünf logische Studien. S.11: "Wir sahen, dass der Wert unserer Funktion $x^2 = 1$ immer einer der beiden Wahrheitswerte ist. Wenn nun für ein bestimmtes Argument, z.B. -1 , der Funktionswert das Wahre ist, so können wir das so ausdrücken: "die Zahl -1 hat die Eigenschaft, dass ihr Quadrat 1 ist", oder kürzer: " -1 ist eine Quadratwurzel aus 1 ". Wenn der Wert der Funktion $x^2=1$ für eine Argument, z.B. 2 , das Falsche ist, so werden wir das so ausdrücken können: " 2 ist nicht Quadratwurzel aus 1 " oder " 2 fällt unter den Begriff Quadratwurzel aus 1 ".

⁸ Ibid.: "Wir sehen daraus, wie eng das, was in der Logik Begriff genannt wird, zusammenhängt mit dem, was wir Funktion nennen. Ja, man wird geradezu sagen können: Ein Begriff ist eine Funktion, deren Wert immer ein Wahrheitswert ist".

Of course, if the value is not a truth value, if the value is false, it doesn't belong to the function. We can say that the function has an extension (truth values): the concept, and what would be outside that extension doesn't belong to the function, just as it doesn't belong to the concept. Or, as Spinoza put it, one may say that all determination is negation; therefore, the contours of a concept define what doesn't belong to the concept. When somebody conceives something like an orange, he, *contrario sensu*, thinks in some way that not everything is an orange. In this *everything* there are many things, which leads us to boundary of the concept. They are very important in practical mathematical and in concrete experience, in that we can discuss whether they belong to the concept.

Frege not only helped us to answer the question of what a function is and what its nature is. He also worked on the boundaries of the concept, clarifying what is not a function. He showed equations and inequations. He overcame the *mysterium* of a function, working on what is not a function, equations and inequations, as they are expressing simple identities.

Let us examine two equations which express simple identity:

$$2+2+2+2=2 \times 4=8$$

$$3 \times 6=18$$

The first question we may pose is how it is possible to think of an identity, if it doesn't concern concepts? The answer is not that we think here without concepts, but we think by the concrete manifestation of a concept, the object; and we have, on each side, a manifestation of the same object, the idea of 8, which is represented by $2+2+2+2$, by 2×4 , or by 8.

The function emerges, when we have, for instance:

$$2+()+()+()=8$$

What does this mean? Frege has discovered here the essential propriety of functions: their insaturability (Ungesättigtheit). The propriety of functions and of their representations (signs by which we represent them) is their insaturability, and what appears in their representation corresponds to something that belongs to the functions themselves⁹. Functions are something in motion something which searches for an argument to be fulfilled. This propriety, this tool, their insaturability, permits differentiation between number and function.

For instance, $2+2+2+2+2=10$ is a simple numerical relation, while $2+x+x+x+x=10$ ($2+4x=10$) is a function. The function always demands a re-

⁹ Frege. Was ist eine Funktion? // Frege. Fünf Logische Studien. S. 69: "Der Eigentümlichkeit der Funktionszeichen, die wir Ungesättigtheit genannt haben, entspricht etwas and der Funktionen selbst".

sponse, an argument that can fulfill the truth value for the mathematical proposition, in this case 10 is $(2+4x)$. If we don't have this demand, we don't have a function. 10 falls under the concept of $(2+4x)$, but 10 and $(2+4x)$ don't represent a simple identity. $(2+4x)$ is larger than 10; 10 is only one event of $(2+4x)$.

One of the great merits of Frege, where he resolves the mystery of the function and of other mathematical or logical entities, is to arrive at the relationship between logic and mathematics, on the one hand, and logic and language, on the other. Frege draws a parallel between the abstract disciplines, such as logic and mathematics, and concrete language.

Considering a sentence like the following, "Caesar conquered Gaul"¹⁰, Frege states that such affirmative sentences, as equations and inequations, can generally be broken down into two parts: one is complete in itself, and the another demands to be completed.

Concerning this sentence, we have the first part (Caesar), and the second (conquered Gaul). This second part is insaturable, and this is what we can see as the nucleus of the function $F(x)=y$, where x conquered Gaul.

Caesar is the truth value of the function (conquered Gaul). In fact, Caesar, the function argument, is the object of the concept (the man who conquered Gaul). I think we could translate this concept into a question, as a function demands something: who conquered Gaul? Caesar.

Frege solves a crucial question in connection with the basic structure of language, that of the sentence and its parts.

The question we may raise at this point is the following: can Aristotle tell us something about these matters?

Contrary to what Frege thought, Aristotle made important observations regarding mathematics¹¹. No one can doubt what the *Analytica Posteriora* is concerned with: axiomatic science, and in particular the structure of mathematics. Furthermore, we know that Aristotle has very important reflections about numbers in Greek philosophy, something which is scattered throughout the books of metaphysics.

But if Aristotle is the father of the philosophical reflections about sentences (propositions), he had nothing to say about the relations between sentences and number, or between sentences and mathematical or modern logic, despite his axioms of mathematical science, as we have seen.

If this assumption is true, we cannot use Aristotle's logical tools in the foundations of logic. However, I believe that we can use an element of Aristotle's philosophy in other contexts. It is possible to apply them in modern scientific contexts, like

¹⁰ Ibid. S.12.

¹¹ Lukasiewicz pointed that Aristotle conceived his logic as a mathematical theory, in particular as a theory of relations (*Lukasiewics. La Syllogistique d'Aristote. P. 34*).

the modern foundations of logic, or the modern foundations of mathematics, considering that there is a virtual possibility, which permits their use in modern science.

In this conceptual perspective, I will compare Frege's conceptual tools to Aristotle's conceptual tools. Consider, for example, object (*Gegenstand*) and concept (*Begriff*), on the one hand, and first substance and second substance, on the other:

Man (*Begriff*) — Sócrates, Plato, etc. (objects)

If the functions are concepts, as Frege teaches, I shall attempt to explore a function using Aristotle's tools. Taking the function Man (*M*) and *y* as the set of its solutions:

$F(M) = y$

M = second substance

Y = *Socrates, Plato, Epicurus et al.* (first substance)

Of course, someone might object that the application of Aristotle's concepts to number would be incompatible with Aristotelian doctrine. Let us examine the following sentence:

Two (2) is a prime number

In fact, here we don't have a relationship between first substance and second substance, and we must either assume that no-substance appears as substantialized, or that there is a parallel between what happens with substances in $F(M) = y$ and what happens with "two is a number". Like in Wolff's view, we would use Aristotle's tool here as figures, autonomous vis-à-vis their original context.

Of course, Aristotle not only conceived of sentences in the form of first substance and second substance, or substance and predicate. Substance is the basic concept in his ontology, but similar logical relations occur inside the other categories. He knew that his concepts could be used in other places¹².

Black is a color

White is a color

Justice is virtue

Injustice is vice

The good is genus

The bad is genus

¹² *Aristotle*. Cat. 14a 19-26: "All contraries must either be in the same genus or in contrary genera, or be themselves the genera. For white and black are in the same genus (since colour is their genus), but justice and injustice are in contrary genera (since the genus of one is virtue, of the other vice), while good and bad are not in a genus but are themselves actually genera of certain things".

Even though Frege expelled Aristotle from mathematics, contrary to Łukasiewicz (as we saw in note 11), we can see, analyzing sentences like “black is a colour”, that Aristotle was saying something very close to what Frege affirms, when he says:

2 is a positive number (2 ist eine positive Zahl)

2 is a whole number (2 ist eine ganze Zahl)

2 is smaller than 10 (2 ist kleiner als 10)

2 is a prime number (2 ist eine Primzahl)

Of course, the sentences which Aristotle gives us are not directly about numbers, but they have the same structure as Frege’s examples: one object as subject, and something like a set where it (object) is included. An object falls under a concept: 2 is a positive number // or the good is genus.

We think, then, that we can have a foundation of modern logic, or a foundation of mathematical structures such as functions, using Aristotle’s fundamental concepts. Everything goes to show that Aristotle’s categories and tools were much stronger than their applications in the Aristotle’s own thinking. They have power which keeps them today as a fruitful conceptual repository.

REFERENCES

- Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione. Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford, 1949.
- Aristotle*. *Analytica Priora et Analytica Posteriora*. Oxford, 1964.
- Aristotle*. *Categories* / Transl. by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Frege G.* *Fünf Logische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Frege G.* *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.
- Łukasiewicz Jan*. *La Syllogistique d’Aristote* / Transl. by F. Caujolle-Zaslowsky. Armand Colin. Paris, 1972.
- Quine W.V.* *Logique élémentaire* / Transl. by J. Largeault et B. Saint-Sermin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 2006.
- Wolff F.* *Pourquoi la musique*. Paris: Fayard, 2015.

А.С. БОБРОВА

СИЛЛОГИЗМЫ АРИСТОТЕЛЯ И АНАЛИЗ ДИАЛОГА

ВВЕДЕНИЕ

История логики немыслима без Аристотеля. Греческого философа по праву называют ее отцом-основателем; человеком, создавшим первую логическую теорию — силлогистику. Силлогистике посвящено столько работ, что сегодня вряд ли возможно составить список, который включал хотя бы половину из них. Она до сих пор востребована, так как предлагает довольно удобный и в определенном смысле эффективный способ изучения рассуждений.

Оставляя в стороне вопрос с неоднозначным ответом «являются ли рассуждения предметом изучения логики?», остановимся на том, что рассуждения совершенно точно представляют интерес для теории аргументации. Изучая аргументацию, мы обращаемся именно к рассуждениям: к моментам их порождения или оценки, принятия или опровержения. Рассуждения органично вписываются в канву диалога¹, что определяет ключевые проблемы теории аргументации: как мы начинаем рассуждать, на какие рассуждения и когда опираемся (дедуктивные и недедуктивные), каким образом рассуждение соотносится с последовательностью вопрос-ответ, что собой представляет вопрос и т.п. В своей статье с этими проблемами я предлагаю обратиться к аристотелевской теории. Мы посмотрим на то, может ли силлогистика быть продуктивной при анализе диалога. Стоит отметить, что поставленный вопрос не предполагает переоценку аристотелевского наследия. Он никоим образом не изменяет доминирующую, в том числе и в нашей стране, интерпретацию силлогистики как теории вывода².

Сама мысль о соотношении силлогизма и диалога вряд ли должна нас смущать. Аристотель жил в эпоху, в которую умение вести диалог было

¹ Здесь и далее речь идет исключительно об аргументативных диалогах. Такие диалоги рассматриваются как последовательности рассуждений, цель которых — обосновать выбранную позицию. Рассуждения могут рассматриваться как в классическом виде (посылки-заключение), так и вписываться в форму вопрос-ответ.

² Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика. С. 136; Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 317.

крайне важным. В силу этого сложно представить, чтобы греческого мыслителя не волновала природа диалога. И такой интерес, безусловно, был, а его наличие подтверждают дошедшие до нас работы, в которых Стагирит непосредственным образом размышляет над особенностями диалога и аргументации. Сложно сказать, рассматривал ли он силлогистику как формальную модель коммуникации, хотя в исследовательской литературе можно встретить и с подобной позицией. Однако рассуждать о возможностях «использования» этой теории при работе с аргументативными диалогами вполне допустимо.

Рассуждение об «использовании» предполагает своеобразный взгляд на силлогистику: необходимо найти основания, почему теория Аристотеля в принципе, вне позиции ее автора, совместима с диалогом. С подобной задачей неплохо справляется подход к логике, предложенный Ч.С. Пирсом: в своей теории американский философ подчеркивает важность изучения логической теории в прагматическом срезе, он регулярно пытается показать диалоговую основу рассуждений, что в определенной степени ему удается. Будучи одним из основателей современной логики, Пирса можно назвать знатоком и традиционной логики, и теории Аристотеля. Таким образом, он оказывается своего рода мостом, связывающим эпохи. Кроме того, эти два философа вполне сопоставимы по своей значимости, что скорей всего и позволило назвать Пирса американским Аристотелем.

Положения концепции Пирса, значимые в рамках данной статьи, кратко перечисляются в первом разделе. Во втором — речь идет о соотношении силлогизма и диалога в историческом ключе. В центре внимания третьего раздела оказывается противостояние «силлогизм как вывод» vs. «силлогизм как вопрос», которое раскрывается на примере спора Я. Хинтикки с Г. Хансеном и Дж. Вудсом. Хинтикка в этом споре выступает как явный последователь идей Пирса. В конце работы делается вывод, почему силлогистика может быть уместна при анализе аргументативных диалогов, что, в свою очередь, объясняет основания для формальных реконструкций силлогистики в духе диалога (Formal Dialogue). Пример такой реконструкции в неформальном виде приводится в четвертом разделе. Статья ограничивается аподиктическим фрагментом силлогистики.

ИСТОКИ ПОДХОДА ПИРС И ЛОГИЧЕСКАЯ ПРАГМАТИКА

Погружение силлогистики в контекст диалога — момент и в самом деле дискуссионный. Так ли это необходимо? Сказывается ли это на уже ставшим для нас привычным пониманием ее как первой теории дедукции? Ответ на второй вопрос был дан во введении: использования силлогистики

для анализа диалога ее статуса не изменяет. О необходимости апелляции к ней судить не просто, но вряд ли корректно ограничивать работу хронологически первой логической теории только теорией вывода. Логика началась с силлогистики, а потому она таит в себе немало скрытых возможностей. Мы не можем сказать, что именно думал Аристотель, работая над силлогизмами: в учениях древних нам очень сложно находить их исходные смыслы. Скорее мы видим в них то, что позволяют увидеть современные знания. Другими словами, мы имеем дело с неизбежным обогащением старых теорий. Как замечал И. Кант, «уважение, которое мы питаем к древним, возникает еще и из своего рода иллюзии нашего рассудка и нашего разума. <...> Для познания древних часто требуется большая ученость, и оттого бывает, что мы высоко ценим древнее, а именно потому, что только благодаря учености мы бываем способны постичь его. Но это уважение к древнему достается нередко и древним авторам, потому что они написали нечто такое, для понимания чего необходима ученость. Это — род внутреннего обмана»³. Насколько плох этот самообман?

Оценка работ прошлого определяется позицией смотрящего. Думаю, этот факт стоит принять как данность. Таким образом, если посмотреть на Аристотеля с позиции современной теории аргументации и логической прагматики, то вполне можно увидеть скрытый в ней потенциал для анализа логического каркаса диалогов. И некоторые исследователи дают тому подтверждение. Среди них оказывается, например, известнейший логик XX века — Я. Хинтика, который видит в силлогизме связку вопрос-ответ (интеррогативные контексты и диалог будем рассматривать как сходные явления).

Хинтика был большим поклонником Ч. Пирса, хотя в данном случае судить о степени этого влияния довольно сложно. Пирс был уникальным логиком: он не только стал одним из создателей современной науки, но и инициировал поворот логики к диалогу, который мы сегодня и наблюдаем. Он не писал непосредственно о формализации диалогов, но предложенный им подход позволил несколько иначе посмотреть на природу рассуждений, увидеть в них основу коммуникации.

Пирс изначально ставил перед собой смелые задачи: он стремился, подобно Стагириту, подстроить фундаментальную философскую теорию. Желание реализовать не удалось, но это не помешало ему сделать для логики столько, что сегодня его порой называют первым логиком XXI века (А.-В. Пиетаринен). Американский философ не преследовал цели построения исчисления или создания универсального языка, а стремился на нормативном уровне проникнуть в природу логических связей наших мыслей.

³ Логика Бломберг (XXXIV 181), цит. по: *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума. С. 92–93.

Он хотел понять, говоря современным языком, как соединяются мысли в процессе рационального общения. Понятно, что диалоговый подход к логике стал одним из результатов его размышлений.

Изучая логические связи, отношения внутри рассуждений, Пирс не ограничивается синтаксическим и семантическим уровнями. Большое внимание он уделяет вопросам прагматики: в рассуждениях, в том числе и в силлогизмах, у него незримо присутствуют взаимодействующие друг с другом оратор и слушатель. Особенно ярко эта особенность проявляется в его последней логической теории — теории экзистенциальных графов, где участники получают имена Графиста и Гафеуса⁴. Такой разворот в сторону коммуникации позволил философу различить процессы построения и интерпретации рассуждений, а также органичным образом встроить рассуждения в контекст диалога.

Итак, Пирс предлагает смотреть на силлогизмы через призму диалога. Эта позиция заслуживает внимания и потому, что философ был неплохо знаком с трудами самого Аристотеля. А новые смыслы силлогистики приобретает в силу того, что Пирс изучает ее как логику, которому известны работы исследователей Нового времени⁵ и средневековых схоластов⁶. Переосмысление силлогизмов сопровождается у него размышлениями о природе следования: он предлагает не только экстенсиональные, но и интенциональные (вслед за Морганом) его экспликации. Наверное стоит упомянуть и факт возвращения абдукции: Пирс «достает» это рассуждение из недр аристотелевских работ.

Итак, мы видим тонкости, которые не различаются в аристотелевской теории, но они-то как раз предлагают основание для рассмотрения силлогизмов в контексте диалога.

СИЛЛОГИСТИКА И ДИАЛОГ ИСТОРИЯ

Насколько силлогизмы изначально были уместны при анализе диалога? Обращаясь к эпохе, в котором жил Аристотель, сложно не заметить ту роль, которая в устной и в письменной речах отводилась искусству аргументации, искусству ведения диалога. В форме диалога писал Платон, не последнее место диалог занимал и в работах Стагирита. Хотя основные дошедшие до нас работы этого мыслителя написаны в жанре трактата, се-

⁴ Теорию графов сегодня понимают в том числе и как предшественницу теоретико-игровых семантик, об одном из вариантов которых пойдет речь в четвертом разделе.

⁵ Логика рассматривается в них преимущественно как наука о методе.

⁶ Для схоластов особую важность имеет диалог.

годня мы не можем с уверенностью сказать, что ученик Платона сознательно отказался от диалога в пользу трактата. Многие известные нам сочинения, в том числе и труды по логике, предназначались для внутреннего использования, то есть они представляют собой работы, не прошедшие необходимую для публикации литературную обработку. Так, лишь «лекторскими конспектами» оказываются обе «Аналитики»⁷. Но это означает, что мы ничего не можем сказать об их обработанных версиях, в которых Аристотель возможно развернулся бы в сторону диалога.

Греческий философ вряд ли не признавал ключевую роль диалога в человеческом общении. М. Шенефельдт и Г. Уайт в обзоре «Если А, то В: как мир открывал логику»⁸ отмечают, что вполне вероятно стимулом для создания первого логического учения у такого фундаменталиста, как Аристотель, послужила его неудовлетворенность качеством доказательств, дебатов и принятий решений. Можно допустить, что, стремясь вывести аргументацию на качественно новый уровень, мыслитель приступает к изучению формальной стороны рассуждений. В результате на свет появляется силлогистика. Как уже говорилось, ее довольно сложно рассматривать как прототип формального диалога, хотя, например, Р. Смит расставляет акценты несколько иначе. Он настаивает, что протопредставления о формальном диалоге в Древней Греции имелись. Впервые они появились еще до работ Стагирита: формальный диалог имел место уже в Академии Платона⁹.

Предполагали силлогизмы формализацию диалога или нет, сказать довольно сложно. Но определенные функции при его анализе им явно отводились, по меньшей мере некоторым из них. В работах Аристотеля мы встречаемся с целой серией силлогизмов: диалектические и аподиктические, риторические и практические. Структурно они безусловно обладают определенным единством, но с позиции своей цели и сферы использования — явно различаются. Эти отличия становятся основой для классификации.

Прямое отношение к диалогу имеет диалектический силлогизм, материалом для посылок у которого служит общепринятое, а не истинное, как то имеет место в аподиктических силлогизмах, знание. Его целью является убеждение. Диалектический силлогизм по своей задумке подразумевает наличие сторон-участников, то есть диалог. Такие особенности позволили М. Мэрион провести следующее различие: «отличие диалектических посылок от демонстративных состоит в том, что первые являются вопросами¹⁰, в то время как последние являются допущениями. “Доказывающий

⁷ Лебедев А.В. Аристотель Стагирит. С. 165.

⁸ Shenefeldt M. and White H. If A then B: How the World Discovered Logic. P. 325.

⁹ Smith R. Aristotle's Logic.

¹⁰ Термин «вопрос» также имеет массу толкований.

не спрашивает, а обозначает свою позицию (takes)», говорит он [Аристотель]. Это наиболее естественно сочетается со взглядом на диалектику (dialectic) как на рассуждение (argument), которое направлено на другого человека посредством вопроса и ответа, а следовательно, посылки которого воспринимаются как уступки с другой стороны»¹¹. Таким образом, диалектические силлогизмы оказываются связанными с диалогом.

Однако современная теория аргументации позволяет находить место в диалоге и другим видам силлогизмов, в том числе и аподиктическим. Дело в том, что аргументативный диалог далеко не всегда ограничивается убеждением: он может преследовать также цель исследования, переговоров и пр.¹². Различные цели предполагают использование разных технических средств или, в терминах Аристотеля, разных видов силлогизмов. Так, в рамках диалога-убеждения ключевую роль скорее всего должны играть диалектически силлогизмы, а в границах диалога-исследования уместно говорить об аподиктических силлогизмах, то есть о силлогизмах, которые являются основной учения о доказательстве. К слову, о делении диалогов на состязательный, исследовательский и обучающий пишет и сам Аристотель, используя при этом термин «топ» (Тописка, 8, 5)¹³.

Таким образом, в случае силлогизмов мы сталкиваемся с двумя возможностями анализа. И эти виды следует четко различать: первый вид анализа — анализ самих силлогизмов, их внутренней структуры (например, в «Первой Аналитике»), второй вид — анализ через силлогизмы, в нашем случае — анализ диалогов.

Если в первом случае в центре внимания оказываются внутренние связи в силлогизмах, то есть мы анализируем взаимосвязи между терминами, получаем представление о дедукции, то во втором — пытаемся взглянуть со стороны на то, как эти взаимосвязи работают, то есть, другими словами, пытаемся определить формальную сторону взаимодействия оратора и слушателя, а силлогизмы оказываются вписанными в общекультурный контекст.

ВОПРОС-ОТВЕТ ИЛИ ВЫВОД?

Возможно, такое различие в подходах к силлогизмам не смогло примирить логика Я. Хинтикку с исследователями в области теории аргументации Г. Хэнсоном и Дж. Вудсом. Казалось бы, Хинтикка, будучи логиком, должен был быть сторонником традиционного понимания силлогистики

¹¹ Marion M. Some Remarks on Syllogistic, Dialectic and the Study of Their History.

¹² Классификацию диалогов можно найти в Walton D., Krabbe E. Commitment in Dialogue. P. 235.

¹³ Аристотель. Т. 2. С. 688, здесь и далее цит. это издание.

как учения о доказательстве, то есть изучать силлогизмы сами по себе, а Хэнсон с Вудсом, являясь аргументологами, могли бы обращать больше внимания на прагматические аспекты применения силлогистики. На деле же картина выглядит несколько иначе.

Хинтикка не рассуждает о роли силлогизма в диалоге, но превращает «силлогизм-вывод» в «силлогизм-интеррогацию». Разбирая природу силлогизма¹⁴, он пишет следующее: «Мне кажется, не вызывает сомнений, что для Аристотеля, который написал “Топику” и “О софистических опровержениях”, различие имело лишь относительный смысл, а то, что мы бы назвали логическим выводом, было только видом процедуры вопрос-ответ. <...> То, что сделал Аристотель, никто до него не делал, а именно: он разработал подлинную теорию игр вопрошания»¹⁵. Строго говоря, Хинтикка рассуждает не столько о диалоге, сколько о вопрошании, однако это подразумевает диалогический подход: вопрос и ответ предполагает наличие двух сторон. И тут он опять возвращает нас к Пирсу.

В своей оценке финский логик дискутирует с ведущими специалистами в области теории аргументации. Одну из своих работ он пишет как ответ на возражения Хансена и Вудса, для которых даже в «Топике» силлогизм остается выводом. Хансен и Вудс замечают: «В то время как Хинтикка поражен фактом, что аристотелевский метод вопрошания распространяется за пределы “Топики”, включает “Вторую аналитику”, мы в той же мере поражены фактом, что *Topica* и *De Sophisticis Elenchis* содержат неформальную теорию дедукции, явное зерно для мельницы “Первой аналитики”»¹⁶.

Исследователи настаивают, что типичные ошибки аргументации (предвосхищение основания, ошибка многих вопросов) позволяет анализировать только понимание силлогизма в качестве вывода. Однако позиция Хинтикки в этом вопросе выглядит убедительнее: современный анализ теории ошибок развивается как раз в рамках процедуры вопрос-ответ. О продуктивности изучения ошибок в рамках диалоговых игр, а не в рамках выводов (посылки-аргумент), пишет Хэмблин — автор программной работы по этой теме¹⁷. Тот факт, что Хэмблин ссылается на средневековые диспуты с предписаниями (*disputatio de obligationibus*), а не на Аристотеля, большого значения не имеет, так как для нас здесь важен сам факт предпочтения диалога. Хинтикка соглашается, что формальная сторона вопрошания сходна с логическим выводом: «...пара вопрос-ответ может делать ту же самую работу, что и дедуктивные выводы, а обычно даже лучше (при

¹⁴ Hintikka J. The Fallacies of Fallacies P. 211–238; *Idem*. The Role of Logic in Argumentation. P. 3–24; *Idem*. What Was Aristotle Doing... P. 241–249.

¹⁵ Hintikka J. What Was Aristotle Doing... P. 241.

¹⁶ Woods J. and Hansen H.V. Hintikka on Aristotle's Fallacies. P. 232.

¹⁷ Hamblin C. Fallacies. P. 326.

условии, что ответ действительно известен). Следовательно, в высшей степени естественно называть последовательность вопрос-ответ также “дедукцией” или “выводом”. В конце концов она служит той же самой цели, что и дедуктивные шаги в “дедукции”, понимаемой логиками в ее узком смысле»¹⁸. Однако в корне его позиция остаётся прежней: внимание следует уделять не рациональной реконструкции, а более глубокому пониманию «лого-лингвистического феномена, с которым имел дело Аристотель»¹⁹.

Причина, по которой Хансен и Вудс, кажется, игнорируют эту наверняка хорошо им известную позицию Хэмблина, кроется скорей всего в упомянутых уровнях анализа силлогизма: если Хинтикку интересует проблема, как вписать силлогизм в систему познания и аргументации, для которой он вероятно и был предназначен, то Хансен и Вудс обращают внимание на силлогистические связи, на силу последовательности, с которой посылки влекут за собой заключение.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФОРМАЛЬНЫХ РЕКОНСТРУКЦИЙ СИЛЛОГИСТИКИ

Об эффективности обращения к силлогистике, традиционной или аристотелевской, при анализе диалогов косвенно свидетельствуют и представления этой теории в виде формального диалога или диалоговой игры. Подобные экспликации силлогистики уже нашли свое место среди более популярных реконструкций: аксиоматической и первопорядковой. Одну из наиболее известных интеррогативных реконструкций учения Стагирита предлагает Смит. Совсем недавно свою версию предложил Р. Гайрл²⁰. Гайрл, правда, рассуждает не о формальной модели диалектических игр в духе Аристотеля, как это делает Смит, а занимается скорее вписыванием силлогистики в рамки современных диалоговых систем: его интересует соответствие, в интуитивном смысле²¹, силлогистической диалоговой системы обыденному рациональному диалогу, а также оценка в этом случае продуктивности силлогистической связи. Для теории аргументации подобный подход оказывается особенно любопытным, а потому ниже дается его неформальная характеристика.

Гайрл выстраивает систему DLSyll, которая вырастает из системы DL3 Маккензи-Хэмблина. Его система задается в четыре шага: (1) агенты и их язык, (2) профайлы, (3) последовательность локутивных событий (locution events) и (4) правила работы. (1) DLSyll ограничивается двумя

¹⁸ Hintikka J. The Role of Logic in Argumentation. P. 17.

¹⁹ Hintikka J. What Was Aristotle Doing... P. 247.

²⁰ Gierle R.A. Proof and Dialogue in Aristotle. P. 289–316.

²¹ Ibid. P. 292.

агентами, которые разговаривают на языке одноместной логики предикатов, обогащённом диалоговыми операторами. Разумеется, на этом языке записывается и каждый вид силлогистического суждения. (2) Под каждого агента создается профайл, то есть хранилище его убеждений. Профайл динамичен, а потому по ходу диалога он расширяется за счет новых утверждений. (3) Диалог рассматривается как последовательность локутивных событий, которые нумеруются подобно формулам в доказательстве. Каждое локутивное событие задается тройкой: шаг, агент и локуция или намерение агента. (4) Работу системы регулируют два вида правил — правила взаимодействия и правила профайла. Первый вид правил определяет, что должен делать агент и что ему разрешено. Второй вид — показывает, каким образом агент пополняет свой профайл. Система основывается на предположении, что люди доверяют друг другу, то есть если они не могут согласиться с собеседником, например, принять высказывание «р», то говорят об этом открыто. Большую роль в DLSyll, как и в аристотелевской системе, играет противоречие. Гайрл отмечает, что «в работах Аристотеля уже присутствуют агенты, один из которых предлагает высказывание, а второй задает вопросы, направленные на извлечение допущений, способных привести другого агента к противоречию»²².

Результатом этапов 1–4 становится диалоговая игра, работу которой можно увидеть на следующем примере:

1. a_1 : Утконосы — млекопитающие.
 2. a_2 : Почему? (то есть, каковы твои причины так говорить?)
 3. a_1 : Их самки кормят своих детей молоком.
 4. a_2 : Почему (если самки кормят своих детей молоком, то они млекопитающие)?
- [a_2 спрашивает, почему истинно условное высказывание...]
5. a_1 : Создания, которые кормят своих детей молоком, — млекопитающие.

После пятого шага условное высказывание, объясняющее причины, оказывается в профайле обоих агентов:

Если создания, чьи самки кормят своих детей молоком, — млекопитающие и если самки утконосов кормят своих детей, то утконосы — млекопитающие. Подобное высказывание в современной логике эквивалентно силлогизму: если создания, чьи самки кормят детей молоком, — млекопитающие, а дети утконосов кормят своих детей молоком, то утконосы — млекопитающие»²³.

²² Ibid. P. 295.

²³ Ibid. P. 307.

Гайрл смотрит на силлогизмы в духе Лукасевича, то есть оценивает их как импликацию: «Различие между аристотелевским и традиционным силлогизмом имеет фундаментальный характер. В качестве импликации аристотелевский силлогизм является предложением, а как предложение он должен быть либо истинным, либо ложным. Традиционный же силлогизм не является предложением; он представляет собой ряд предложений, не объединенных в форму одного единственного предложения. В нем две посылки, обычно написанные на двух разных строчках, никак между собой не соединены, а связь этих разрозненных посылок с заключением при помощи слова «следовательно» не дает нового сложного предложения. <...> Это вывод или, согласно схоластической традиции, следствие. Выводы или следствия, не будучи предложениями, не истинны и не ложны, так как истинность и ложность являются признаками лишь предложений. Они могут быть правильными и неправильными»²⁴.

Почему Гайрл склоняется к позиции Я. Лукасевича? Почему он игнорирует альтернативный подход Дж. Коркорана²⁵, согласно которому силлогизмы понимаются как выводы? Гайрл полагает, что посылки (антецедент импликации) поясняют заключение (консеквент), которое-то и ставится изначально под сомнение, или, другими словами, они его имплицитуют. Последнее дает основание для следующего утверждения: «Вопрос с позиции логики состоит не в том, является ли рассуждение обоснованным (valid), а в том, является ли условное высказывание истинным»²⁶. Не критикуя в данном контексте позицию Гайрла, замечу, что линия Коркорана, кажется, ближе подходит к самому Аристотелю. И эту линию, кстати, занимаясь проблемой формального диалога, выбирает Смит.

Разводя доказательство и диалог, Гайрл отмечает, что «в доказательстве конъюнкция в антецеденте — допущение, а в диалоге каждый конъюнкт антецедента — ответ на вопрос»²⁷. Но он продолжает: «В этом случае возникает определенная степень формальной неясности, так как силлогизм предполагает два конъюнкта в антецеденте. Отвечают ли они оба на один вопрос или для каждого предполагается свой вопрос? В конце концов это не имеет значения, так как» — и тут Гайрл ссылается на Аристотеля — «в образовании силлогизма они ничем не отличаются друг от друга, ибо и тот, кто доказывает, и тот, кто спрашивает, [одинаково] умозакljučают, принимая, что нечто чему-то присуще или не присуще»²⁸. В своей модели иссле-

²⁴ Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. С. 58–59.

²⁵ Corcoran J. Completeness of an Ancient Logic. P. 696–702.

²⁶ Giral R.A. Proof and Dialogue in Aristotle. P. 296.

²⁷ Ibid. P. 294.

²⁸ Ibid. P. 294.

дователь находит место для силлогизмов разного вида. Диалоги бывают разные, а потому существует и диалог, включающий в себя и доказательство, которое при диалогической трактовке оказывается даже более естественным: мы идем не от посылок к заключению, а начинаем с того, что можно было бы определить как заключение, после чего переходим к поиску допустимых высказываний (посылок), которые могли бы его подтвердить²⁹. Так как эта теория дается лишь в качестве примера, обсуждение ее спорных положений, равно как и вопрос ее общей оценки, выходят за рамки статьи.

ВЫВОДЫ

Итак, силлогистика вполне может найти свое место при анализе аргументативных контекстов. Подобный разворот в сторону диалога не особо влияет на распространенное понимание силлогистики как учения о доказательстве, которое можно рассматривать «как один из вариантов “интерпретации” ...силлогистики»³⁰. Это может быть объяснено тем, что при таком раскладе в центре внимания оказывается не столько внутренняя структура силлогизма, сколько вопрос его функционирования. Другими словами, акцент делается на том, как проявляет себя силлогизм в диалоге.

Различение уровней структурного анализа силлогизмов и их работы позволяет сохранить корреляцию между теорией и практикой: мы не только сохраняем возможность анализа самих силлогизмов, но и получаем возможность размышлять об их связи с диалогами и вопросами, об их роли в системе знаний античного философа. «Задействованными» оказываются разные виды силлогизмов (диалектические, аподиктические...), что объясняют современные классификации диалогов: разные типы диалогов предполагают разные виды силлогизмов.

Подобное обращение к диалогу придает логическому учению Аристотеля некоторую целостность. Оно как бы собирает воедино логические работы философа: «Аналитики» уточняют позицию, изложенную в «О софистических опровержениях», а «Топика» дает набор диалоговых стратегий.

Соотношение диалога и силлогизмов поднимает еще одну обсуждаемую в теории аргументации проблему: сегодня исследователи тратят довольно много сил на поиск соответствия между реальными рассуждениями и формальными моделями. Краеугольным камнем выступает вопрос дедукции: базируются ли обыденные рассуждения на дедукции или ее стоит оставить только для строгих доказательств? Одни исследователи приписывают дедукции роль фундамента диалога, другие — выводят ее за его рамки. Погружение теории Аристотеля в диалог подтверждает позицию тех,

²⁹ Ibid. P. 312.

³⁰ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 222.

кто считает, что хороший диалог основывается на дедукции, а несогласие в диалоге по большей части проявляется в непринятии посылок³¹.

Наконец, аргументативный срез обращает нас к проблеме следования в силлогизме: ограничивается ли силлогистика следованием, которое сегодня мы называем классическим или включает в себя элемент релевантности? Вопрос обсуждается не одно десятилетие. Одно из последних представлений о релевантности в сочинениях Аристотеля принадлежит Л. Костаньоли³². В своей работе он подводит нас к пониманию следования в духе рационального обязательства, что напрямую перекликается с вопросами о принципах ведения диалога или процедуры вопрошания и диалога.

В работе мы ограничились ассерторической силлогистикой, оставив в стороне ее модальный фрагмент. Такое ограничение несколько не снимается вопроса о возможности распространения гипотезы, развиваемой в этой статье, на всю силлогистику.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 688.
- Бочаров В.А.* Аристотель и традиционная логика (Анализ силлогистических теорий). М.: Изд-во Московского университета, 1984. С. 136.
- Лебедев А.В.* Аристотель Стагирит // *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 164–173.
- Лукашевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959. С. 313.
- Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. С. 317.
- Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта / Пер. под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Культурная революция, 2007. С. 296.
- Botting D.* The Logical Evaluation of Arguments // *Argumentation*. 2016. Vol. 30. No. 2. P. 167–180.
- Broadie A.* Aristotle on Rational Action // *Phronesis*. 1974. 19. P. 70–80 / Extrated from PCI Full Text, published by ProQuest Inforation and Learning Company, 2001.
- Castagnoli L.* Aristotle on the Non-Cause Fallacy // *History and Philosophy of Logic*. 2016. Vol. 37, no. 1. P. 9–32.

³¹ *Botting D.* The Logical Evaluation of Arguments. P. 167–180.

³² *Castagnoli L.* Aristotle on the Non-Cause Fallacy. P. 9–32.

- Corcoran J.* Completeness of an Ancient Logic // *Symbolic Logic*. 1972. Vol. 37, no. 4. P. 696–702.
- Corcoran J., Masoud H.* Existential Import Today: New Metatheorems; Historical, Philosophical, and Pedagogical Misconceptions // *History and Philosophy of Logic*. 2015. Vol. 36, no. 1. P. 39–61.
- Fernandez E.* From Tendencies to Purposes: Peirce Between Aristotle and Kant // VI Jornadas Peirce en Argentina, Buenos Aires, August 20–21, 2015 / Available at URL: http://www.lindahall.org/media/papers/fernandez/From_tendencies_to_purposes_EF.pdf (11.11.2016).
- Florez J.A.* Peirce's Theory of the Origin of Abduction in Aristotle // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2014. Vol. 50, no. 2. P. 265–280.
- Girle R.A.* Proof and Dialogue in Aristotle // *Argumentation*. 2016. Vol. 30, no. 3. P. 289–316.
- Hamblin C.* Fallacies. London: Methuen, 1970. P. 326.
- Hintikka J.* The Fallacies of Fallacies // *Argumentation*. 1987. Vol. 1. P. 211–238.
- Hintikka J.* The Role of Logic in Argumentation // *Monist*. 1989. Vol. 72. P. 3–24.
- Hintikka J.* What Was Aristotle Doing in His Early Logic, Anyway? A Reply to Woods and Hansen // *Synthese*. 1997. Vol. 113. P. 241–249.
- Mackenzie J.* Begging the Question in Dialogues // *Australasian Journal of Philosophy*. 1984. Vol. 62, no. 2. P. 174–181.
- Marion M.* Some Remarks on Syllogistic, Dialectic and the Study of Their History, 2013 / Available at URL: <http://almukhatabatjournal.unblog.fr/files/2013/06/mathieu-marion1.pdf>. (11.11.2016).
- Peirce C.S.* Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. 1, 2, 4. Cambridge, Harvard University Press, 1931–1958.
- Restrepo J.A.F.* Connections Between the Philosophies of Aristotle and Peirce with Regards to Non-Deductive Inferences and to Theory of Cognition / PhD dissertation. Southern Illinois University Carbondale, 2013. P. 342.
- Shenefeldt M., and White H.* If A then B: How the World Discovered Logic. New York: Columbia University Press, 2013. P. 325.
- Smith R.* Aristotle's Logic // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring Edition / Ed. by Edward N. Zalta. 2012 / Available at URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-logic/> (23.11.2016).
- Woods J., and Hansen H. V.* Hintikka on Aristotle's Fallacies. *Synthese*. 1997. Vol. 113. P. 217–239.
- Walton D., and Krabbe E.* Commitment in Dialogue. Albany: State University of New York Press, 1995. P. 235.

Ю.Н. ЗВЕЗДИНА

ОБРАЗ АРИСТОТЕЛЯ В РОССИИ СЕРЕДИНЫ XVI И ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

Изображение Аристотеля в древнерусском искусстве получает распространение в общей иконографии Древа Иессеева. Наиболее ранний из известных примеров — росписи грозненского времени (середина XVI в., после пожара 1547 г.) на галерее Благовещенского собора Московского Кремля¹. Образы «еллинских мудрецов» появляются во фресках, на иконах, а также на дверях храмов, выполненных в технике золотой наводки (врата Благовещенского собора и Троицкого собора Ипатьевского монастыря²). Временной диапазон памятников охватывает XVI–XVIII столетия.

Как известно, в Средние века античных философов и поэтов, и Аристотеля в их числе, воспринимали в первую очередь, в параллели с ветхозаветными пророками, как предсказателей Воплощения Христа до его рождения. Исследователь Н.А. Казакова опубликовала исследование «“Пророчества еллинских мудрецов” и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв.»³, имевшие хождение в Древней Руси, и нам нет надобности излагать его подробно. Самый ранний источник, которым пользовался исследователь в своей работе, датирован 1512 г. (в составе «Хронографа», наиболее ранний список «Пророчеств» датирован 1523–1526 гг.)⁴.

Композиция с философами возникает в домово́й церкви русских правителей — Благовещенском соборе — при первом русском венчанном ца-

¹ Образы античных философов присутствуют также в росписях северной паперти Рождественского собора Пафнутиево-Боровского монастыря, исследователи не сходятся во мнении, какие фрески были созданы ранее — в кремлевском храме или в Пафнутиевой обители. Несомненно, однако, что программа у них общая, обе композиции датируются серединой XVI в. Специалисты предполагают, что изображения «мудрецов» впервые появляются в Новгороде (*Сарабьянов В.Д.* Иконографическая программа...).

² В данной статье не рассматриваются (Аристотеля среди представленных персонажей нет). О вратах см., например: *Антыпко М.И.* Медные врата... С. 3–5.

³ *Казакова Н.А.* Пророчества еллинских мудрецов». С. 358–367.

⁴ Там же. С. 359.

ре, который, как известно, в своих писаниях возводил род Рюриковичей к «Августу кесарю», то есть к античности, к правителям Древнего — Первого — Рима. Огромная композиция «Древо Иесеево» в царском домовом храме была создана в период, когда в русское искусство входили новые иконографии, или получали развитие традиционные. Все это происходит в тот период, когда русским митрополитом был Макарий (с 1542 по 1563 г.), образованнейший представитель своего времени. Он не только обладал выдающимися знаниями и способствовал развитию книгопечатания (при нем работал Иван Федоров), но и владел навыками иконописи, прекрасно разбирался в особенностях иконографии и не возражал против возникновения новых, предполагавших не только созерцательность, но обращенных к активному осмыслению священных сюжетов. Например, при нем в Благовещенском соборе появляется знаменитая «Четырехчастная» икона, вызвавшая споры и одобренная митрополитом⁵. Она до сих пор сохраняется на своем месте в царском храме. Мы обращаемся к этим фактам для того, чтобы отметить: роспись с фигурами античных философов появляется в царском храме, в композиции «Древо Иесеево», в тот же период. «Еллинские мудрецы» как будто подтверждают своим присутствием не только Боговоплощение, но и мудрость святителя, при жизни которого эти образы были написаны.

Античные авторы (среди них и знаменитые римляне) активно заполняют пространство галерей⁶. Вергилий располагается в простенке внизу, Зенон и Фукидид помещаются в фигурных клеймах вверх, между окнами. Омирос (Гомер), Платон и Плутарх изображены на склоне свода, а Аристотель — над северным порталом, ведущим из галереи в центральное пространство, в паре с Сивиллой. Убранство этого портала было создано при отце Ивана Грозного, Василии III, итальянскими мастерами, привнесшими в домовую церковь правителя Руси ярко выраженные черты Ренессанса. Так в Благовещенском соборе Московского Кремля запечатлелись вместе традиции древнерусского православия, Античности и итальянского Возрождения.

Фигуры «мудрецов» присутствуют и на вратах северного и западного входов, выполненных в технике золотой наводки, здесь изображены Афро-

⁵ На четырехчастной иконе находится самое раннее прижизненное изображение святителя Макария: в левой нижней части ее среди других известных лиц написаны царь и митрополит. В 1551 г. царь обратился к Стоглавому собору с вопросом, допустимо ли изображение на иконе в нижнем ряду «царей и князей и святителей и народа, которые живы суще», и получил утвердительный ответ (*Маркина Н.Ю.* К проблеме изучения... С. 90–103).

⁶ Общая композиция росписи галереи рассмотрена И.Я. Качаловой в кн: *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Московского Кремля... Не все образы философов сохранились хорошо, некоторых персонажей крайне трудно определить.

дитиан, Ермий, Менандр, Еврипид, Плутарх, Платон, Диоген, Омирос (Гомер) и Сивиллы (они изображены также и на сводах галереи в композиции «Древа»). Вход в собор, благодаря вновь сооруженной при Иване Грозном крытой галерее, находится на востоке, со стороны апсид. Поэтому Аристотель первый из всех представленных на галерее «мудрецов» встречает входящих, словно открывая череду многочисленных представителей античной культуры, включенных в сферу христианского храма.

Приведем описание фигуры Аристотеля, составленное И.Я. Качаловой: «Аристотель написан слева от двери, в рост, в трехчетвертном повороте вправо, он протянул вперед руку с развернутым свитком, на вставке, занимающей нижнюю половину свитка, текст отсутствует. Сохранность авторской живописи достаточно полная. На лице по всей поверхности прослеживается зеленый санкирь, коричневые описи на глазах, носу, бороде. Кисти рук написаны на вставке. Корона охристая. Платье светлое, почти вся поверхность лессировочно разбелена, складки выполнены широкими темно-вишневыми линиями. Такая же линия очерчивает контур спины. Плащ травянисто-зеленый, разделка почти полностью утрачена. Обувь вишневая. Фон на этом участке интенсивного синего цвета. Позем зеленый. Надписи, подписи: на свитке “ПЕРВОЕЕ БГ./ПОТО {М} СЛОВО / И ДУХ СТЫ/Й”. XIX в. по остаткам подлинных букв»⁷.

Венец на голове Аристотеля круглый, с вытянутой передней частью. Вообще говоря, у античных мудрецов головные уборы не повторяются, они показаны с большим разнообразием и иногда — с восточной причудливостью (у Зенона). Только у Вергилия на голове круглая шляпа. Эта особенность образует переключку с образами волхвов — царей и пророков. Последними, по общей христианской традиции, и являются античные мудрецы и среди них древнегреческий философ Аристотель. Они возвещают грядущее воплощение Спасителя от Девы до Его Рождества. Следует обратить внимание, что «мудрецы» в Благовещенском соборе занимают не нижний регистр «Древа», как это было принято в поствизантийской традиции. Им отведены разные места в пространстве галереи, их образы не только предстают прямо перед глазами зрителя (Вергилий), но и склоняются над ним (Зенон, Фукидид, Платон и другие на сводах) или осеняют его, помещаясь над входами в центральную часть храма (Аристотель над порталом).

Для сравнения кратко отметим особенности изображения Аристотеля в поствизантийской живописи. Образы античных мудрецов и в частности этого философа сохранились на поздних памятниках. Таковы фрески XVI века на Афоне, в Великой Лавре Святого Афанасия. Аристотель представлен в царском венце, облаченным в багряные одежды с богатой золотой

⁷ Описание взято нами из музейных инвентарных записей.

оторочкой и богатым оплечьем. В круглом венце с сильно вытянутой передней частью, как в образе из Благовещенского собора, представлен не Аристотель, а Солон. Как и на галерее кремлевского царского храма, эллинские мудрецы являются частью обширной композиции «Древо Иессеево». В Румынии, в монастыре Сучевица, построенном в 1585 г., росписи внешних стен храма были созданы в 1595–1596 или 1601–1602 гг. братьями Иоанном и Софронием. На южной стене в композиции «Древо Иессеево» внизу изображены «эллинские мудрецы», среди них — Аристотель. Сохранившиеся памятники демонстрируют строго определенное место, отводившееся языческим «мудрецам»: нижний фриз композиции «Древа». Как видим, эта традиция не сказалась на росписи галереи Благовещенского собора. В XVI–XVII вв. в поствизантийском мире в «Древе Иессеевом» присутствуют обычно двенадцать «мудрецов»⁸.

И в Благовещенском соборе Московского Кремля, и в греческих обителях, и в румынском монастыре философы держат «хартии» — свитки с надписями, как это будет рекомендовано Дионисием Фурноаграфиотом (1670–после 1744) позднее, уже в XVIII столетии. У этого греческого монаха и иконописца в его знаменитой «Ерминии» помимо обширных сведений по написанию икон содержится и фрагмент о том, где и как следует изображать греческих «мудрецов»: «в паперти храма... с изречениями на хартиях»⁹. Дионисий из Фурны передавал в своем труде уже сложившиеся традиции, но он не упоминает вместе с образами античных философов «Древо Иессеево». Место, отведенное философам, и в их числе Аристотелю, в целом соответствует рекомендации Дионисия Фурноаграфиота: не в центральном пространстве храма, а на периферии, «в паперти».

Дионисий Фурноаграфиот сообщает, как следует изображать «еллинских мудрецов» и приводит тексты, которые следует писать на их свитках. К Аристотелю отнесены слова о воплощении Бога Слова: Аристотель, старец с курчавою бородою, говорит: “Не трудно рождение Бога, ибо в Нем само собою осуществляется Слово”». О Троице говорится в свитке Платона, «Платон, старец с длинною широкою бородою, говорит: “Ветхий денми юн, и юный исконен. Отец в Сыне и Сын во Отце. Единое тройственно и тройственное едино”».

В лицевом иконописном подлиннике Строганова, датированном концом XVI – началом XVII в. и опубликованном Ф.И. Буслаевым, приведены способы, какими следует изображать некоторых «еллинских мудрецов»,

⁸ См., например: *Bees N.A.* Darstellungen altheidnischer Denker und Autoren in der Kirchnermalerei der Griechen. S. 107–128, 425–426.

⁹ *Дионисий Фурноаграфиот. Ерминия, или Наставление...*

вплоть до внешнего вида и цвета одеяний¹⁰. Для некоторых эти сведения отсутствуют, даны лишь тексты, какие нужно воспроизводить на свитках в их руках. Не описана и внешность Аристотеля, присутствует только изречение: «Сице рече: неусыпно естество Божия существа и не имуща начала, от него же все крепкое существится слово. Той же: Аз бо грешен быти не убо отmeshуся, Христу же во ад сходящу, ни един же прежде мене верова неизглаголанно зачатие, в три лица совокупитися имать». Следом у Ф.И. Буслаева идет Платон, его внешность такова: «Рус, кудряв, в венце; риза голуба, испод киноварь, рукою указывает во свиток»¹¹.

В списке «Пророчеств», опубликованных Н.А. Казаковой и датированном 1523–1526 гг., говорится о традиционном для «еллинских мудрецов» предсказании Боговоплощения: «Аристотель, еллинский философ, глаголет: Аполлон несть бог, но жрец. Но есть Бог на небесех, ему же снити на землю и воплотитися от девы чисты. В него же и верую. А по моей смерти Тысяща и осьмсот лет снити ему на землю, а четьреста лет по божественном его рождестве мои кости осияет солнце»¹². Далее следует Платон, Ермий, Сивиллы, вернее сказать — слова, ими сказанные в предвозвестие Боговоплощения.

Сравнивая тексты на свитке философа Аристотеля, приведенные в разных источниках, обратим внимание на то, что и в публикации Ф.И. Буслаева, и на фреске Благовещенского собора именно у этого персонажа содержатся строки, указывающие на Святую Троицу. Как видим, высказывания персонажей на галерее Благовещенского собора не совпадают с текстами из списка 1523–1526 гг., опубликованными Н.А. Казаковой. Несомненно, тексты на свитках в руках языческих «мудрецов», запечатленных в кремлевском царском храме, заслуживают обстоятельного изучения и публикации¹³. В связи с темой нашего исследования отметим только, что первый «мудрец», встречающий входящего в царский храм, обладающий

¹⁰ Буслаев Ф.И. Исторические очерки... С. 361–365.

¹¹ Там же. С. 363. Облик Платона на галерее Благовещенского собора не соответствует тому, что приведен у Ф.И. Буслаева. Сохранность стенописи сложная, с вставками и текстами, написанными уже при поновлении XIX в., однако видно, что риза у Платона охристо-красная, испод не виден, плащ зеленовато-коричневый. Платон изображен как царь, в зубчатом венце, над головой на поднятых руках он держит гроб Аполлона.

¹² Казакова Н.А. «Пророчества еллинских мудрецов». С. 367–368.

¹³ Опыт анализа надписей на свитках «еллинских мудрецов» на примере более позднего памятника см.: Сергеев В.Н. О надписях к изображениям «еллинских мудрецов». С. 326–330. См. также опыт сравнительного анализа особенностей воспроизведения надписей на свитках пророков: Пуцко В.Г. Надписи на свитках пророков в купольных росписях Софии Новгородской. С. 47–69.

наибольшей известностью и авторитетом Аристотель и является своеобразным «глашатаем» Святой Троицы — именно он несет «хартию» с текстом, утверждающим Троиединство¹⁴. Актуальность этой темы связана с распространением ереси жидовствующих, против которой в 1490 г. был созван Собор. Напомним, что «жидовство» распространилось и среди членов семьи великого князя Ивана III. Его внук, первый царь всея Руси, как будто еще раз ниспровергает ересь, используя авторитет знаменитого философа древности. Это может быть только предположением, однако, в любом случае, именно Аристотель с надписью, прославляющей Троицу до Боговоплощения, встречает входящего в царский храм и осеняет его, когда тот следует в центральное пространство Благовещенского собора.

Как отмечают исследователи, до XVII в. философские труды Аристотеля, как и других античных «мудрецов», распространения на Руси не получают. Однако их имена, конечно, были известны. Максим Грек вспоминает античных философов и естествоиспытателей, известных своей «мнимой» мудростью: Платона, Аристотеля и Галена: «Господь бо весть мудрость человеку. Никто же себе да не прельщает. Аще бо кто мнится мудростию быти, кде... ритори, философы, кде премудрый Платон... Аристотель ревнитель закону, проказьству сосуд, кде Галинь врачству сказатель, кощюньник тварем...»¹⁵.

Отношение к философии Аристотеля и других античных философов в России меняется лишь в конце XVI века, когда они из врагов православия и язычников («мудрецов» с отрицательной коннотацией) превращаются в «стихийных христиан». Отныне их называют «мудрецами», а не «лукаво мудрствующими»¹⁶.

Продвигаясь вперед, ко времени, когда была создана «Ерминия», Дионисия из Фурны, обратим внимание на особенности интерпретации образов античных философов, и в первую очередь Аристотеля, в России. После воссоединения Украины с Россией по всей стране распространяются книги киевской печати. Они постепенно проходят всё дальше на восток и север страны. Это сочинения таких духовных авторов, как Иоанникий Галатовский, Антоний Радивилловский, Лазарь Баранович. Они были образованнейшими людьми своего времени, обучались по западным книгам (за неимением еще отечественных) и использовали для сложения проповедей

¹⁴ Еще один пример, где Аристотель провозглашает Святую Троицу — росписи трапезной Бачковского монастыря в Болгарии, датированные 1643 г. Анализ изображения и воспроизведение текста на свитке см.: *Дуйчев И.* Древне-езически мислители и писатели в старата българска живопис. С. 17. Выражаю искреннюю благодарность П.Г. Пуцко, указавшему нам на это издание.

¹⁵ *Максим Грек.* Сочинения. Ч. 1. С. 417.

¹⁶ *Чумакова Т.В.* Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре. С. 58–69.

польские и латинские образцы. Они демонстрируют свободное владение философскими терминами, и саму науку своеобразно «приспосаблиют» к православным проповедям.

В их проповедях встречается упоминание «эллинских мудрецов» (как и древнеримских), и весьма любопытно хотя бы коротко проследить это явление. Так, в знаменитом «Ключе разумения» Иоанникия Галатовского в «Казане на Рождество Христово первом» (Первой проповеди на Рождество Христово) для разъяснения двойной природы Богочеловека используется, помимо прочего, следующий оборот: «Человек котрый мает в себе две науки, философию и феологию, есть едною персоною, едним человеком, так Христос любо мает в себе две натуры, людскую и бозкую...»¹⁷. Не менее любопытно обоснование триединства, которому этот автор посвятил немало трудов. В «Казане 2 на Сошествие Святого Духа» говорится о познании Троицы через философию: «Три сродки... познати Троицу невидимую. Един сродок есть философский, другой феологицкий, третий пророцкий и патриарший... Познавают филиозове Пренасвятейшую Тройцу през Слово...»¹⁸. Сравним это с текстом на свитке, упоминаемом Дионисием Фурноаграфиотом и приведенном выше: «Не трудно рождение Бога, ибо в Нем само собою осуществляется Слово». Но если у Дионисия из Фурны тексты имеют исключительно богословский смысл, то украинский проповедник в середине XVII столетия сочетает его с познаниями из области философии. Однако что касается пророчеств о Боговоплощении, Иоанникий Галатовский следует традиционному источнику и приводит строки о Тибуртинской Сивилле и ее словах, обращенных к императору Августу: «...гды Октовиян Цесарь Римский хотел зватися богом, Сибелла Тибуртина показала ему на небе Девуцу, держачую на руках своих дитятко, и мовила: той Олтарь есть Сына Божого»¹⁹.

У Антония Радивиловского, выпустившего в 1676 г. книгу «Огородок Марии Богородицы», почти два десятилетия спустя после появления «Ключа разумения» (1659), встречаются еще более любопытные упоминания греческих и римских авторов, например, в «Слове первом на пресвятую Животворящую и неразделную Троицу приведена фраза из писем Сенеки, с точной ссылкой на источник: «Мовит еден филозов Сенека, же жадной доброй речи без товарища не есть милая держава. Если теды Бог пред веки, Сына т Духа Святого в сполечности з собою не мел, значим и Богом бы не был»²⁰.

¹⁷ Иоанникий Галатовский. Ключ разумения. Л. 2 об.

¹⁸ Там же. Л. 124 об. и далее.

¹⁹ Там же. Л. 174 об.

²⁰ Антоний Радивиловский. Огородок Марии Богородицы. С. 136.

Есть в «Огородке» и ссылки на Аристотеля, например, в «Слове втором на непокаляное зачатие преблагословенной владычицы нашей Богородицы и Присно девы Марии» автор ссылается не на сказания о «мудрецах» (как Иоанникий Галатовский, говоря о Сивилле), но на «Метафизику» Аристотеля», с точной ссылкой на полях издания. В интерпретации Антония Радивиловского, строки из знаменитого философа служат подтверждением тезиса о непорочном зачатии Девы Марии: «Аристотель тую дает причину: Злато праве, любо яко иншии крушци, и не до материи, родится з серки субтелной и червоной, и сребра живого и белого, болше еднок до сложения своего берет материи з твердости серки, а нежели з суптелности и белости живого серебра, же Мария... болш до зложения тела своего взяла ласки от самого Господа, анижели матерей от родителей...»²¹.

Таким образом, с развитием барочной проповеди в России второй половины XVII в. появляется новая тенденция: наряду с традиционными сказаниями, красноречие авторов опирается на труды античных авторов, с использованием их философских и естественнонаучных сочинений. Антоний Радивилковский в своих проповедях активно использовал сочинения европейских авторов²². Понятно однако, что без особых условий, возникших тогда в духовной сфере, подобные цитаты не могли бы получить одобрение на воспроизведение в книге церковных проповедей.

В заключение отметим, что в книгах проповедников Мария и Христос несколько раз прославляются через образы звезд и небесных сфер²³. И здесь еще раз должно прозвучать имя Аристотеля, поскольку описание строения космоса во всех случаях проводится по аристотелевской системе мира, что само по себе не является удивительным — именно эта система была принята повсеместно в Средневековье. Однако у Антония Радивилковского в эту схему вплетается еще и упоминание римского философа: «Пытано негдысь Емпедиклеса Философа, для Чого-бы жил? Отповедил: абым небо оглядал, знеси небо, и нечим не буду. Далеко бы слушнейшая нам христианом... для того живем на земли, жебысмо небо оглядали...»²⁴.

И наконец, нельзя не упомянуть об Иннокентии Гизеле и Лазаре Барановиче. «Гизель был преподавателем и ректором Киевской коллегии. При нем преподавателем коллегии был Л. Баранович В 1656 г. Гизель получил сан архимандрита и настоятеля Киево-Печерской лавры и сохранял его до кончины в 1683 г. И. был одним из учнейших людей в Малороссии

²¹ Там же. Помета на С. 730: «Аристотел в остатней (Г Метаф.)».

²² *Крекотень В.И.* Повествовательные элементы...

²³ См.: *Звездина Ю.Н.* Космос в духовной культуре второй половины XVII — начала XVIII века. С. 3–17.

²⁴ *Антоний Радивилковский.* Огородок Марии Богородицы. С. 110 (Слово первое на Вознесение Христово — о космосе, по аристотелевой системе).

XVII в. Л. Баранович называл его в письмах Аристотелем и отдавал ему на просмотр и исправление свои литературные произведения. По хронике Феодосия Софоновича Гизель составил знаменитый "Синописис" (изд. 1674, 1676, 1680, 1718 и 1810 г.), бывший главным учебным по истории пособием до Ломоносова»²⁵.

Так с течением времени Аристотель из апокрифического «древнего мудреца» получает место и как великий античный автор, его цитируют авторы духовных проповедей. Чтя мудрость своего современника, один из духовных авторов уже может назвать образованнейшего и мудрейшего из пастырей именем этого философа. Параллельно для российских храмов создаются образа с традиционными «еллинскими мудрецами» и сивиллами как предвозвестниками Боговоплощения до Рождества Христова.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антоний Радивиловский.* Огородок Марии Богородицы. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1676. 1148 с.
- Антыпко М.И.* Медные врата с золотой наводкой Благовещенского собора Московского Кремля. Вопросы атрибуции // Памяти Виктора Михайловича Сорокатого. Атрибуция 2015: Тезисы докладов научной конференции, 27–29 апреля 2015 года. М.: МАКС-Пресс, 2015. С. 3–5.
- Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. 429 с.
- Дионисий Фурноаграфиот.* Ерминия, или Наставление в церковном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом // Труды Киевской духовной академии. Киев: Киевская духовная академия, 1868. № 2. С. 269–315.
- Дуйчев И.* Древноезически мислители и писатели в старата българска живопис. София: Септември, 1978. 182 с.
- Звездина Ю.Н.* Космос в духовной культуре второй половины XVII – начала XVIII века // VIII Научные чтения памяти И.П. Болотцевой. Ярославский художественный музей. Ярославль: Аверс-Пресс, 2004. С. 3–17.
- Иоанникий Галатовский.* Ключ разумения. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1659. 538 л.
- Казакова Н.А.* «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–VII вв. // ТОДРЛ. 1961. Том 17. С. 358–367.

²⁵ *Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. С. 92–97.

- Качалова И.Я., Маясова Н.А., Щенникова Л.А.* Благовещенский собор Московского Кремля: К 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1990. 386 с.
- Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб.: Тип. Суворина, 1884. xvi, 603 с.
- Крекотень В.И.* Повествовательные элементы произведений Антония Радивиловского. Киев: Б. и., 1963. 17 с.
- Максим Грек.* Сочинения преподобного Максима Грека. Казань: Типография Губернского правления, 1894. Ч. 1. 566 с.
- Маркина Н.Ю.* К проблеме изучения иконы «Четырехчастная»: история изучения «Дела дьяка Висковатого» и живописи грозненского времени // Проблемы изучения памятников духовной и материальной культуры. Материалы научной конференции 1991/ Государственные музеи Московского Кремля. М.: Алев-В, 2000. Вып. 2. С. 90–103.
- Пуцко В.Г.* Надписи на свитках пророков в купольных росписях Софии Новгородской // Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic Relations. Thessaloniki: Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius, 1983. № 7. С. 47–69.
- Сарабьянов В.Д.* Иконографическая программа росписей середины XVI века в трапезной церкви Пафнутиева Боровского монастыря // Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры. М.: ИПП «Куна», 2008. С. 116–143 (Материалы и исследования Музеев Московского Кремля; 19).
- Сергеев В.Н.* О надписях к изображениям «еллинских мудрецов» // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1985. Т. 38: Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. С. 326–330.
- Чумакова Т.В.* Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2. С. 58–69.
- Bees N.A.* Darstellungen altheidnischer Denker und Autoren in der Kirchermalerei der Griechen // Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. 1923. 4. S. 107–128, 425–426.

М.С. КИСЕЛЕВА

РИТОРИКА В ТРУДАХ СТЕФАНА ЯВОРСКОГО

ЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И РОССИЙСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ

Риторика как дисциплина не практиковалась в средневековой Руси по известной причине — отсутствия системы образования с ее школами и университетами¹. Знакомство с риторикой, как и усвоение опыта системно работающего обучения назрело как необходимость для вхождения Российской культуры в европейское пространство во второй половине XVII в. Это время известно как время преобразований, которое историки любят обозначать термином «переходное». Преобразования касались, как социополитических, так и культуuroобразующих сторон жизни Российского государства. В последней они, прежде всего, коснулись православной церкви: реформа патриарха Никона, а более ее последствия, показали необходимость просвещения, основанного на школьном систематическом обучении, в котором нуждались православные клирики.

Введение в обиход дворцовой жизни при Алексее Михайловиче новых праздничных ритуалов, которые расширяли роль и значение риторического барочного слова, способствовало появлению собственно литературных жанров, как светского, так и религиозного толка: панегирика, силлабических стихов, проповеди, драмы. С именем царя Алексея Михайловича и его наследников связано введение и укрепление риторической барочной культуры. Ее проникновение на Московский двор — процесс усвоения западного, польского, прежде всего, влияния, распространившегося через интеллектуалов Киево-Могилянской коллегии (позже, академии).

В 1649 г. царь Алексей Михайлович пригласил на Московский Печатный двор для книжной справы и нового перевода Библии трех ученых монахов, выпускников Киево-Могилянской коллегии. В Москве надолго и

¹ В составе статей «Изборника Святослава» 1073 г. известен перевод сочинения Георгия Хировоска «О поэтических тропах» («О образех»), сохранившийся в 16 из 24 списков «Изборника». Однако этот текст не стал учебником «в практике церковного или светского красноречия» (*Богданов К.А.* О крокодилах в России. С. 69).

до конца жизни остался один — Епифаний Славинецкий (ок. 1600 — 19.11.1675), получив признание как ученый книжник, справщик, переводчик, богослов и проповедник. Чудов монастырь в Кремле, где находилась его келья, стал местом распространения греческого влияния на русскую культуру. Однако царь Алексей Михайлович инициировал и еще одно направление для развития образовательных и книжных интересов при Московском дворе, пригласив учителем к своим детям другого выпускника Киево-Могилянской коллегии — Симеона Полоцкого, учителя и проповедника школы Богоявленского монастыря г. Полоцка в Белой Руси. Симеон окончательно обосновался в Москве в 1664 г. в Заиконоспасском монастыре недалеко от Кремля и вскоре стал учителем царских детей. В его келье расположилась привезенная им огромная по тем временам библиотека, помогавшая ее владельцу в создании трудов, образцами для которых служили как святоотеческие книги византийской традиции, так и книги, западноевропейских авторов. И труды Симеона, и его библиотека открыли московским книжникам путь к западной интеллектуальной литературе, к латинским католическим источникам. Симеон, как предполагают, кроме Киева обучался риторическому искусству в Вильно и в совершенстве овладел правилами риторики. В его библиотеке хранились книги Аристотеля (политические и логические труды), Цицерона и Эразма, а также курсы риторик, изданные в Европе². Теорию риторики, построенную на аристотелевской традиции, можно было найти в книгах: M. Dresserus «*Rhetorica inventionis et dispositionis*» (1573), C. Soarez «*De arte rhetorica*» (1645), G. Beckherus «*Orator extemporaneus*» (1650), P. Melanchthon «*Institutiones rhetoricae*» (1528). Как видим, католические и православные авторы соседствовали. Э. Хипписли пишет, что «все учебники риторики полагались на Аристотеля, Цицерона и Квинтилиана по дисциплинарным принципам, и мало отличались один от другого в своих определениях фигур речи таких как метафора и метонимия. Все они делили речи на три типа: *demonstrativum*, *deliberativum* и *iudiciale*, а затем давали образцы речей»³. Специалисты находят подобное, восходящее к Аристотелю, разделение в староболгарской гомилетике: торжественные проповеди — показательный род; наставительные проповеди — совещательный род и полемические проповеди — судебный род⁴.

² Hippisley A, Luk'janova E. Simeon Polockij's Library. P. 162–167 — на этих страницах размещен предметный каталог по риторике, логике и диалектике, который составляет список из 30 книг, вышедших по всей Европе.

³ Ibid. P.164.

⁴ К. Богданов дает ссылки на: Петканова-Тотева Т. Реторическата проза... С. 65–67; Станчев К. Стилистика и жанрове... С. 74–82. (см.: Богданов. С. 263).

При составлении своих книжных проповедей⁵ и сочинении, например, энциклопедии «Вертоград многоцветный» Симеон широко пользовался не только книгами по риторике и сборниками, включающими афоризмы, эпитеты и «*loci communes*», и антологиями (флорилегиями), но и книгами по поэтике; дисциплинам тривиума и квадривиума (логика, поэтика, диалектика; арифметика, геометрия, астрономия); естественнонаучными трудами (по натуральной философии, медицине, географии), а также праву и политическими трудами. Так, например, «Органон» Аристотеля был представлен в его библиотеке несколькими изданиями: базельским 1559 г., а также «школьными» изложениями «Органона» (Франкфурт, 1598) и «Диалектики» (Страсбург, 1555)⁶. Но более всего библиотека Симеона была богата теологическими трактатами разных жанров и направлений.

Нельзя не сказать о первой учебной «Риторике» (так называемой «Риторике Макария»), появившейся в северных русских землях, под Вологодой, в конце второго десятилетия XVII в.⁷, со всей очевидностью, выпадающей из того социокультурного контекста, о котором шла речь выше. Об этом пишет немецкая славистка Рената Лахманн в исследовании риторики и ее роли в анализе «лингвистики текста». Изучившая в подробностях двучастную «Риторику» епископа Вологодского Макария, Р. Лахманн считает, что ее «нельзя отнести к польско-украинско-русскому культурному контексту»⁸. Ссылаясь, в свою очередь, на исследование Г. Штейнкулера⁹, указавшего на традицию, восходящую к «*Elementorum retorices libri duo*» («Основы риторики, в двух книгах») Филиппа Меланхтона, и установившего оригинальный источник перевода — *Elementa Retorices* Лукаса Лоссиуса (между 1550 и 1620), Р. Лахманн показывает, что «Риторика» Макария «продолжает античную традицию» в том смысле, что в ней присутствует разделение на «латинское и греческое понимание» и делается акцент на

⁵ Симеон Полоцкий. Обед душевный; Симеон Полоцкий. Вечера душевная.. Книги были напечатаны учеником Симеоне Сильвестром Медведевым после смерти автора (1680 г). Симеоновские сборники проповедей — первое в русской культуре книжное издание. См. подробнее об истории русской гомилетики в этот период: Киселева М.С. Интеллектуальный выбор России...

⁶ Hippisley A, Luk'janova E. Simeon Polockij's Library... P. 166.

⁷ В своей статье Буланина доказывает, что текст «Риторики» был переведен во 2-ой пол. XVI в. в Западной Руси, находившейся под польским влиянием. (см.: Буланина Т.В. К вопросу о датировке первой русской «риторики». С. 36–57). Другие точки зрения см.: Вомперский В. П. Риторика в России XVIII–XIX вв.; Елеонская А.С. Русская ораторская проза...

⁸ Лахманн Р. Демонтаж красноречия. С.53.

⁹ Steinkuhler H. Die Theorie der Rede in Russland zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Die Makarij- Rhetorik im europäischen Kontext. S. 153–177. Версию Штайнкулера без указаний на источник см.: Аннушкин В.И. Первая русская риторика XVII века. М., 1999. С. 4.

практике применения речей в судебных и прочих делах¹⁰. Определения слов *риторика* и *ритор* в макарьевской «Риторике» следующие: риторика научает «красовито и удобно глаголати и писати...»; ритор — «сиречь учитель. Благословия научень есть. Та же наука от Димостена греческого ритора, сиречь хитроречивого. И от Маркуса Талиуша, и Кикерона латиньскаго хитрословия начальника»¹¹. Выводы автора показывают, что применение «Риторики» Макария к языковым практикам своего времени осталось в стороне от авторских задач, что более всего заметно на иллюстративном материале, содержащимся в тексте: этот материал «за некоторыми исключениями не «переводится», не «переключается» на реалии и на данность собственного контекста»¹². Это означает, что «Риторика» Макария не стала «двигателем» в преобразованиях коммуникативной (языковой) и образовательной ситуации в России начала XVII в., а ритор пока не стал учителем в системе образования.

Итак, характеризуя границу, отделяющую «додисциплинарный» риторический период (или как его называет Лахманн «добарочный») от, своего рода, открытия московскими книжниками риторики как искусства применения «школьных» знаний, сошлемся еще раз на вывод из исследования процессов заимствований в русской речевой культуре: «Свидетельств, которые бы доказали, что древнерусские проповедники до XVII в. пользовались при составлении своих проповедей не примерами, а правилами организации речи нет»¹³. До второй половины XVII века древнерусские книжники усваивали элементы риторики не дидактическим путем: «Византийская риторика не ведет к традиции составления учебников, т.е. системы самоописания, а действует имплицитно; древнерусская культура ориентируется на тексты, функционирующие в качестве парадигмы, а не на правила, отражающие процесс текстопроизводства»¹⁴. Древнерусские книжники, не имевшие системного образования, но работавшие с книжной, прежде всего, святоотеческой традицией, следовали образцам в составлении своих текстов и тем самым воспроизводили риторические приемы.

С 1685 г. в Богоявленском монастыре Москвы начала работать школа братьев Лихудов (братья — греки по происхождению, как известно, учились в Падуе и Венеции), наследовавшая учеников «корпоративной» Типографской школы при Московском Печатном дворе. С 1687 г. коллегия переселилась в Заиконоспасский монастырь и стала именоваться Славяно-греко-латинской коллегией, в которой система образования строилась по

¹⁰ Лахманн Р. Демонтаж красноречия... С. 57.

¹¹ Там же. С.55.

¹² Там же. С.81.

¹³ Богданов К.А. Указ.соч. С. 68-69.

¹⁴ Лахманн Р. Демонтаж красноречия... С. 47.

схеме иезуитских школ, где обучение латинской грамматике и риторике было обязательным, однако образование шло, в основном, в греческой традиции. Из «Риторик», которые были в работе, сохранились «Риторика» Иоанникия с собственноручными приписками Софрония и «Риторика» Софрония (в 4-х греческих списках). В 1698 г. «Риторика» Софрония Лихуда была переведена на русский язык греком-иеромонахом Чудова монастыря Козмой Афоноиверским (известны 32 списка) и стала самым популярным учебником¹⁵. Однако в 1694 г. братья Лихуды были отстранены от преподавания и до 1699 г. преподавание риторики велось их учениками Николаем Семеновым и Федором Поликарповым. Назначением нового протектора Славяно-греко-латинской академии Стефана Яворского образование было сильно латинизировано, но интерес к переводу риторики на русский язык и ее необходимость на русском языке стала фактом интеллектуальной жизни Москвы.

Существенно отметить, что во 2-ой пол. XVII в. было положено начало не только знакомству русской культуры с правилами риторического искусства. Богданов, характеризуя историко-лексикографический процесс формирования русскоязычной риторической терминологии, который, прежде всего, повлиял на создание проповедей, постулирует, что «процесс формирования языка русской науки и русской философии»¹⁶ происходит одновременно. Я бы добавила в этот список еще и русское богословие, как самостоятельную область знания. Понятно, что вне связи с учреждением систематического образования в Московском царстве рецепция риторики в русской культуре была бы невозможна.

* * *

В отличие от Симеона Полоцкого, только мечтавшего и проектировавшего учебное заведение в Москве, протектор Стефан Яворский (1701 г. по назначению Петра I), как представитель новой волны интеллектуалов из Киева¹⁷ подверг пересмотру программы и ввел преподавание риторики на латинском языке, очевидно, опираясь на свой опыт преподавания в 90-е гг.

¹⁵ Мамонтова М.Г. «Риторика» Софрония Лихуда... Она же. Учение о похвальной Речи Софрония Лихуда; Рамазанова Д.Н. Новый греческий список «Риторика» Софрония Лихуда. С. 200–205.

¹⁶ Богданов К.А. Указ.соч. С. 68. О завершении древнерусской книжности и становлении наук, литератур и философии в связи с появлением образовательных институций в России см.: Киселева М.С. Учение книжное...

¹⁷ Первая волна, о которой рассказывалось выше завершилась в 1690 г. постановлением Собора по распоряжению. Патриарха Иоакима составившего список запрещенных в православной церкви книг к прочтению, куда вошли многие гомилетики киевских интеллектуалов и, в том числе, книги Симеона Полоцкого.

в Киево-Могиляне, когда он был префектом коллегии. В коллегии Киева он читал кроме риторики лекции сначала по поэтике, затем по философии и теологии. Как и многие поэтически образованные интеллектуалы, писал стихи и оттачивал искусство публичной речи. В Славяно-греко-латинской академии Стефан ввел и закрепил преподавание латинского языка и использование латинских и польских книг по риторике и поэтике, исполняя указание Петра о заведении в академии «учения латинския».

Славяно-греко-латинская академия или, как называют исследователи, в то время скорее славяно-латинская, стала центром интеллектуальной жизни Москвы. При ней был создан ученический театр, она была тесно связана с Московским Печатным двором, где публиковались словари, учебные пособия для нужд преподавания. Кроме учебного процесса ученики и преподаватели Академии обязаны были участвовать в государственных мероприятиях, как например, праздновании Триумфальных побед русской армии. Приветственные речи, строительство триумфальных ворот, украшенных эмблематами и изречениями, специально подбиравшимися к этому случаю, были обязанностью преподавателей и учеников академии. Иными словами, тот социокультурный контекст, который отсутствовал в 20-е годы XVII в. во времена «Риторики» Макария, стал реальностью во времена Петра I, что подтверждает созданная и востребованная в 1699 г. «Риторика» Михаила Усачева, в которой специалисты обнаружили прямую связь с «Риторикой» Макария в организации материала¹⁸.

В 1705 г. Федор Поликарпов будучи, по указу Петра I, начальником «Приказа книг Печатного Двора», перевел с латинского языка «на словенский» (т.е. на русский) учебник Стефана Яворского «Риторическая рука»¹⁹. Название и рисунок в книге выдержан в барочной традиции книжной визуализации (Рис. 1).

Стефан Яворский посвятил свой труд И.А.Мусину-Пушкину, который с 1701 г. в восстановленном Петром I Монастырском приказе вел патриаршие, архиерейские и монастырские дела, а с 1702 г. руководил Московским Печатным двором. Автор предварил риторический трактат (учебник) панегирическим приветствием в соответствии с правилами барочной риторики. И если само посвящение адресовано «разумнейшему, вельможнейшему и великолепнейшему болярину» с пожеланием ему «дол-

¹⁸ См.: *Волперский В.П.* Риторика в России XVIII–XIX вв... *Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII в....

¹⁹ *Стефан, митрополит...* Риторическая рука. 1878. Издание 1878 г. является калькой с перевода Ф. Поликарпова 1705 г., о чем сообщается переписчиком Федором Елисеевым: «писал сквозь прозрачную бумагу литографическими чернилами... с подлинника принадлежащего кн. П.П.Вяземскому № X» (с. 3) Далее при цитировании ссылки даются на данный текст в скобках с указанием страницы.

голетного пребывания и всегдашнего благополучая» (с. 3), то далее Стефан, я бы сказала, «проблематизирует» свою панегирическую речь.



Рис. 1.

Учебник Стефана Яворского «Риторическая рука».

Автор указывает на достоинства адресата, которыми его наделил Бог, «природе твоей впаде остроумия высоту», однако он видит и недостаток, однако пишет о нем в условно-аргументативной форме. Если, пишет Стефан, и «рачителство от мягких ноктей художество украсило», что необходимо, т.к. «художество бо природу наворачшает», то «имела бы (ни чим со-мнюся) Москва своего Димосфена, или Аристотеля, прочым народом к усмотрению» (с. 4-5). Иными словами, остроумие как дар Божий должно быть «украшено» образованием. Это, собственно, и есть задача самого автора, протектора Славяно-греко-латинской академии, она же — просветительская задача России на годы вперед. Стефан констатирует «сиротства сея страны», так как, несмотря на свое величие между другими странами и царствами, в ней — «лучшее отсутствует» (с. 4), т.е. образование и школы.

Присутствует же — «заматорелое грубоности чудо, всех ужасных видов ужасное» (с. 4), борьба с которым — дело «Геркулесу, всех веков устнами хваления достойному» (с. 4). Напомню, что барочная риторика проникнута античными темами, персонажами, мифологическими сюжетами.

Далее остроумие самого Стефана характеризует его как хитроумного риторика: буквально в трех абзацах он красноречиво показывает все достоинства *новой* России и ее способности достичь желаемого «лучшего». Новое — сам царь Петр Алексеевич. Автор при этом в тексте не называется его имя, это — своего рода загадка. Он пользуется традиционными метафорами, которые находятся в арсенале барочной поэтики. Разделяя внутренне и внешнее, о чем далее будет писать Стефан в своей «Риторической руке», он определяет «внутреннее» имя Петра — через уподобление (риторический троп сравнения) Марсу, античному богу войны, имея в виду военные действия армии Петра. Уподобление возможно, т.к. Петром и его войском много завоевано градов, разрушено крепостей, покорено царств (заметим, что Ингерманландия к 1705 г. уже была завоевана и началось строительство Санкт-Петербурга). Обращаясь к неназываемому по имени царю Петру, Стефан пишет: «Марса новорожденна тебе восприятствовати имаши» (с. 5).

Задачу Петра Стефан определяет как устранение «заматорелой грубоности», для чего «воздвиженные мусам, жилища ученых, соборы юных ко учению горячесть» необходимо устраивать в России. И снова обращается к царю: «Усмотриши во истину, и Овиша (из его же мозга рождена Паллада) ужаснешися» (с. 5). В этом контексте дочь Зевса (Овиша) Афина Паллада — не только образ мудрости, но указание на ее покровительство городу, наукам и ремеслам, а также военным предприятиям. Последнее также позволяет соединить и образ Зевса с именем Петра, который, по Стефану, в своих деяниях, поддержанных Богом, превзойдет великого Зевса.

И наконец, — «общее место». Стефан использует известную барочную метафору царя как Орла (он называет его «московский Орел»), приводя известный сюжет, идущий еще от Аристотеля, об обновлении немигающего глазом орла в лучах солнца. Стефан опять повторяет главное, подчеркивая необходимость обновления России: необходимость движения «к солнцу премудрости не мизающия во друзи зеницы: и заматорелую в грубоности старость, в любезную преобрази юность» (с. 5-6).

Завершая панегирическую часть посвящения уже не «болярину» Мусину-Пушкину, но имея в виду Петра, Стефан желает «дабы к царскому образу весь круг сложился Российский. От дабы к перваго движателя движению обратилися звезды» (с. 6). Образ царя Петра как перводвигателя он соединяет с весенним обновлением России. Петр, продолжатель своего «тишайшего» отца. В свое время Семион Полоцкий в панегириках Алексею Михайловичу сравнивал того с солнцем. Петр — продолжатель, рас-

пространяющий в России «блистательные тишайшаго Российскаго солнца лучи». Он разбудил весну — «так сладостная весна просияла», и под Божьим покровительством — «благодетельственным небес смотрителством» — «цветы на земли нашою явишася» (с. 6). Заметим, что в конце трактата Поликарпов указал месяц завершения перевода — февраль. Весна и вправду была близко.

Как положено, в заключение посвящения следовало указывать автора-вертоградаря, прокладывавшего пути к дальнейшему содержанию трактата: «аз вертоградарь быти хочу, от внюду же и пространнейших, витийства ветров, особным во единой руце риторичестей, тебе велможный господине вручаю снопик» (с. 6-7). Как видим, Стефан возвращается к своему адресату вельможному господину Мусину-Пушкину, главе Печатного двора, вручая ему свою «Риторическую руку». Стефан не преминул по книжной традиции умалить себя в лучах царской славы и начальственной позиции Мусина-Пушкина, он символически поиграл словами («рука / душа»), но при этом, не изменяя себе, оставил последним в посвящении ключевое слово — «познавай»: «Приими имже лепотствует доброхотным смыслом, малый сей моего усердия дарец, и от всяя руки (души), юже тебе подаю прелюбезный мой, к тебе залог познавай» (с. 7).

В кратком «Предисловии» к трактату Стефан заинтересовывает читателя мнемоническим механизмом — наилучшим способом запоминать риторические правила и фигуры посредством пяти пальцев руки: «во единой руце риторической снопик». Риторика — «рука крепчайшая, пять перстов»: 1. Изобретение; 2. Расположение; 3. Краснословие; 4. Память; 5. Произношение» (с. 10). Это — традиционная учебная последовательность риторических частей. Их расшифровка у Стефана такова: «Быти аки пять перстов, от сих прочее пяти перстах зде по единому речется рука риторическая пятию частями или пятию персты укрепленная. В шуице ея богатство и слава» (с. 10) «Перст великой может силою. Указательны: указывает ведение и путь ко звездам. Средний: златом научает средству. Перстневый: перстнем обручает премудрость. Мизинец или ушесник ушеса отирает и отверзает ко слышанию» (с. 11-12). Далее трактат последовательно раскрывает каждую из частей, сопровождая все правила, силлогизмы, энтимемы, тропы, фигуры и т.д. и т.п. примерами.

Интересен фрагмент из последней части, завершающий трактат Стефана Яворского. В нем речь идет о тех свойствах *тела* человека, которые необходимы ему для того, чтобы действовать. Перечислим их и заметим, что эти качества для деятельного оратора, известные еще с аристотелевских времен, для барочной риторики получили новое значение. Они не только способствуют успеху красиво и правильно говорящего человека. Связывая словесность и телесность, барочная риторика придавала особое значение визуали-

зации человеческого тела как демонстрации возможностей человека достичь то, что вложено в него Создателем, соединив тело и слово²⁰. Итак:

«Елико ко действу сия хранити подобает:
Да будет глава прямо стояща, яко же положена есть природнее.
Лице да изменяется по различию слова.
Очеса тожде да глаголют еже язык.
Мышцы подобнее, овогда бы вжимались, овогда бы низпускалися.
Руце место да показывают, и оную вещь, о ней же слово. Яко небо горе,
землю низ, и залог да изъясляют. Яко рещи: прещения, прошения,
и прочая» (с. 104).

* * *

Риторическая культура продолжала активно осваиваться Россией на протяжении всего XVIII и XIX вв., идя рука об руку со становлением поэтики, дискуссиях о литературном русском языке (Ломоносов, Тредиаковский, Сумароков), осваивая философскую мысль Запада и примериваясь к созданию отечественной философии. Риторика оформилась в России как учебная дисциплина духовных образовательных учреждений и со временем дисциплиной филологических наук, которой и остается по настоящее время. Однако я полагаю, что природа этой практической науки как искусства, говоря сегодняшним языком, — междисциплинарна. Вспомним, не это ли имел в виду Аристотель, когда определял *что есть риторика* в первой главе своей «Риторики»: «Риторика — искусство, соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться общим достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки»²¹.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Аристотель Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторики. Собр. текстов, статьи, комм. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1978. 352 с.
- Симеон Полоцкий. Вечеря душевная. М.: Верхняя типография, 1683.
- Симеон Полоцкий. Обед душевный. М.: Верхняя типография, 1681.
- Стефан, митрополит Рязанский и Муромский [Яворский]. Риторическая рука. 1878. 104 с.

²⁰ См., например: Киселева М.С. Тексты русского барокко... С. 579–603.

²¹ Аристотель. Риторика 1354a 1–3.

Научная литература

- Аннушкин В.И.* Первая русская риторика XVII века. М.: Добросвет, ЧеРо, 1999. 362 с.
- Богданов К.А.* О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 352 с.
- Буланова Т.В.* К вопросу о датировке первой русской «риторики» // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма / Под. ред. Е.К. Ромодановской. Новосибирск, 1988. С. 36–57.
- Вомперский В. П.* Риторика в России XVIII–XIX вв. М.: Наука, 1988. 180 с.
- Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII в. М.: Наука, 1990.
- Киселева М.С.* Тексты русского барокко: «Книга любви знак в чистом брак» Кариона Истомина // Анатомия философии: как работает текст / Сост. и отв. ред. Ю.В.Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 579–603.
- Киселева М.С.* Интеллектуальный выбор России второй половины XVII – начала XVIII века: от древнерусской книжности к европейской учености. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 472 с.
- Киселева М.С.* Учение книжное: Текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индик, 2000. 256 с.
- Лахманн Р.* Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятие поэтического / Пер. с нем. Е. Аккерман и Ф. Полякова. СПб. Академический проект, 2001. 368 с.
- Мамонтова М.Г.* “Риторика” Софрония Лихуда: история текста, содержание, терминология, стиль. Дисс. на соиск. уч. ст. к. филол. н.. М., 2013 г.
- Мамонтова М.Г.* Учение о поздравительной Речи Софрония Лихуда // Русская речь. 2012. № 2. С. 73–79.
- Рамзанова Д.Н.* Новый греческий список “Риторика” Софрония Лихуда (предварительные замечания) // Монфоко. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. Т. 1. М., СПб., 2007. С. 200–205.
- Петканова-Тотева Т.* Риторическата проза през средновековието. Родове, особености, обща характеристика // Лит. мисъл. 1974. С. 65–67.
- Станчев К.* Стилистика и жанрове на старобългарската литература. София, 1985.
- Hippisley A., Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library. A Catalogue. Böhlau Verlag Köln Weimar Wien. Band 22. 2005. 226 p.
- Steinkühler H.* Die Theorie der Rede in Russland zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Die Makarij-Rhetorik im europäischen Kontext // Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für D.Tschizewskij / Hrsg. von Renate Lachmann. München, 1983. (Forum Slavicorum. Bd. 54).

В.В. КРАВЧЕНКО

АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ М.В. БЕЗОБРАЗОВОЙ

Первая русская женщина — профессиональный философ Мария Владимировна Безобразова (1857–1914) в своих историко-философских работах особое место уделяла творчеству Аристотеля.

В силу сложных исторических обстоятельств в России третьей четверти XIX в., когда женщинам еще был закрыт доступ в высшие учебные заведения, Мария Владимировна самостоятельно и весьма основательно изучала историю философии¹. Прекрасно зная европейские языки, русская мыслительница тщательно проработала труды известных западных историков философии — Ф. Ибервега, М. Гейнце, Х.А. Брандиса, Э. Целлера, Г. Тейхмюллера, М. Фрейденталя, В. Дильтея, Б.Г. Нибура, Р. Эйкена и других. Безобразова опиралась преимущественно на немецких историков философии, поскольку свое философское самообразование она начинала с классического немецкого идеализма и профессиональную философскую подготовку проходила в Германии и Швейцарии. По ее мнению, именно западные философы внесли основной вклад в изучение древнегреческих текстов. Однако Безобразова знала и работы русских историков философии, например, О. Новицкого.

В соответствии со своим пониманием структуры философского знания, в котором неотъемлемой частью была психология, а также рассматривая саму новейшую философию, как «метапсихологию», Безобразова также внимательно прочла «Историю психологии» Г. Зибекса. Изучив древнегреческий язык, Мария Владимировна обратилась к текстам сохранившихся древних философских источников. Главными из них были диалоги Платона и «Метафизика» Аристотеля.

Творческим результатом историко-философских изысканий Безобразовой стала книга «Краткий обзор существенных моментов истории философии» (М., 1894). В ней прослеживаются не только оригинальные взгляды и предпочтения, но и личное, уважительное и глубоко пережитое отношение русской философнии к наследию Аристотеля, в котором она явно при-

¹ См. подробнее: *Кравченко В.В.* Жизненный путь и творчество Марии Безобразовой. С. 5-50.

знала своего Учителя. Во Введении к книге, обосновывая собственный подход к философии и истории философии, Безобразова опирается на идеи Стагирита. Она утверждает:

«Философию в обширном смысле слова надо назвать наукою о духе; (...) и, понимая философию в таком смысле, в нее входят психология, этика и логика».

И далее, говоря о том, что в философии в широком смысле есть «зерно», она пишет:

«Зерно это является философиею в узком смысле слова, тою первую философию (прото философией) Аристотеля, которая разбирает самые общие признаки бытия, рассматривает бытие только как бытие. Зерно это называется иначе метафизикою, и характеристическая особенность первой философии или метафизики заключается в том, что она выходит из пределов опыта и не довольствуется тем, что дается извне. Это та область неразрешимых вопросов, которые касаются первых оснований бытия и мышления...»².

Аристотель для Безобразовой — подлинный и образцовый философ, давший «рабочее» определение философии, а главное — своей деятельностью олицетворявший философский образ жизни, своими идеями и трудами стимулировавший развитие современной ему и всей последующей западной философской мысли.

Учитывая тот факт, что подлинных произведений Аристотеля не сохранилось, в истории философии всегда будет актуальной проблема последователей и толкователей великого учителя. Безобразова упоминает об участии некоторых сочинений Аристотеля:

«Текст их подвергался стольким изменениям, что нет возможности решить, как именно его исказили и трудно прийти к каким-нибудь выводам относительно того, что в этих так называемых аристотелевских сочинениях принадлежит самому Аристотелю»³.

Но считая философов «избранниками поколений» (явно поддерживая концепцию Р.У. Эмерсона об «избранниках человечества»), Безобразова подчеркивает значение их подлинного наследия — творческих идей, которые призваны способствовать пробуждению новых мыслей у их последователей, и ни в коем случае не должны превращаться в догмы. Философы,

² Безобразова М.В. Краткий обзор существенных моментов истории философии. С. 2–3.

³ Там же. С. 8.

«гении мысли», по ее убеждению, — это «друзья мудрости; это люди мыслящие, но не знающие, стремящиеся к знанию, но им не обладающие»⁴.

Истинный философ и верный последователь Аристотеля должен быть самостоятельным и ищущим мыслителем, не примыкающим к примитивным толкователям, компиляторам и схоластам. «Прообразом философии всегда останется Прометей, — убеждена русская философия, — и он и Сизиф никогда не поймут друг друга»⁵.

Безобразова безусловно ценит авторитетное мнение Аристотеля, основанное на тщательном исследовании Стагиритом предшествующих и современных ему философских школ. По существу, для нее Аристотель — первый и образцовый историк философии. Безобразова опирается на его метод рассмотрения древних школ и воззрений отдельных мыслителей. Там, где есть первоисточники, давать им максимально объективное и полное описание. Там, где есть только чужие мнения, пытаться выявить наиболее своеобразное в воззрениях философа, в том числе, соотносясь со своими предпочтениями. Так, Безобразова всегда чутко улавливает проблемы метафизики, психологии и этики во всех рассматриваемых ею учениях.

Русская исследовательница придерживается традиционного рассмотрения истории древнегреческой философии: ранние досократики, классика (Сократ, Платон, Аристотель) и поздние эллинистические школы. В своем «кратком обзоре» древнегреческой мысли она стремится выявить самое главное, что лежит в основе всей европейской философской традиции. И выбор персоналий и основополагающих идей, как и оценка досократиков, зачастую согласуется с «Метафизикой» Аристотеля. Так, Безобразова, упоминая и учитывая фактические данные, опирается на мнение Аристотеля, рассматривая милетскую школу. Приводя слова Фалеса о том, что «плоская земля плавает на воде», она прямо ссылается на «Метафизику» Стагирита, а затем безоговорочно принимает его мнение о причинах формирования идеи Фалеса о воде как первоначале всего сущего. Безобразова пишет: «Вероятно, говорит Аристотель, что мысль эта явилась у него, потому, что всякая пища влажна, тепло происходит из влаги и ею питается...»⁶.

Исследуя воззрения пифагорейца Филолая, Безобразова опирается на работу немецкого историка философии начала XIX в. А.Бёка, подчеркивая, что собранные им отрывки сочинений древнего философа надежны, поскольку

«...они не противоречат тому,
что говорит о пифагорейцах Аристотель»⁷.

⁴ Там же. С. 3.

⁵ Там же. С. 4.

⁶ Там же. С. 13.

⁷ Там же. С. 18.

Но характеризуя пифагорейское учение о 10 началах (пределе и бес-предельности, чете и нечете и пр.), она ссылается не на Филолая и не на Бека, а на «Метафизику» Аристотеля. И основное положение Пифагора о числе она тоже раскрывает, опираясь на аристотелевские пояснения.

Однако Безобразова и спорит со Стагиритом, рассматривая, например, взгляды элеатов.

«Первого элеата, т.е. Ксенофана Аристотель называет грубым или неразвитым. С большим уважением отзываясь он о Пармениде и считает его проникательнее (<Метафизика> 1,5). А между тем, именно проникательность и обнаружил тот, кто понял, что боги не могут рождаться...»⁸.

Впрочем, в большинстве случаев Безобразова идет вслед за мыслью и мнением Аристотеля. Зенона она называет основателем диалектики, а Демокрита — «великим полигистором».

И все же, опираясь на почерпнутые у Аристотеля идеи о сущности философии и смысле истории философии, Безобразова пытается самостоятельно анализировать интересующие ее стороны учений выдающихся греческих мыслителей. Так, она пишет о Пармениде:

«Монизм соединяется у Парменида с дуализмом и в него разрешается... Парменид является провозвестником дуализма в психологии, если он еще и не отделяет души от тела».

Или об Эмпедокле:

«Интересно то, что Эмпедокл гораздо более психолог, чем все его предшественники, в том числе и Гераклит. У него даже есть теория ощущений и притом теория материалистическая, иначе механическая...»⁹.

Безобразова уточняет психологические черты в трудах греческих мыслителей, осознавая, что Аристотель, хоть и является, по существу, родоначальником психологии как раздела философии, все же не мог или не считал нужным улавливать специфически-психологические аспекты философских учений своих предшественников.

В книге «Краткий обзор существенных моментов истории философии» (М., 1894) творчеству Стагирита посвящена обширная глава. Для русской философии Аристотель являлся подлинным наследником Сократа, и, в отличие от Платона, был неразрывно связан с реальной действительностью, в чем состояло его несомненное преимущество.

⁸ Там же. С. 22.

⁹ Там же. С. 24 и 30.

Исходя из сократовско-платоновского убеждения, что познавать можно только то, что неизменно, следовательно, не чувственно, Аристотель настаивает на том, что можно познавать только понятия. Но, считала Безобразова, Стагирит идет дальше своих учителей:

«То, чем были понятия для Сократа, идеи для Платона, тем стали для Аристотеля причины»¹⁰.

Исходя из «причин» или «начал» Аристотеля, русская исследовательница специально анализировала древнегреческое понятие «материи». В соединении вещества и формы образуется «первая материя», неопределенная и неограниченная, составляющая лишь отвлеченное понятие. Только в движении, которое превращает возможность в действительность, раскрываются все потенции предмета и осуществляется его конечная цель: его энергия совпадает с совершенной формой. Поскольку жизнь для Стагирита представляет собой бесконечное преобразование первоначального вещества, или «первой материи», в более высокие формы, Аристотель выступает как «предшественник теории эволюции», по мысли Безобразовой. Идея развития пронизывает всю его философию. Он рассматривал движение и развитие форм от ступени к ступени, наконец, к высшему совершенству — «форме форм» (когда совпадает форма с веществом), или Богу, одновременно являющемуся последней причиной движения и конечной целью любого явления. Так Аристотель приходит к противоречию: мир произошел, но он вечен. Однако, считает Безобразова, древнегреческий мыслитель неразрывно связал чувственное с духовным и постиг единство мира, и в этом его главное достижение.

Несмотря на то, что для Аристотеля целое существует прежде его частей, он, в отличие от Платона, во главе своей системы поставил более отвлеченную идею — форму. Безобразова убеждена, что Аристотель сумел избежать крайностей абстрактного эмпиризма и абсолютного идеализма, и его учение чрезвычайно актуально. Она писала:

«Если бы высшее, что было для Аристотеля, осуществлялось для него в соединении формы с веществом, то была бы дорога реализма, в нашем смысле слова, т.е. мы имели бы перед собою эмпирика.

А к чему приводит один эмпиризм? Данные опыта получают смысл только, когда они обобщены, а обобщать можно лишь во имя чего-нибудь»¹¹.

¹⁰ Там же. С. 73.

¹¹ Там же. С. 76.

Безобразова доказывала, что в области этики именно Аристотель явился непосредственным продолжателем и подлинным наследником Сократа, у которого знание добра неразрывно связано с нравственным поступком. И именно Аристотель, по убеждению русской философии, и был подлинным создателем этики. Она подчеркивала:

«...Аристотель все же прав, когда отрицает, что у пифагорейцев существовала этическая теория. Такая задача была не под силу даже Сократу и Платону, и мог ее разрешить только сам Аристотель»¹².

Как известно, М. Безобразова одной из первых стала исследовать истоки философии в древней (средневековой) Руси, защитив в Бернском университете докторскую диссертацию на тему «Рукописные материалы к истории философии в России» (1891). Современными исследователями Безобразова по праву признается первооткрывательницей самобытной древнерусской философской мысли.

В древнерусских рукописях Безобразова обнаружила, что

«...знакомство с Аристотелем составляет один из интересных фактов нашего прошлого. В наших рукописных памятниках встречаются некоторые его сочинения, которые хотя и подвергались изменениям в такой степени, что трудно теперь решить, что именно принадлежит в них самому Аристотелю, но и в «Провлиматах» и в «Физиогномике» жив дух великого Стагирита»¹³.

Одну из своих научных статей Безобразова посвятила анализу списков рукописи с так называемой книги «Аристотелевы врата», наиболее популярной из русских отреченных книг (другое название — «Тайная тайных»). Это известное псевдо-аристотелевское сочинение, как доказала исследовательница, обращая внимание на историческую обстановку на Руси, в которой создавались многочисленные списки рукописи «Аристотелевы врата». Это было время распространения суеверий, различного вида гаданий (по звездам, по ладони и т.п.), а также повышенного интереса к «суеверным» или оккультным книгам, среди которых были: рафли, шестокрылы, воронограи, остромии, задеи и т.п.

Безобразова исследовала шесть списков рукописи из Румянцевского музея и Публичной библиотеки, созданных русскими переписчиками с книги «Аристотелевы врата», запрещенной на Стоглавом Соборе 1551 г. Безобразова отмечала, что это произведение было известно на Западе уже с

¹² Там же. С. 17.

¹³ Там же. С. 72.

XIII в. и широко ходило в разных списках; оно было переведено почти на все европейские языки и носило пять различных названий.

Действующими лицами в нем являются сам Аристотель и его великий ученик Александр Македонский. Содержание памятника составляют наставления Аристотеля Александру Великому о том, как ему следует относиться к народу, ближайшему своему окружению; о щедрости, храбрости, милосердии, о различии между добром и злом, а также о признаках различных душевных свойств, выявляющихся во внешности человека.

Основная мысль произведения состоит в том, что все явления духовной жизни обусловлены явлениями жизни материальной. Душевные свойства зависят от строения внешних органов тела, в особенности, от их цвета. Подробный анализ соответствия различных физических признаков определенным душевным свойствам и был, по преимуществу, в центре оккультного интереса в давние времена.

Также на душевные свойства влияют смешения четырех «соков» организма — горячего, холодного, сухого и сырого, что образует четыре темперамента и 9 характеров. В конечном счете, тепло и сухость или избыток крови и «холерического элемента» является положительными свойствами и дают здоровье и разумность души — добродетель. Холод и сырость или слишком большое количество мокроты и желчи дают отрицательные качества и вызывают слабость и порочность души.

По мнению Безобразовой, в этом псевдо-аристотелевском произведении сохраняется основная идея Аристотеля: явления духовной жизни находятся в зависимости от явлений жизни материальной. Она писала: «Значение “Тайная Тайных” заключается для нас в том, что это произведение может быть занесено в летописи русского материализма. Материализм выражается здесь ярко и образно, пусть то будет материализм бессознательный — он тем не менее возводится в принцип»¹⁴.

Русская исследовательница подчеркивает важное значение «бессознательного материализма», характерного, по ее убеждению, для многих древнерусских рукописей, как переписанных с иностранных источников, так и оригинальных. Например, в рукописи неизвестного автора, входящей в «Диалектику Иоанна Дамаскина» из коллекции Московского Публичного музея, Безобразова прослеживает явные следы аристотелизма в рассмотрении видимых и невидимых частей и качеств человека, а также в тушевании различий между возможными и действительными свойствами.

Конечно, современный взгляд на «Аристотелевы врата» (или «Тайная тайных»), как памятник отреченной литературы, отличается от исследования Безобразовой. В нем сегодня отмечают не столько пласт представле-

¹⁴ Безобразова М.В. Исследования, лекции, мелочи. С. 11.

ний древнегреческой философии, сколько явные пантеистические интересы русских переписчиков и интерпретаторов, отражающиеся в этом заимствованном тексте. Обязательный фрагмент еретических и отреченных сборников, произведение «Тайная тайных» для большинства своих читателей в средневековой Руси не было философским, а оставалось мистико-магическим. Ни о каком «материализме» в смысле противопоставления «идеализму» не могло быть и речи. Однако некоторые «проматериалистические» мотивы магических и мистико-религиозных воззрений здесь, без сомнения, просматривались.

Как доказывала Безобразова, и во вторичных философских трудах — извлечениях и переводах — прослеживается знакомство русских книжников с идеями Аристотеля: в «Провлиматах», «Физиогномике», «Диалектике Иоанна Дамаскина» и в извлечениях из трудов Раймунда Луллия.

В найденной ею неизвестной рукописи XVI в. она также предполагает отражение аристотелевских идей.

«Неизвестный автор, — писала Безобразова, — ступешивает различие между свойствами и проявлениями их или возможными и действительными свойствами, иначе аристотелевскими *potentia* и *actus*. Отзвуки ли то ученья Аристотеля?»¹⁵.

Известно, что Мария Безобразова попыталась создать собственное философско-этическое учение о «чистой нравственности», которое довольно фрагментарно изложила в ряде своих статей, в первую очередь, в работе «Что такое чистая нравственность».

Рассматривая разделение добродетелей на этические и дианоэтические, а также аристотелевское понимание свободы воли, она поддерживает философа, разграничивающего действия на свободные и намеренные, считающего, что намеренное свободно, но не всякое свободное — намеренно. Аристотель, по ее мнению, в противовес Сократу, видел реальность жизни, в которой можно знать, что такое добро, и не быть в состоянии его осуществить.

Основой своего главного понятия — «чистой нравственности» Безобразова считала идею справедливости. Она включала в нее идею или чувство правдивости (искренности) и чувство благородства или великодушия (конкретно — мужество и щедрость). Также в чистую нравственность входят человеколюбие и любовь к отечеству. Русская мыслительница фактически развивала представления древнегреческих мыслителей о справедливости как высшей добродетели.

Заметим, что Безобразова в своих теоретических работах по «чистой нравственности» ни разу не ссылается на Аристотеля. Только однажды, в

¹⁵ Безобразова М.В. Психология XVI в. С. 4.

статье «Что такое зло» она упоминает Стагирита. Выскажем предположение, что это связано с коренным расхождением взглядов Безобразовой с Аристотелем в самом исходном определении этики. Как известно, Стагирит полагал, что

«...этическое... — составная часть политики. В самом деле, совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно — человеком достойным. Быть достойным человеком — значит обладать добродетелями»¹⁶.

Для Безобразовой этика — органичная часть философии и психологии. Еще в первой опубликованной статье «Об этике Плотина» она высказала главную мысль своего будущего учения о «чистой нравственности»:

«...созерцание представляется не только блаженством, но и высшею заслугой, которая доступна людям. Итак, гражданские добродетели не могут не подчиняться умозрительным, и жизнь личная имеет, следовательно, перевес над общественной»¹⁷.

Итак, основная идея справедливости была ею усвоена именно в древнегреческом, хоть и не прямо в аристотелевском духе. По существу, в концепции Безобразовой справедливость есть прямое развитие аристотелевской «доблести» (аретэ), как личного качества отдельного человека, а не политико-государственного аристотелевского учения о справедливости.

Как известно, Аристотель различает общую и частную справедливость. Общая отражает моральный смысл всего общественного устройства, может рассматриваться в качестве социальной ценности, выполняющей ориентирующую функцию. Именно общая справедливость в системе аристотелевской этики относится к философии, как один из ценностных идеалов. Частная или специальная справедливость, как «нравственно санкционированную соразмерность» в распределении благ и зол, связана с системой конкретных социальных норм. Частная справедливость Аристотеля прямо относится к теории права, экономике, социологии, в их современном понимании. Это область взаимного обмена и воздаяния за проявление людьми тех или иных свойств в обществе. У Аристотеля частная справедливость оказывается синонимом «правосудности», она является «государственным благом» и «служит общественной пользе». Согласно Стагириту, справедливость следует отличать от добродетели или даже от морали, как таковой. В «Никомаховой Этике» он отмечал:

¹⁶ Аристотель. Большая этика 1181a24. С. 296.

¹⁷ Безобразова М.В. Философские этюды. С. 15.

«...правосудность [= справедливость]... есть полная добродетель, [взятая] однако не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]. Поэтому правосудность часто кажется величайшей из добродетелей и ей дивятся больше, чем “свету вечерней и утренней звезды”»¹⁸.

Безобразова не считает возможным практическую нравственность резко отделять от высшей идеи справедливости. Иначе говоря, философско-идеалистическую, непреложную справедливость (аристотелевскую общую) русская мыслительница не отрывает от социально-практической (аристотелевской частной справедливости).

Подчеркивая, что справедливость — добродетель не христианская, Безобразова пыталась соединить древнегреческую и христианскую этики, поскольку считала христианство высшим духовным достижением человечества.

Русская мыслительница сравнивает аристотелевский подход к справедливости с подлинно христианскими добродетелями — милосердием и миротворчеством. Милосердие включает жалость или сострадание, что проявляется в материальной или нравственной помощи ближним. Миротворчество — нечасто появляющаяся возможность выступить арбитром в столкновениях конфликтующих сторон. Но в Евангелии и милостивым и миротворцам обещана награда на том свете, о справедливости же, как таковой, ничего не говорится. Справедливый никогда не в состоянии разрешить своей задачи, считает Безобразова, потому что, стремясь к своей цели, он подвергается большим преследованиям как со стороны тех, кого он уличает в несправедливости, так и со стороны тех, кто от этой несправедливости страдает. Борясь с сильными, справедливый человек восстанавливает их против себя, но также — и тех слабых, которых он защищает, а следовательно, обретает врагов и среди слабых, смирившихся со своей участью. Это происходит потому, что в основе справедливости лежит идея, а не чувство, на котором основано, скажем, милосердие. Уступать чувству жалости гораздо легче, чем отстаивать и осуществлять идею справедливости, что требует решительного поступка. С точки зрения Безобразовой,

«...иногда справедливость заключается в том, чтобы жертвовать человеком ради идеи, иногда идеей ради человека. Идея справедливости есть идея чего-то неизбежного или ненарушимого. Когда попирается то, что я считаю неизбежным или ненарушимым, то я не могу иначе как стараться всеми силами его восстановить. Это восстановление идет обыкновенно в разрез с интересами какого-нибудь человека или многих людей»¹⁹.

¹⁸ *Аристотель*. Никомахова этика 1129в 25. С. 25-30.

¹⁹ *Безобразова*. Исследования. С. 67.

Поэтому справедливость «тяжела и неприятна», поскольку она «не дает, а отнимает», а также неизбежно связана с трудной борьбой, потому что нарушает уже установившееся положение вещей.

Таким образом, если у Аристотеля справедливое — это всегда «законное», социально и государственно поддержанное, то для Безобразовой справедливое — всегда личное и освященное высшим философским идеалом, безотносительно временных законов и установлений. Для нее очевидно, что индивидуальная борьба за справедливость может быть связана с нарушением установленных законов, потому что никогда нельзя предугадать всех конкретных обстоятельств воплощения самой идеи справедливости в реальной жизни. Она стоит выше закона, который, в свою очередь, лишь обобщает известные обстоятельства восстановления справедливости и направлен на ее достижение в будущем. Но поскольку справедливость нарушается на каждом шагу, то борьба за нее бесконечна.

В основе чистой нравственности Безобразовой лежит инстинктивное стремление к радостям и страданиям, а не к безмятежности и покою. Она отрицает какой бы то ни было утилитаризм, и а эпоху технического прогресса обращает внимание на прогресс нравственный, который для нее очевиден. Оптимизм Безобразовой основан на том, что взгляд на историю развития общества позволяет говорить о нравственном совершенствовании людей в целом.

В нравственности, чтобы она было безусловной, должно существовать такое мерило, которое само по себе устойчиво и безусловно. Таким мерилom является совесть, как основа нравственности и правосудия.

Развитие нравственных понятий и представлений о совести Безобразова считает «самым ценным плодом цивилизации». В этом можно усматривать развитие идей Аристотеля: как в области познания он разрабатывал категории, так в области нравственности, наряду с этическими и дианоэтическими добродетелями, Безобразова считала нужным развивать основные нравственные категории. Совесть, по ее мнению, является центром «чистой нравственности»; наряду с совестью, как уже упоминалось выше, в чистую нравственность включались: правдивость (искренность), благородство или великодушие, мужество, щедрость и патриотизм.

Трудность «чистой нравственности» заключается в том, что она доступна только внутренне свободному и мужественному человеку, который, несмотря на осознание силы зла, способен беззаветно верить в добро и бороться за него, не рассчитывая ни на какие награды и почести.

По сравнению с язычеством времен Аристотеля, христианство явилось высшей религией, потому что оно призывало любить ближнего, как самого себя. Но и оно ограничено в нравственном плане, основывая веру в добро на утверждении обязательного воздаяния на том свете. Иначе гово-

ря, христианская нравственность подчиняет добро пользе и не может быть поистине «чистой», по мнению Безобразовой. И сам расчет на «вечную жизнь» или «переселение душ» представлялся ей «смешным и грустным»; она не верила в вечность, поскольку не мыслила души без тела, а саму «душу» относилась скорее в область сознания. В статье «Что такое чистая нравственность» она писала:

«Ведь я дорожу только своей личной жизнью, тем личным сознанием, что я такая-то, и мне присуще то и другое. Когда же у меня нет такого сознания, все остальное для меня безразлично»²⁰.

Центром «чистой нравственности» является вера в добро. Но оно всегда «слабо и разрозненно», а зло сильно и привлекательно, поэтому борьба за добро и должна быть тяжелой, но освященной беззаветной верой в добро. Русская мыслительница признавала целостность человека, нерасчлененность тела и духа, и в русле собственного идеализма изначально полагала наличие в каждом человеке исконной тяги к добру, позитивной деятельности и справедливому общественному идеалу, безотносительно тех ограничений, которые им самим или другими на него налагаются.

«Чистая нравственность» — это самый прямой путь человека к самому себе и наиболее человеческая форма постижения других людей, а также окружающего мира в целом. С этой точки зрения становятся по-особому вытнаты ее слова:

«Надо стремиться к добру и истине ради них самих; надо делать добро, потому что оно добро, и из любви к истине любить истину. Жизнь человека имеет цену лишь поскольку он жертвует целями себялюбивыми целям идеальным. Он должен ради идеала подавить личные побуждения»²¹.

Развивая мысль Аристотеля о социальной сущности человека, Безобразова рассматривала реальное воплощение им нравственного идеала и выполнение внутреннего долга. Это возможно только через преодоление собственного эгоизма, как проявления «материальных побуждений», продиктованных соображениями внешней полезности. В конечном счете, все высшие нравственные ценности сфокусированы в любви к людям, и эта любовь не имеет ничего общего с неукоснительным выполнением общественных предписаний, а исходит из незыблемости и единства высших духовных идеалов человечества.

²⁰ Безобразова. Исследования. С. 61.

²¹ Безобразова. Исследования. С. 55.

И все же, пытаясь преодолеть «государственно-юридический» характер частной справедливости Аристотеля и вернуть ей высший философский смысл, Безобразова принимает идею Стагирита о воздающей и распределительной справедливости, правда, в смысле непреложного воздаяния или распределения не материальных, а духовных благ. Так, в своей статье «Что такое зло» она рассуждала о глубочайшей несправедливости толстовского призыва к «непротивлению злу». Безобразова в этом смысле не приемлет христианского милосердия, а требует именно аристотелевского нравственного воздаяния в отношении злого человека. Она приводит конкретный случай, когда в общине «толстовцев» мальчик грубо отнял рубашку у взрослого человека, будучи уверенным в своей безнаказанности со стороны того, кто исповедует пассивность в отношении зла. Для Безобразовой очевидно, что «непротивление злу» уничтожает сам принцип социального единства, а в данном конкретном случае — в корне разрушает воспитание нравственного чувства у хитрого ребенка, превратившего несправедливость в источник своего обогащения.

Для Аристотеля частная справедливость является основой нормального социального взаимодействия:

«В самом деле, либо стремятся [делать] зло в ответ на зло, а [вести себя] иначе кажется рабством, либо — добром [за добро], а иначе не бывает передачи (*metadosis*), между тем как вместе держатся благодаря передаче, недаром храмы богинь Благодарения ставят на видном месте: чтобы воздаяние (*antapodosis*) осуществлялось; это ведь и присуще благодарности — ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему»²².

Безобразова в своих этических статьях прямо не ссылается на Аристотеля, но само требование справедливости выявляет ее философскую выучку. Вслед за Аристотелем она подчеркивает особость человека в природе (у Стагирита — «политического животного»):

«Мы любим жизнь за то, что одни отдаем себе отчет в том, что мы такое, а не довольствуемся тем, что живем общей с природой жизнью, т.е. жизнью почти всегда бессознательной. В силу нашего человечества, мы не только подчиняемся стихийному элементу, но вступаем в ним в такую борьбу, какой не знает вся остальная природа — в этом и заключается наша особенность, сила нашего человечества»²³.

²² Аристотель. Никомахова этика 1132в 30 – 1133а 5. С. 155.

²³ Безобразова М.В. Что так зло. С. 57.

Конечно, нельзя возвращаться к закону талиона, но нельзя останавливаться только на одной заповеди Христа. Нельзя забывать, что Он выгнал силой торгующих из храма, не допустил поругания высшей справедливости.

«...Христос взял веревку, когда зло оказалось в храме. Именно храмом является наша общественная жизнь... злом в храме я и считаю проповедь, что злу не надо противиться. Надо не обезоруживать в борьбе со злом, а помочь [добру]»²⁴.

Безобразова оставляет открытым вопрос о том, какие реальные меры воздаяния нужно было бы применить к мальчику, использующему чужую веру как бессилие и извлекающему выгоду из непротивления злу. Вряд ли она стояла на позиции социального наказания, но явно тяготела к пропорциональности взаимоотношений по Аристотелю, который писал:

«В вещах справедливых по отношению к другому <свободному. — В. К.> человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя. /.../ если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше, с соблюдением пропорциональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал»²⁵.

Жизненным ответом Безобразовой на несправедливости русского общества было создание ею Этического кружка, который со временем был преобразован в Этическое общество, просуществовавшее под ее руководством более 10 лет. Деятельное воспитание нравственности, борьба со злом через просвещение — вот реальная позиция христианки, глубоко воспринявшей аристотелевское учение о справедливости.

И еще один биографический штрих, выявляющий стремление Безобразовой к восстановлению духовной справедливости. Она первой выдвинула идею о необходимости создания при Петербургском университете Философского общества. Ее горячо поддержал Вл. С. Соловьев, однако в дальнейшем имя Безобразовой никогда не упоминалось в связи с учреждением и деятельностью первого в России объединения философов. В статье Э. Радлова о Философском обществе в Энциклопедическом словаре имя М. Безобразовой нужно читать между строк, «среди лиц, интересующихся философией», которым «явилась мысль о желательности более постоянной и прочной связи философских работ и интересов в России, в форме особого общества»²⁶.

²⁴ Там же. С. 59–60.

²⁵ *Аристотель*. Большая этика 1193в 15 и 1194а35 – 1194в. С. 324 и 326.

²⁶ *Радлов Э.* Философское общество. С. 853.

В одном из писем к В.В. Розанову М. Безобразова возмущается тем, что у нее «вырывают эти капли». Она вызывает к справедливости:

«Почему Вы сказали сегодня в «Новом времени», что профессора петербургского университета образовали Философское общество? Без меня и В.С. Соловьева... эта затея никогда бы не осуществилась. Но профессор, именно Введенский, *тотчас* присвоил себе эту мысль и в отчете эта ложь была бы обнаружена, <но> этого не допустил Радлов»²⁷.

За формальными претензиями и борьбой самолюбий скрывалось одно немаловажное обстоятельство: по уставу общества оно имело право на определенную издательскую деятельность. И действительно, многие доклады, зачитанные на заседаниях, затем печатались в «Вопросах философии и психологии», «Вопросах философии» или даже отдельными брошюрами. Отстраняя М. Безобразову от деятельности общества, ее фактически лишали возможности печататься в профессиональных журналах.

Вне всякого сомнения, дело было не только в том, что речь шла о женщине, первой в России получившей западный диплом доктора философии, а в направленности ее творчества, интересе к истории отечественной философии и отстаивании собственных взглядов. Ни то, ни другое тогда не было нужно. В своей последней книге М. Безобразова писала о том, что ей никогда не хотелось излагать свои мысли из-за тягостного сознания,

«...что никому такого изложения не нужно в России. Если б даже удалось издать такую систему, она зачахнет среди общего равнодушия. Русской философии ведь нет, и одно это утверждение характеризует желание, чтоб ее не было. Так объявил В.С. Соловьев, и за ним повторяют те, которые производят философов в нефилософов и переводят то ненужное иностранное, которое неминуемо становится на место самобытного. Предложите Философскому обществу в Петербурге или Психологическому в Москве издать русскую систему? То ведь не Декарт и не Лейбниц, скажут вам...»²⁸.

Мария Владимировна еще пыталась бороться. Она задумала организовать общество, которое объединило бы образованных русских женщин, интересующихся проблемами нравственного воспитания, пишущих и выступающих по жгучим проблемам женского движения. 25 мая 1895 г. было

²⁷ Письмо М.В. Безобразовой к В.В. Розанову, 20 декабря (б.г.) // ОР РГБ, фонд 249 (В.В.Розанов), картон М 3823, ед.хр. 2.

²⁸ Безобразова. Исследования. С. 192.

создано Русское женское Взаимно-Благотворительное общество, основная идея которого состояла в том, чтобы «...поднять русскую женщину и даже ...повлиять на всю русскую жизнь»²⁹.

Борьба, на первый взгляд, за частную справедливость, по существу велась за философский идеал общей справедливости. Отстаивание своего социального профессионального статуса у русской философии было тесно связано с борьбой за социальные и политические женские права, за восстановление гендерной справедливости в России³⁰.

Как вспоминала А.Н. Пешкова-Толиверова, в новое общество устремились сотни женщин разных возрастов и сословий.

«Надо ли говорить, — замечала она, — о том подъеме женщин, давно стремившихся соединиться в прочный союз для достижения общечеловеческих прав, равного права на труд, равных юридических прав и одинакового образования с мужчинами»³¹.

Безобразова принимала непосредственное участие в организации Вяземской общественной библиотеки, народного училища Дмитровского уезда Московской губернии. Она также участвовала в созданных А.Н. Пешковой-Толиверовой обществах — «Женское Дело» и «На помощь матерям», а также в работе общества «Воспитание и обучение» Н.А. Альмединген.

Нужно сказать, что справедливость в вопросе о признании заслуг Безобразовой в организации Философского общества восторжествовала. 28 декабря 1910 г. исполнилось 30-летие педагогической, научно-литературной и общественной деятельности М.В. Безобразовой. И среди множества поздравлений друзей, соратников и сотрудников, особое внимание привлекла телеграмма от Совета Философского общества Санкт-Петербургского университета. В ней от имени его председателя А.И. Введенского и товарища председателя Э.Л. Радлова говорилось:

«В день Вашего юбилея (Совет) с благодарностью вспоминает о Вашей инициативе в деле учреждения Общества и о том интересе, который постоянно с юных лет Вы проявляли к философским занятиям. В Вашем лице Совет радостно приветствует первую русскую женщину, избравшую служение философии целью всей своей жизни»³².

²⁹ Безобразова М.В. О Русском женском Взаимно-Благотворительном обществе. С. 7–8.

³⁰ Подробнее об этом см.: Кравченко В.В. Творчество М.В.Безобразовой: из предыстории гендерных исследований в России. С. 32–40.

³¹ Пешкова-Толиверова А.Н. Памяти М.В. Безобразовой. С. 635.

³² Там же. С. 639.

Здесь можно вспомнить положение Аристотеля о воздающей частной справедливости, когда воплощение принципа взаимного воздаяния у свободных людей является спасительным для государства и общества.

В 2017 год мы отмечаем 160-летний юбилей Марии Владимировны Безобразовой. И этот факт, наша благодарная память о ее достижениях и заслугах в русской философии и общественно-благотворительной работе, после многих лет забвения, является еще одним примером восстановления и торжества духовной справедливости в нашей отечественной культуре.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель.* Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
- Безобразова М.В.* Исследования, лекции, мелочи. Санкт-Петербург: тип. Родник, 1914. 194 с.
- Безобразова М.В.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. Москва: тип. А.И. Снегиревой, 1894. 234 с.
- Безобразова М.В.* О Русском женском Взаимно-Благотворительном обществе. Санкт-Петербург: тип. В. Безобразова и К°, 1898. 11 с.
- Безобразова М.В.* Публичные лекции. Москва: Первая женская типография Е. Гербек, 1901. 119 с.
- Безобразова М.В.* Розовое и черное из моей жизни / Сост., предисл., послесл., научн. ред. текстов и комм. Кравченко В.В. М.: Аграф, 2009. 480 с.
- Безобразова М.В.* Философские этюды. Москва.: Тип. Д.И. Иноземцева, 1892. 119 с.
- Кравченко В.В.* Творчество М.В.Безобразовой: из предыстории гендерных исследований в России // История философии. 2016. Т. 21 (1). С. 32–40.
- Пешкова-Толиверова А.Н.* Памяти М.В. Безобразовой (Не замеченная смерть заметного человека) // Русская старина. 1915, март. № 3. С. 630–641.
- Радлов Э.* Философское общество // Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 35а. Санкт-Петербург, 1902. С. 853.

Д.И. ФАЙЗИХОДЖАЕВА

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕОРИИ СИЛЛОГИЗМА АРИСТОТЕЛЯ В КЛАССИФИКАЦИИ ВЫВОДОВ М.И. КАРИНСКОГО

ПРЕДИСЛОВИЕ

Аристотель, выдающийся мыслитель древности, общепризнанно считается «отцом логики». Его логическое учение, особенно теория дедуктивного вывода до сих пор является общезначимой научной теорией. Несмотря на это, данное учение стало источником многочисленных споров, способствовало выдвижению различных теорий по этой проблеме. Одной из них является теория вывода М.И. Каринского.

Видный русский логик Михаил Иванович Каринский (1840–1817) преподавал в Петербургской духовной академии, в 1880 году защитил диссертацию «Классификация выводов». Логико-гносеологические воззрения мыслителя формировались под влиянием древнегреческой философии и духовно-академического образования. Знакомство с учениями представителей современной ему немецкой критической философией усилила интерес мыслителя к логике, способствовала критическому осмыслению существующих учений о познании. Действительно, как отмечает В.А.Бажанов: «Русская мысль интенсивно развивалась и по направлениям логико-гносеологического анализа. И в этом плане она была плотно вписана в контекст развития всей европейской философии»¹.

Во Введении к «Классификации выводов» М.И. Каринский пишет:

«...логика с самого начала своего существования всегда ставила своей существенной задачей обозреть разнообразные формы выводов, которыми пользуется человек в науке и в жизни. Успела ли она разрешить эту задачу? Дает ли она полную и правильную классификацию выводов?»².

¹ *Бажанов В.А.* Логико-гносеологические исследования в России первой половины XX века (вступительная статья).

² *Каринский М.И.* Классификация выводов.

По мнению Каринского, логика не дала полную классификацию выводов. Поэтому возникли разногласия, споры среди логиков и началось противопоставление индукции и дедукции. Одни из них принимают аристотелевскую классификацию и считают силлогизм за вывод. Другие отрицают значение силлогизма как вывода. Анализируя обе точки зрения, М.И. Каринский предлагает свою классификацию вывода, которая по его мнению, снимает различия между силлогизмом и индукцией и в тоже время включает в себя и другие формы вывода, которые не входят в обе системы.

Как отмечает А.В. Шевцов: «В соответствии с общим строем логической мысли России конца XIX – начала XX вв. Каринский понимал логику как методологию познания, полагая, что она должна заниматься анализом «реального» мышления, а не изучением последствий нормативного характера логических законов»³. Работа М.И. Каринского «Классификация выводов» отличается от работ логиков, его современников, глубиной мысли и оригинальными обобщениями и заслуживает отдельного научного исследования.

Целью же нашего исследования — выяснить отношения М.И. Каринского к теории силлогизма Аристотеля и проанализировать место силлогистических выводов в его классификации.

М.И. КАРИНСКИЙ О ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИИ СИЛЛОГИЗМА И ИНДУКЦИИ

Теория силлогизма является ядром логики Аристотеля, ее опорной точкой. Он ценил силлогистические выводы выше, чем индуктивные. С формированием индуктивной теории Бэкона–Милля началось противопоставление индукции и дедукции. М.И.Каринский в своем труде «Классификация выводов» разделяет все системы логики на две большие группы, взяв за основу их отношение к учению о силлогизме и обосновывает неправомочность противопоставления силлогизма и индукции. Он выдвигает тезис о том, что *основывать классификацию выводов на противоположности между индукцией и силлогизмом совершенно невозможно*. Для подтверждения своего тезиса он приводит следующие аргументы.

Первый аргумент. М.И. Каринский утверждает, что последовательное деление выводов на дедукцию и индукцию невозможно. Такое деление правомерно только по отношению к I фигуре категорического силлогизма и по сравнению ее с полной и неполной индукцией. Каринский пишет:

³ Шевцов А.В. Философские воззрения М.И. Каринского. 2014. С.20.

«До тех пор, пока сравнение не переходит этих границ, противоположность их бесспорно, но далее этих границ противоположность не идет»⁴.

Действительно, в отличие от I фигуры, в III фигуре силлогизма вывод не получается от общего к частному. Сама структура этой фигуры, т.е. расположение среднего термина не позволяет делать выводы от общего к частному. Рассмотрим следующие модусы III фигуры:

Модус *Darapti*

A. Все киты суть млекопитающие.

A. *Все киты живут в воде.*

I. Некоторые живущие в воде животные суть млекопитающие.

Модус *Disamis*

I. Некоторые античные мыслители занимались спортом.

A. *Все античные мыслители были натурфилософами.*

I. Некоторые натурфилософы занимались спортом

В этих примерах субъект выводного суждения никак не относится к субъекту посылок как частное к общему, как особь к классу. Таким образом, назвать все силлогистические выводы заключениями от общего к частному, принимая высказанное ограничение, уже нельзя.

Второй аргумент. Если рассмотреть полную индукцию, здесь также очевидно несоответствие принципу индукции: объем субъекта заключения равен субъекту посылок. Например:

Земля вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Марс вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Юпитер вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Сатурн вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Плутон вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Венера вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Уран вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Нептун вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Меркурий вращается вокруг Солнца по эллиптической орбите.

Земля, Марс, Юпитер, Сатурн, Плутон, Венера, Уран, Нептун, Меркурий — планеты Солнечной системы.

Все планеты Солнечной системы вращаются вокруг Солнца по эллиптической орбите.

⁴ Каринский М.И. Классификация выводов. С.6.

Из этих примеров видно, что в III фигуре силлогизма и в полной индукции мыслительный процесс направляется от предметов или видов определенного класса к самому классу, значит между силлогизмом и индукцией нет противоположностей.

Третий аргумент. Эту же мысль, Каринский доказывает анализируя один из методов индуктивного доказательства причинной связи явлений — объединенный метод сходства и различия (метод установления причинной связи между двумя явлениями на основании одновременности изменений, в них происходящих) и показывает, что в процессе такого доказательства индукция подходит под известные силлогистические формулы.

ВСД ----- А
 СД ----- не А
 В или СД
 Следовательно, А или не А.

Ход мыслей в этом примере совпадает с разделительным силлогизмом.

Этот же тезис он доказывает, анализируя положение среднего термина в силлогизме и индукции. Так как одним из доводов сторонников противопоставления силлогизма и индукции является высказывания Аристотеля о разнице расположения среднего термина в них.

«Наведение некоторым образом противолежит силлогизму, — пишет Аристотель, — ибо последний через средний термин доказывает, что [большой] крайний термин присущ третьему; наведение же доказывает через третий термин, что [большой] крайний термин присущ среднему»⁵.

По этому поводу М.И.Каринский отмечает, что в силлогизме основные термины различаются по своему месту в посылках:

«Средний термин занимает не одинаковое место в посылках: он может играть роль подлежащего в той из них, которая содержит сказуемое выводного суждения, и роль сказуемого в той в которой содержится подлежащее этого суждения, но может и наоборот играть роль подлежащего в посылке, в которой дано подлежащее суждения»⁶.

Если мы линейно расставим все три термина то получится следующая картина: PMS, MPS, PSM. В таком рассмотрении расположение терминов

⁵ Аристотель. Первая Аналитика. С. 248.

⁶ Каринский М.И. Классификация выводов. С.17.

не всегда соответствует данному определению Аристотеля. В «Первой Аналитике» мы встречаем объемное (включение подкласса в класс) и содержательное (принадлежность признака предмету или принадлежность субъекту предиката) толкование посылок. Поэтому противопоставление силлогизма и индукции на этом основании является неубедительным. Таким образом, Каринский отвергает противопоставление индукции к дедукции и предлагает свою классификацию выводов.

ПОНЯТИЕ ВЫВОДА У АРИСТОТЕЛЯ И М.И. КАРИНСКОГО

В логике вывод определяют как такую операцию мысли, в которой человек убеждается в истинности известного суждения при посредстве других суждений. Это определение базируется на известном высказывании Аристотеля:

«...силлогизм есть речь, в которой из некоторых положений, благодаря тому, что положенное существует, вытекает с необходимостью нечто иное, чем то, что было положено»⁷.

Под термином «силлогизм» Аристотель понимает понятие вывода. Такой точки зрения придерживается и В.А. Бочаров⁸.

По определению Аристотеля можно сказать, что процесс вывода опирается на известные положения, т.е. на посылки, которые могут быть истинными или правдоподобными, которые логически связаны между собой (так как положенное существует) и из них вытекает нечто новое (истинное), не похожее на известные положения, с необходимостью.

«Всякая же посылка есть посылка или о том, что присуще, или о том что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще; и из них в соответствии с каждым способом сказывания (prosresis) одни утвердительные, другие отрицательные; и далее, из утвердительных и отрицательных одни — общие, другие — частные, третьи — неопределенные»⁹.

Аристотель в качестве посылок в основном принимает простые категорические суждения: общеутвердительные, общеотрицательные, частноутвердительные, частноотрицательные и неопределенно утвердительные и неопределенно отрицательные. Он не рассматривает единичные суждения в качестве посылок.

⁷ Аристотель. Первая Аналитика. С. 120.

⁸ См. Бочаров В.А. Аристотель и традиционная логика. С. 46.

⁹ Аристотель. Первая Аналитика. С. 120.

Посылки распадаются на термины т.е. на то, что сказывается, и на то, о чем оно сказывается, с присоединением глагола «быть или не быть». Силлогистические выводы имеют определенную структуру. Истинность выводов во многом зависит от правильного употребления терминов, а также от их расположения. По этому поводу Аристотель отмечает:

«Итак, если три термина так относятся между собой, что последний термин целиком содержится в среднем, а средний целиком содержится в первом или вовсе не содержится в нем, то для этих крайних терминов необходимо имеется совершенный силлогизм. Средним термином я называю тот, который сам содержится в одном, в то время как в нем самом содержится другой, и который по положению оказывается средним. Крайними же я называю и тот, который содержится в другом, и тот, в котором содержится другой¹⁰».

Для Аристотеля, выводы по I фигуре являются истинными и истинность их очевидна, выводы остальных фигур требуют дополнительного доказательства их истинности, путем сведения их к I фигуре. Поэтому он называет I фигуру совершенной, а остальные несовершенными.

У Аристотеля различение фигур не осуществляется на основе расположения среднего термина. Если это было бы так, то в его системе было бы место и для четвертой фигуры. Однако у Аристотеля был иной принцип различения фигур. По утверждению авторов «Введение в логику и научный метод» (An introduction to logic and scientific method): «Этот принцип заключался в *ширине*, или протяженности, среднего термина по сравнению с другими двумя терминами. Согласно данному подходу, существует лишь три фигуры: средний термин может быть шире одного и уже другого термина, шире обоих терминов или уже каждого из них¹¹».

Понятие вывода Каринского отличается от аристотелевского. Каринский считает, что:

«Вывод — это перенесение одного из основных элементов установленного уже в нашем знании суждения на соответствующее место в другом суждении, на основании некоторого отношения между остальными элементами обоих суждений¹²».

Основные элементы суждения — субъект и предикат. По определению Каринского, субъект это понятие которое указывает на предмет, который познается в суждении, предикат — это понятия заключающие указа-

¹⁰ Там же. С. 123.

¹¹ Cohen M.R., Nagel E. An introduction to logic and scientific method. P. 82.

¹² Каринский М.И. Классификация выводов. С.55.

ния на то, что наше познание считает истинным о субъекте¹³. В суждении выражается мысль: 1) о действительном существовании предмета (во времени и пространстве); 2) о предмете как он есть сам в себе (состав, свойства, состояния); 3) об отношении данного предмета к другим предметам (отношение по пространству, по времени, по зависимости, отношение реального или логического тождества или разницы). В классификации выводов Каринского разделение тождество на реальное и логическое имеет существенное значение. Реальным тождеством он называет тождество, которое устанавливается только для одного предмета (тождество предмета с самим собой). Логическим тождеством он называет тождество, где устанавливается сходство между двумя отдельными друг от друга предметами¹⁴. Анализ структуры его классификации выводов показывает, что выводы от отдельных предметов к отдельным предметам основывается на реальное и логическое тождества.

Из вышесказанного вытекает, что основой классификации выводов Каринского является отношение между элементами суждения. Поэтому, обзор этих отношений по убеждению Каринского, «неизбежно сделается обзором всех возможных видов умозаключающей деятельности, и классификация выводов, основанная на разнообразии этих отношений, бесспорно будет не внешней классификацией их: она будет указывать на действительные видоразличия самой умозаключающей деятельности»¹⁵.

АНАЛИЗ М.И. КАРИНСКИМ ТЕОРИИ СИЛЛОГИЗМА И ИНДУКЦИИ

Известно, что основанием разделения категорических силлогизмов является месторасположение среднего термина в посылках. В «Первой Аналитике» Аристотеля речь идет только о трех фигурах силлогизма. Все три фигуры силлогизма включены в классификацию выводов Каринского. Он считает I фигуру «единственной законной формулой», «родовой формулой» и не рассматривает IV фигуру, так как считает ее неестественной формой силлогизма. Он подвергает сомнению принцип разделения силлогизмов по месторасположению среднего термина и на примере IV фигуры обосновывает несостоятельность такого разделения и укрепляет свои доводы ссылаясь на И.Канта, Гегеля, Лотце и других¹⁶.

¹³ См. *Каринский М.И.* Отрывок из литографированного издания «Логика». С.183.

¹⁴ Там же. С.188.

¹⁵ *Каринский М.И.* Классификация выводов. С. 58.

¹⁶ Там же. С.18.

Он также отрицательно относится к учению о модусах. По мнению Каринского, она отталкивает серьезных мыслителей (например, И.Канта) «своим формализмом, дробностью и бессодержательностью»¹⁷. Отделение законных модусов от незаконных, оправдание модусов II и III фигуры путем сведения их к модусам I фигуры, «запутывает учение о силлогизме».

Общеизвестно, что силлогизмы разделяются на категорические, условные и разделительные. Такое разделение основано на соответствующем разделении суждений, которые являются посылками умозаключения. Каринский считает такое разделение ошибочным. По его мнению, такое разделение могло бы послужить основанием только тогда, когда употребление их сопровождало бы существенные видоизменения в процессе вывода. Например, сопоставление условных силлогизмов с категорическими показывает, что никакого видоизменения в них нет.

I фигура силлогизма.

Все A суть B.

Все B суть C.

Следовательно, все A суть C.

Условный силлогизм.

Если A, то B.

Если B, то C.

Следовательно, если A, то C.

Содержание этих выводов отличается друг от друга, но одинаковое расположение в них основных терминов дает Каринскому сделать вывод, о том что условные силлогизмы не особый характерный тип силлогического заключения, а лишь параллельные формы выводов одного и того же типа выводов. На это указывают П.С. Попов и Н.И. Стяжкин»¹⁸. Они утверждают, что применяемый Аристотелем в качестве правила вывода принцип силлогизма есть утверждение о транзитивности импликации. Но разделительный силлогизм не вписывается в формы категорического силлогизма.

A есть или B или C или D.

A не есть не C, не D.

Следовательно, A есть B.

Разделительный силлогизм, хотя и является естественной формой вывода, она не имеет параллельного вывода среди фигур категорического силлогизма. Каринский обращает внимание на то, что здесь вывод получается путем исключения и поэтому рассматривает ее вне силлогистического вывода. Таким образом, по мнению Каринского, в системе силлогистических выводов останутся фигуры категорического силлогизма с параллельными формами условного силлогизма.

¹⁷ Там же. С. 20.

¹⁸ Попов П.С., Стяжкин Н.И. История логики... С. 47.

М.И. Каринский, проанализировав силлогистическую систему, приходит к следующим заключениям:

1. Деления на фигуры силлогизма на основе расположения среднего термина в посылках является искусственным. Неестественность четвертой фигуры показывает, что такой принцип деления является неправильным и приводит к смешиванию родовых и видовых отличий.
2. При делении силлогизмов на категорические, условные и разделительные основой деления служат виды сложных суждений. На самом деле вопрос ставится о разделении выводов, а не о разделении суждений.
3. Условные силлогизмы являются параллельными формами категорических силлогизмов.
4. Разделительный силлогизм отличается от категорических силлогизмов и поэтому не имеет никакой связи с общей теорией силлогизма.
5. Силлогистическая система является замкнутой системой, поэтому в нее невозможно ввести другие выводы, так как это может разрушить его логическую стройность.

М.И. Каринский также тщательно анализирует и индуктивные системы. Первый аргумент против силлогизма, это возражения Ф. Бэкона. М.И. Каринский отмечает, что критикуя силлогистические выводы, Бэкон сам опирается на общие положения. Второй аргумент, это аргумент Д.С. Милля. Суть этого аргумента заключается в том, что новые знания выводятся не из общего положения, а из тех частных фактов, из которых путем индукции было выведено это общее положение. Каринский, критикуя аргумент Милля, показывает непоследовательность его рассуждений, так как замена большей посылки силлогизма его основаниями «бесспорно и само по себе», не противоречит теории силлогизма и прямо предполагается ею. По поводу критики М.И. Каринским, аргументов Д.С. Милля направленные против силлогизма, А.О. Маковельский пишет:

«Каринский отмечает узость понятия индукции у Милля, который ограничивает индукцию нахождением причинных связей, игнорируя многообразие форм индуктивных умозаключений. Наконец, он упрекает Милля за механистический характер его теории, за непонимание творческой активности человеческого мышления»¹⁹.

¹⁹ *Маковельский А.О. История логики. С. 467.*

Основываясь на результаты анализа этих двух систем (силлогистической и индуктивной) Каринский обращает внимание на их сходные черты. По его мнению, эти системы основаны на сличении и отождествлении субъектов суждений, поэтому, разделение их на силлогистические и индуктивные системы является несостоятельным и неубедительным. Он также отмечает, что некоторые формы умозаключений не рассматриваются в искомым системах. Это умозаключения основанные на современности и совместности двух явлений²⁰:

А современно или совместно с В
В современно или совместно с С
А современно или совместно с С.

и умозаключения, основанные на равенстве двух явлений²¹:

А = В
В = С
Следовательно, А = С.

А также, разновидности умозаключения, основанного на равенстве двух явлений.

У Каринского принцип современности и совместности двух явлений является такой же аксиомой, как аксиома силлогизма. По утверждению мыслителя, обычные классификации выводов должны обновляться, расширяться, чтобы найти место этой группе выводов со всеми ее модификациями.

МЕСТО СИЛЛОГИСТИЧЕСКИХ УМОЗАКЛЮЧЕНИЙ В «КЛАССИФИКАЦИИ ВЫВОДОВ» М.И. КАРИНСКОГО

На основе анализа силлогистической и индуктивной системы М.И. Каринский приходит к выводу, о необходимости создания новой классификации выводов. Он предлагает свою классификацию выводов, основанную на разнообразии отношений между элементами суждений. В его классификации выводов I и III фигуры силлогизма и полная индукция входят в группу. А, т.е. в группу выводов основанных на сличении субъектов двух суждений, или выводов положительных. Эта группа подразделяется на две подгруппы: выводы от отдельных предметов к группе предметов и выводы от группы предметов к отдельным предметам. Третья фигура категориче-

²⁰ См. Каринский М.И. *Классификация выводов*. С. 45.

²¹ Там же. С. 47.

ского силлогизма, полная и неполная индукция относятся к первой подгруппе. Первая фигура категорического силлогизма, положительная форма условного силлогизма, выводы неполной аналогии и разделительный силлогизм входят во вторую подгруппу.

Каринский указывает на сходство и различия I и III фигуры силлогизма. Различие их состоит в том, что по I фигуре заключение делается от общего к частному, от класса к видам, по III фигуре от частного к общему, от видов к классу. Их сходство в том, что обе они представляют два различных вида одного и того же процесса перенесения предиката (или определения) с предмета одного суждения на предмет другого. Например,

Все люди смертны.

Кай человек.

Следовательно, Кай смертен.

В большей посылке определение «смертность» прилагается целому классу (людей). В выводе это определение переносится на вид (Кай) на том основании, что в меньшей посылке этот вид причислен к классу. «То же перенесение предиката с субъектов одних суждений на субъекты других мы замечаем, прежде всего, в полной индукции» — пишет М.И. Каринский. Для него полная индукция существенно схожа с III фигурой силлогизма. В третьей фигуре происходит тот же процесс перенесения предиката на класс, но уже не с видов, сполна перечисленных как это было в полной индукции, а только с некоторых из них или только с одного. В таких случаях предикат ставится как не полное, недостаточное определение класса. В обоих видах вывода в основание выводного процесса лежит признание полного или неполного тождества по объему двух понятий: класса и видов. Такое признание ведет к утверждению тождества их предикатов или определений.

II фигура силлогизма входит в группу В — выводы основанные на сличении предикатов, или выводы отрицательные и гипотетические. Таким образом, Каринский трансформирует теорию силлогизма Аристотеля, объединяя ее с индукцией и аналогией в единую систему.

Заключение. Аристотель был и всегда будет одним из величайших умов человечества. Несмотря на споры, вокруг его теории дедукции, она имеет непреходящее и выдающееся значение. Она вдохновляет и дает идеи для создания новых теорий и направлений в логике. Теория выводов Каринского является тому ярким примером. Таким образом, мысль Каринского о том, что умозаключающая деятельность является многосторонней и то, что появляются новые формы выводов, — является весьма плодотворной.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Первая Аналитика // Сочинения в четырех томах. Т. 2. Москва: Мысль. 1978. С. 117–244. 687с.
- Бажанов В.А.* Логико-гносеологические исследования в России первой половины XX века (вступительная статья) // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / Под ред.: В.А. Бажанова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 5–15. 423 с.
- Бочаров В.А.* Аристотель и традиционная логика. Москва: Изд-во МГУ, 1984. 136 с.
- Каринский М.И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 3–178. 404 с.
- Каринский М.И.* Отрывок из литографированного издания «Логика» // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 179–192. 404 с.
- Кондаков Н.И.* Выдающиеся произведения русской логической науки XIX века // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 347–384. 404 с.
- Маковельский А.О.* История логики. Москва: Наука, 1967. 502 с.
- Cohen M.R., Nagel E.* An introduction to logic and scientific method. New Delhi: Allied Publishers Lim., 1998. 467 p.
- Попов П.С., Стяжкин Н.И.* История логики от античности до эпохи Возрождения. Москва: Изд-во МГУ, 1974. 221 с.
- Шевцов А.В.* Философские воззрения М.И. Каринского. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Москва, 2014. 24 с.

А.Ю. СЕРЕГИНА

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ И КОНЦЕПТ МЕЛАНХОЛИИ В АНГЛИЙСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVI ВЕКА*

Аристотелевская традиция составляет важную, если не формообразующую часть европейской культуры Высокого и Позднего Средневековья и раннего Нового времени, оказавшую влияние на многие аспекты ее развития. Этот факт представляется очевидным, однако в течение долгого времени исследователи европейской мысли уделяли наибольшее внимание платоновской традиции и неоплатонизму, связывая именно его с новаторскими идеями XVI–XVII вв. Такой историографический перекося во многом объяснялся, во-первых, тем, что на аристотелевскую традицию опиралась философия томизма, ассоциировавшаяся с католической церковью (которая, в свою очередь, воспринималась как враг научного прогресса). Кроме того, вплоть до последних десятилетий историки склонны были преувеличивать влияние конфессиональных конфликтов раннего Нового времени на развитие европейской мысли, разводя тем самым католических и протестантских авторов по разным лагерям. Аристотель «по умолчанию» оказывался в католическом лагере, так как на его идеях основывалась католическая философия рассматриваемого периода.

Недавние исследования, однако, показывают, что, во-первых, влияние аристотелевской традиции на европейских мыслителей раннего Нового времени, католиков и протестантов, было гораздо более серьезным, чем считалось ранее, причем тексты ученых-аристотелианцев преодолевали конфессиональный барьер и воспринимались разными аудиториями; во-вторых, бытование аристотелевской традиции в XVI–XVII в. предполагало отнюдь не единообразие, но вариативность подходов и интерпретаций,

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (Институт всеобщей истории РАН).

изучение которых и позволит оценить подлинную роль аристотелевской философии в европейской культурной традиции¹.

Важным аспектом такого изучения является соотношение разных частей традиции: собственно аристотелевских текстов, трудов позднейших перипатетиков, и их интерпретации европейцами раннего Нового времени. Частью этого корпуса являлись тексты, приписывавшиеся Аристотелю. Расцвет псевдо-аристотелевских текстов приходится на XIII–XV вв. В это время в Европе имели хождение десятки рукописей текстов, приписывавшихся великому греческому философу. При этом лишь небольшая их часть имела греческие оригиналы, корнями уходящие в античную аристотелевскую традицию. Остальные же сочинения либо переводились с арабского, либо составлялись на латыни. В конце XV – первой половине XVI вв., после изобретения книгопечатания и с распространением гуманистической критики текстов, произошел первое «редактирование» Аристотелевского канона. В число текстов, приписывавшихся Аристотелю, и вошедших в состав издававшегося большими тиражами «латинского Аристотеля», вошли те псевдо-аристотелевские сочинения, которые имели греческие оригиналы. В ряде случаев появились и новые переводы².

В статье пойдет речь об одном из таких текстов, имевших долгое «эхо» в европейской интеллектуальной истории раннего Нового времени благодаря своему толкованию концепта меланхолии, оказавшемуся удивительно востребованным в ту эпоху. Исследования, посвященные толкованию идеи меланхолии в европейской культуре, множатся в геометрической пропорции; в них рассматриваются различные аспекты ее применения, прежде всего, в контексте истории психологии и медицины (лечения психических расстройств), присутствие ее в культуре (литературе и изобразительном искусстве), поведенческих стереотипах. Большое внимание уделялось и «религиозной меланхолии», однако с легкой руки рассматривавшего этот сюжет в XVII в. Ричарда Бёртона, она оказывается связанной с протестантской (кальвинистской) мыслью³. И уже это обстоятельство дополнительно ослабляет ее связь с аристотелевской традицией *Problemata*, потому что, будучи аристотелианским, этот текст не так часто рассматривается в качестве источника для «протестантских» трудов.

В статье будет предпринята попытка показать, во-первых, что *Problemata* имела большое влияние на английских авторов, писавших о меланхолии, и, во-вторых, католические тексты были важными источниками вдохновения для писавших позднее протестантских ученых. Наконец,

¹ О новых подходах к изучению аристотелизма и аристотелевской традиции в XVI–XVII вв. см. Philosophy. 1999. См. также Блэквел. 2011.

² Schmitt. 1989.

³ Обзор работ, посвященных меланхолии, см. в: Gowland. 2006a.

будет рассмотрена связь концепта меланхолии (в его аристотелианском виде) с идеей религиозного обращения и прослежены возможные конфессиональные коннотации.

Сборник «Проблем» [Problemata], приписывавшийся Аристотелю, и посвященный естественным наукам, относится к популярному в поздней античности и Средневековье жанру, представлявшему собой сборник развернутых ответов на вопросы о причинах того или иного явления. В ходе ответа на вопрос естественнонаучные и физические теории излагались и оспаривались при помощи методов риторики. Подобные тексты были востребованы как в преподавании, так и в качестве своего рода естественнонаучных энциклопедий, и вышли из моды лишь в XVII в., с началом Научной Революции⁴.

«Проблемы», приписывавшиеся Аристотелю, сравнительно хорошо известны благодаря огромной популярности этого сборника на Западе. Тем не менее, среди исследователей и по сей день нет единодушия ни относительно даты его составления — она варьируется в диапазоне от III в. до н.э. до VI в. н.э. — ни по поводу авторства: хотя все согласны, что текст не принадлежит самому Аристотелю, одни приписывают его непосредственным ученикам философа, другие же — аристотелианцам последующих столетий. Не умолкают споры и относительно того, восходят ли отдельные части текста к утраченному позднее сочинениям Аристотеля, или же нет⁵. В целом, однако, исследователи сейчас склонны относить время создания сборника к периоду вскоре после смерти философа, и считать его редактором перипатетика, возможно, даже ученика Аристотеля⁶.

В XVI–XVII вв. на Западе, однако, «Проблемы» считались сочинением самого Аристотеля, прежде всего потому, что это сочинение имело известный греческий оригинал. Текст «Проблем» был известен на Западе в переводе Варфоломея Мессинского (XIII в.)⁷, но в основном, благодаря комментарию Петра Абанского (начало XIV в.)⁸. Однако популярность его в Европе связана с появлением нового перевода пера Феодора Газы (ок. 1370–1475), гуманиста-грека из Фессалоники, покинувшего родину в 1429 г. В Италии он преподавал в Павии и Сиене, был профессором грече-

⁴ Blair. 1999. P. 173, 175, 187–188. Другие авторы популярных сборников «Проблем» — Плутарх и Александр Афродисийский.

⁵ Flaschar. 1962. P. 711–717; Idem. 1966. P.303–308; Klibansky, Panofsky & Saxl. 1964. P. 15–40; Pigeaux. 1988; Van der Eijk. 2005. P. 160–167; Schütrumpf. 2015. P. 357.

⁶ См., например, Van der Eijk. 2005. P. 161.

⁷ Варфоломей Мессинский — работавший на Сицилии при дворе короля Манфреда в 1258–266 гг. переводчик Аристотеля с греческого.

⁸ Петр Абанский (ок. 1275–1316) — профессор медицины Падуанского университета; учился в Константинополе и Париже.

ского языка в университете Феррары, а потом уехал в Рим, где, находясь под покровительством папы, занимался переводами. Перевод «Проблем» был издан в Мантуе ок. 1473 г. с посвящением папе Николаю V (ум. 1455); второе, исправленное издание, появилось в Риме в 1475г., и все последующие переиздания ориентировались на него. Позже появился сборник, в котором перевод Феодора Газы соседствовал с переводом «Проблем» Александра Афродисийского Джорджо Валлы и «Проблем» Плутарха Джован-Пьетро д'Авенцо (Венеция, 1488 и 1489, возможно, 1499). Кроме того, существует группа изданий, объединяющих оба перевода, Феодора Газы и Варфоломея Мессинского: Мантуя, 1475, Венеция, 1482, 1501, 1505, 1518, 1519, Париж, 1520. Все эти версии многократно переиздавались во многих книгоиздательских центрах Европы (в той же Венеции, Базеле, Лионе) и были хорошо знакомы читателям⁹. Англичане также не избежали этой участи: только коллекция Британской библиотеки насчитывает несколько пару десятков континентальных изданий конца XV – начала XVII в.¹⁰. В оксфордских библиотеках (включая Бодлеянскую библиотеку и собрания колледже) насчитывается 47 изданий, а в Кембридже — 36. Всего в британских библиотеках их ок. 250)¹¹.

Многие издания включали в себя также и комментарии к *Problemata*. Примечательно, что авторами самых популярных в Англии комментариев, многочисленные копии которых находятся в университетских библиотеках — и, соответственно, использовались в процессе преподавания — были католики: Педру Нуниш (1502–1578), профессор университета Коимбры (его собрание сочинений издавалось дважды: в 1566 и 1573 гг., и оба издания есть в английских библиотеках), Лодовико Сеттала (1550–1633), миланский врач и выпускник павийского университета (издание 1602 г.), а также Джулио Густавино (ум. 1633). Таким образом, можно сделать вывод: *Problemata* и комментарии к тексту были важной частью преподавания дисциплин квадривия в Англии, а в число учебных пособий

⁹ О переводах «Проблем» на латинский язык см.: *Van der Lugt*. 2006; *Ventura*. 2006; *Monfasani*. 2006; *Monfasani*. 1999. P. 205-207.

¹⁰ См. электронный каталог Британской библиотеки: [http://explore.bl.uk/primo_library/libweb/action/search.do?dscnt=0&pag=nxt&tab=local_tab&dstmp=1478856793054&srt=iso01&ct=Next+Page&mode=Basic&indx=21&fromLogin=true&vl\(freeText0\)=Aristotelis%20Problemata&fn=search&vid=BLVU1&fromLogin=true](http://explore.bl.uk/primo_library/libweb/action/search.do?dscnt=0&pag=nxt&tab=local_tab&dstmp=1478856793054&srt=iso01&ct=Next+Page&mode=Basic&indx=21&fromLogin=true&vl(freeText0)=Aristotelis%20Problemata&fn=search&vid=BLVU1&fromLogin=true) (январь, 2017 г.).

¹¹ Подсчеты выполнены по электронному каталогу COPAC, объединяющему каталоги всех исследовательских библиотек Великобритании: <http://copac.jisc.ac.uk/search?&title=Aristotelis+Problemata> (январь, 2017 г.). В данное число входят отдельные издания *Problemata*, а также сборники, включавшие в себя и другие тексты (чаще всего — «Проблемы» Александра Афродисийского или Марк-Антонио Зимары), и тематические подборки «проблем». Не учитываются собрания сочинений Аристотеля, которые в данный период обычно включали в себя *Problemata*.

входили тексты ученых, связанных с лучшими университетами (вне зависимости от их религиозной принадлежности)¹².

Особый интерес для читателя раннего Нового времени представляла присутствующая в «Проблемах» интерпретация идеи меланхолии и ее воздействия на интеллект человека. Европейская культура рассматриваемого периода унаследовала от Античности гиппократову теорию гуморов: жидкостей, присутствующих в теле человека — крови, флегмы, желтой и черной желчи — и соответствующих их избытку темпераментах: сангвиника, флегматика, холерика и меланхолика. Все эти идеи были восприняты Галеном, на идеи которого столетиями опиралась европейская медицина. Согласно данному взгляду, черная желчь — холодная и сухая — не способствовала интеллектуальной деятельности человека, т.к. ее избыток в организме вывал состояние заторможенности и оупения. Эти представления присутствуют во многих сочинениях раннего Нового времени, особенно — и совершенно предсказуемо — в медицинских текстах¹³.

Аристотелевская традиция внесла, однако, новую ноту. Благодаря ей, в XVI–XVII вв. общим местом становятся рассуждения о гениях-меланхоликах, в которых представления о меланхолическом темпераменте соединяется с идеями об особой роли его носителей в познании мира.

Соответственно, изучение роли представлений о меланхолии применительно к этой эпохе обычно протекает либо в контексте истории культуры (в ее различных аспектах, от истории науки до истории западноевропейского искусства)¹⁴, либо в области истории медицины, рассматривающей меланхолию как общий термин для ряда душевных болезней (расстройств депрессивного спектра) и /или особого состояния психики¹⁵. Здесь особое внимание привлекает такой текст, как «Анатомия меланхолии» Ричарда Бёртона, которому посвящено множество трудов¹⁶.

В статье будет обсужден еще аспект идеи меланхолии, в котором роль этого психического состояния в устремлении к познанию истины анализируется в богословском контексте. Речь идет о своеобразном «использовании» меланхолии как орудия в переориентации устремлений человека и его жизни от мирского успеха к приближению к Богу, то есть, в процессе обращения в его религиозном и конфессиональном смыслах. Именно здесь особенно важна связь меланхолии и познания в той интерпретации, какая присутствует в «Проблемах», о чем пойдет речь ниже. Обычно данные сюжеты рассматриваются применительно к протестантам: лютеранам и

¹² Wollock. 1997. P. 77-78, 87-89.

¹³ Babb. 1957. P. 58-67.

¹⁴ См. Gowland. 2006a; Lund. 2010. P. 4-8.

¹⁵ MacDonald. 1980. P. 213-216.

¹⁶ См. Gowland. 2006b. P. 5-16.

кальвинистам¹⁷. В данной работе говорится о связи меланхолии, познания истины и религиозного обращения в католической мысли и миссионерской практике конца XVI в. в Англии.

Меланхолия как культурный концепт часто связывается с ренессансными неоплатониками, и, в частности, с Марсилио Фичино, который писал в «Трех книгах о жизни» (1482) о том, что ученые люди часто оказываются меланхоликами¹⁸. Текст Фичино, однако, указывает свои источники, главным из которых был текст, относящийся к аристотелевскому корпусу. Он и является исходной точкой моих рассуждений. Речь идет о книге 30, главе 1 «Проблем», где автор задается вопросом:

«Почему все люди, отличившиеся в философии, государственном управлении, поэзии или искусствах — меланхолики, причем некоторые до такой степени, что подвержены болезням, вызываемым черной желчью, о чем свидетельствует история героя Геракла?».

Автор сочинения отвечает на вопрос, рассматривая качества черной желчи, которые, по его мнению, могут меняться в зависимости от температуры. Соответственно, черная желчь бывает очень холодной, или очень горячей.

«Итак, если черная желчь, которая естественным образом холодна и не находится на поверхности, когда пребывает в описанном состоянии, есть в теле в избытке, то она порождает апopleксию или апатию, или же подавленность или страх; но если она перегрета, то порождает веселость и пение, и манию, а также высыпание гнойников, и так далее. В большинстве случаев, поскольку это происходит из-за обычной еды, характер людей не меняется, но лишь порождает меланхолическую болезнь. Но у тех, в ком этот темперамент существует от природы, сразу же проявляются различные типы характера, различаясь в зависимости от их разного темперамента. Те, например, у кого желчи много, и она холодна, становятся ленивыми и тупыми, тогда как те, у кого ее в избытке, и она горяча, впадают в манию, становятся остроумными и любвеобильными, и легко подчиняются страсти или желанию, а некоторые становятся более разговорчивыми. Но многие, по той причине, что этот жар близок к вместилищу ума, оказываются подверженными болезням мании или безумия, что объясняет существование оракулов, предсказате-

¹⁷ Gowland. 2006a. P. 104.

¹⁸ См., например, Babb. 1957. P. 60-61; Brann. 2002. P. 82-150.

лей и вдохновенных людей, когда это состояние обусловлено не болезнью, а естественной смесью <...>.

Однако те, у кого излишний жар снизился до умеренного количества, меланхолики, более разумные и менее склонные к странностям, они превосходят всех остальных во многих отношениях, одно — в учености, другие — в искусствах, третьи же — в государственных делах»¹⁹.

В уже упомянутом сочинении Фичино ссылался на это место у псевдо-Аристотеля, однако его интерпретация несколько отличается. Фичино использует также Платона и Демокрита выделяет виды черной желчи: естественную, т.е., более густую и сухую часть крови, и осадок, состоящий из высушенной основы — одного из четырех гуморов, т.е., собственно черной желчи, крови, желтой желчи и флегмы. Избыток любого из этих осадков ведет к болезни — либо мании и сумасшествию, либо подавленности, апатии и оцепенению. Фичино отмечает: «только та черная желчь, что мы зовем естественной, ведет нас к рассудительности и мудрости — но не всегда». Взятая отдельно, она «замутнит дух массой, что является черной и густой, наполняет душу страхом и затуляет разум». Познанию и любой интеллектуальной деятельности способствует иной состав черной желчи: она должна быть жидкой (разбавленной), обильной и смешиваться с остальными гуморами — кровью, желтой желчью и флегмой»²⁰.

¹⁹ *Pr.* 30,1, 953a – 954b; Aristotle. 1957. P. 154-163; *Aristotle.* 1549. Part II. Col. 567-569: “Cur homines, qui ingenio claverunt, vel in studiis philosophiae, vel in Respublica administranda, vel in carmine pangendo, vel in artibus exercendis, melancholicos omnes fuisse videamus? & alios it, ut etiam vitiis atrem biliis infestarentur, ceu inter heroas de Hercule fertur <...> Atra autem bilis non per summa, sed natura penitus frigida omnino se habet, ut dictam iam est. Si modum excedit, hominem facit attonitum, aut obtorquentem, aut anxium, aut formidolosum: sed si admodum incalescit, securitatem animi, cantilenamque pair & mentis alienationem, & ulcerum eruptionem, & alia pleraque generis euisdem, Parti igitur hominem maxime victu quotidiano redundans, mores nihilo immotat, sed morbum melancholicum tantummodo creat. At quibus habitu natura talis constiterit, mox his multa, & varia morum genera exoriuntur, prout scilicet alius aliam habitus intemperiem fortitus est. Exempli gratia, in quibus multa, & frigida bilis est atra, hi stolidi sunt, & ignavi: in quibus permulta, & calida, ii perciti, & ingeniosi, amasii, propensi ad omnem excandescientiam, & cupiditatem, nonnulli etiam locuaciores. Multi etiam propterea quod ille calor sedi mentis in vicino est, morbis vesaniae implicantur, aut instinctu lymphatico infervescunt, ex quo sibillae efficiuntur, & bacchae, & omnes qui divino spiraculo instigari creduntur, cum scilicet id non morbo, sed naturali intemperie accidit <...> Ad quibus munis calor remissus as mediocritatem sit, ii prorsus melancholici quidem, sed longe prudentiores: & quanquam aliqua in parte minus excedant, multi stamen in rebus caeteris sunt omnibus praesentiores, alii in studiis literarum, alii in artibus, alii in Republica”.

²⁰ *Ficino.* 1549. P. 17, 19.

Влияние неоплатоников на английскую культуру раннего Нового времени, в особенности XVII в., уже многократно анализировалось, в том числе и применительно к идеям Фичино о меланхолии, познании и творчестве²¹. Стоит, однако отметить, что его сочинения по своей популярности и доступности несравнимы с аристотелианскими: «Три книги о жизни» не выходили в английских изданиях до XIX в., не имели английского перевода до конца XX в., а латинские континентальные издания, известные по британским библиотекам, насчитывают всего ок. 25 экземпляров²².

Таким образом, исходный аристотелианский посыл идеи о меланхолии имел для англичан XVI в. куда большее значение. К меланхолии обращались английские поэты и авторы медицинских сочинений. Хотя «Анатомия меланхолии» Бёртона несколько выпадает из этого периода по времени — она была написана уже в XVII в. — его менее известный предшественник, Тимоти Брайт, в 1568 г. создал свой «Трактат о меланхолии», впоследствии послуживший Бёртону одним из источников медицинского характера. Сочинение Брайта посвящено, по большей степени, именно меланхолии как болезни, и способам ее лечения, однако, и в этом медицинском труде отразилось представление о влиянии черной желчи (ее избытка) на умственные способности.

Брайт отмечает, что по его наблюдениям, дети, страдавшие от увеличения селезенки — и, соответственно, избытка черной желчи — демонстрировали изменение темперамента: они «говорили с серьезностью и мудростью, превосходящей их юные годы, а их суждения несли в себе удивительное подражание мудрости древних»²³. В других местах он демонстрирует очевидное влияние галеновской традиции (что и неудивительно, учитывая его профессию), однако в данном случае проявляется воздействие аристотелианской интерпретации.

Связь меланхолического состояния и познания, отмеченная в медицинских трудах, оказалась чрезвычайно важной для авторов религиозных наставлений, обращавшихся к теме обращения души христианина от греха к праведности. Так, Лютер называл определенные меланхолические состояния «грустью» (*tristitia*) и полагал, что это состояние способно привести человека к осознанию слабости и ничтожности его природы и пониманию и принятию принципа оправдания верой. Отсутствие такого понимания, в свою очередь, могло привести к патологической меланхо-

²¹ На русском языке см. Лисович. 2015. С. 283-285.

²² Электронный каталог COPAC: <http://copac.jisc.ac.uk/search/?author=Ficino&title=De+vita+libri+Tres> (октябрь, 2016 г.)

²³ *Bright*. 1568. P. 53-54: “I have knowen children languishing of the splene, obstructed and altered in temper, talke with gravitie and wisdom, surpassing those tender yeares, and their judgement carrying a marvelous imitation of the wisdom of the ancient”.

лии — болезни. Кальвин полагал, что тоска и опустошенность, связанные с меланхолией, побуждают избранного обратиться к Богу и получить спасительную благодать. Католики же следовали августиновской традиции, и указывали на человеческие страсти — плод первородного греха — как на источник меланхолии, в борьбе с которой протекает христианская жизнь²⁴.

К этому необходимо добавить еще один аспект, ранее не изучавшийся аспект меланхолии в католической мысли, а именно, связь меланхолии, рационального познания и спасения, что возвращает нас к аристотелианскому истолкованию концепта меланхолии.

«Первая книга христианских упражнений, относящихся к укреплению воли» была написана английским миссионером-иезуитом Робертом Парсонсом (1546–1610)²⁵ и издана в Руане в 1582 г.; второе исправленное издание появилось в 1584 г. Оба издания, нелегально ввезенные в Англию, вышли огромным для того времени тиражом в 2500 экземпляров. Одна из копий попала в руки оксфордскому профессору-пуританину Эдмунду Банни, который отредактировал текст, убрав из него то, что ему показалось слишком католическим, и дописал раздел. Эта версия увидела свет уже в 1584 г.; в ответ на нее появилась исправленная версия Парсонса 1585 г.

Обе версии «Христианских упражнений» стали бестселлером. Версия Парсонса публиковалась 5 раз при жизни автора (1582, 1584, 1585, 1598, 1607), а после его смерти еще 11 раз, в т.ч. 6 раз на протяжении XVII в. (1622, 1633, 1650, 1673, 1687 и 1696). Версия Банни выдержала 17 изданий до 1640-х гг., причем первые 8 содержали текст Парсонса и вставную главу Банни, а все остальные — только отредактированный текст Парсонса. Еще 9 изданий содержали исправленный текст Парсонса от 1585 г. с главой Банни. Всего в XVI–XVII вв. вышло 37 изданий этой книги в разных редакциях²⁶.

Такая популярность «Христианских упражнений» объясняется, во-первых, жанром сочинения. Текст представлял собой наставление в христианской жизни, но, в отличие от многочисленных трудов, объяснявших, как следует действовать уже после момента обращения и покаяния в грехах несправедливой жизни, сочинение Парсонса говорило о том, как именно можно прийти к самому обращению, и сосредоточено на моменте принятия решения. Таким образом, оно представляет собой развернутый комментарий к «Духовным упражнениям» Игнатия Лойолы, вернее, к первой их неделе, которая и должна была завершиться принятием этого решения²⁷.

²⁴ Gowland. 2006a. P. 104.

²⁵ О Роберте Парсонсе и его творчестве см. Серегина. 2013. С. 5–31.

²⁶ Серегина. 2002. С. 119–120.

²⁷ Другие наставительные сочинения обычно рассматривали период после принятия решения вести благочестивую жизнь, но не объясняли, как к нему прийти. См. Persons. 1999. P. xxxiv–xxxv.

Кроме того, автор подчеркивает вне-конфессиональность своего подхода, что и сделало текст привлекательным для всех англичан.

Ключевым понятием в труде Парсонса является «устремление ума» (*resolution of mynde*). Соответственно, все факторы, имеющие воздействие на ум и направления размышлений, имеют первостепенное значение.

В главе 1 второй части трактата Парсонс рассматривал и отвергал все препятствия, которые могли встретиться на пути такого устремления. Говорил он и о том, что человеческие страсти (связанные с телом и, соответственно, подверженные действию физических законов и гуморов) могут оказать помощь на пути к праведности:

«...эти наши мятежные страсти, которые сами по себе могут погубить нас, подчиненные и умеренные божественной благодатью и нашей собственной бдительностью, помогают нам в наших упражнениях в добродетелях такого рода: так [желтая] желчь или гнев разжигают рвение и вызывают ненависть к следованию греху; высокоумие ведет к отвержению мира; любовь побуждает нас предпринять великие и героические старания в отношении благ, получаемых от Бога»²⁸.

Эта фраза представляет собой весьма общее утверждение, причем меланхолия здесь не упоминается вовсе (если, конечно, не считать таковой высокоумие), хотя связь страстей и теории гуморов все же присутствует. Примечательно, однако, что именно в связи с этой теорией она была прочитана уже Банни. Он придал этому месту в тексте довольно длинный комментарий:

«...необходимо отметить важное обстоятельство и прояснить вопрос философии, который заключается в том, что душа подчиняется температуре тела. И они утверждают, что на опыте обычно видно: расположение людей таково, каково, как кажется, природа их гуморов. Ведь обычно сангвиники приятны, меланхолики медлительны, холерики ревностны, а меланхолики склонны к одиночеству, и так далее. Тем не менее, истина в том, что душа не следует той температуре, что имеет тело, но скорее использует ее, хорошо и к большой пользе, если душа хороша,

²⁸ *Persons*. 1999. P. 147: “these rebellious passions of ours which by themselves would utterly overthrow us being once subdued and mortified by Gods graces and our owne diligence, doe stand us in singular steade to the practice and exercise of all kynde of vertues: as choler or anger to the inkyndeling of zeale: hatred to the pursewing of sinne: a haucie mynde, to the rejecting of the world: love, to the embracing of all great and heroicall attempts in consideration of the benefites receaved from God”.

нов противном случае употребляет ее ко злу. Ибо гуморы нейтральны, не добры и не злы, но все зависит от того, как они используются. Но поскольку большая часть человеческих душ дурна (а мы таковы из-за первородного греха), большинство людей употребляют свои темпераменты ко злу: кровь ведет к распутству, флегма — к лени, желтая желчь — к гневу, а черная желчь — к тайному обману, или высокомерию. Невзирая на это, те души, что добры, употребляют их во благо: кровь для храбрости и радости в добродетели, флегму для умерения привязанностей трезвостью, желчь для рвения во славу Божию, и черную желчь для учения и созерцания»²⁹.

Таким образом, гуморы «в контролируемой обстановке» могут способствовать обращению, являясь инструментами, и черная желчь здесь, как и в текстах, о которых уже шла речь, тесно связана с интеллектуальным познанием и созерцанием.

В сочинениях Парсонса и Банни явно проявляется соединение августиновской традиции (страсти [гуморы] и необходимость их подчинения) и аристотелианского истолкования меланхолии как состояния, способствующего познанию и созерцанию. Такая комбинация вряд ли удивительна, учитывая как влияние августиновской мысли на богословие эпохи Реформации (и протестантское, и католическое), так и обстоятельства биографий обоих авторов. И Роберт Парсонс, и Эдмунд Банни были выпускниками Оксфордского университета, и оба в свое время там преподавали, причем Парсонс преподавал именно дисциплины квадривия, и вероятность их знакомства с *Problemata* и комментариями к тексту весьма высока. Парсонс к тому же всерьез интересовался медициной, и даже собирался изучать ее в

²⁹ *Persons*. 1999. P. 147: “A special point to be considered, for the rectifieng of one point of philosophie: which is; that the soul doth follow the temperature of the bodie. And this do they hold, for that by experience it is commonly seen, that the disposition of men is such, as the nature of their complexion doth seem to import. For commonly those that are sanguine, are pleasant; those that are flegmatik, slow; those that are choleric, earnest; and those that are melancholie, solitarie: and such like. And yet the truth is, that the soul doth not follow but rather doth use such temperature as the body hath: and that very wel, and to good use, if the soul be good; but otherwise abuseth it il. For the complexions are indifferent: neither good, nor il of themselves, but as they are used. But because that most mens souls are il (as we are al by original corruption) therefore do most men abuse their complexions to il: as bloud, to wantonnes; fleam, to slought, choler, to anger, and melancholie, to secret practices of deceit, or naughtines. Wheras notwithstanding, , those souls that are good, do use them wel: as blood, to be valiant, and cheerful in goodness; fleam, to moderate their affections with sobrietie; choler, to be earnest to the glory of God; and melancholie, to studie and contemplation”.

Падуге в середине 1570-х гг., до вступления в орден иезуитов, что делает возможным и его знакомство с текстом Брейта. В таком интеллектуальном контексте даже непрямая отсылка к концепту меланхолии, содержащемуся в *Problemata*, опознавалась и воспринималась, как это и произошло с текстами Парсонса и Банни. Данный пример показывает, как общий интеллектуальный багаж университетской культуры делал возможным преодоление конфессиональных барьеров.

Сказанное выше не означает при этом отсутствия конфессиональных маркеров. Они, безусловно, есть в обоих текстах, оставаясь лишь косвенными, но достаточно отчетливыми указателями для внимательного читателя. У Парсонса есть лишь общая отсылка к страстям, вызванным гуморами, и их позитивном потенциале. При этом этой потенциал реализуется под действием благодати и «нашей собственной бдительности», и, теоретически, доступен каждому. Это соответствует общему настрою сочинения: Парсонс в ряде мест подчеркивает, что спасение открыто для всех; так и обуздание гуморов тоже возможно для всех. В комментарии Банни видно, что такой контроль возможен только для тех, чьи души хороши. Таким образом, в текст проникает кальвинистская идея предопределения³⁰.

Таким образом, мы видим, что в XVI столетии идея меланхолии, укорененная в аристотелианской традиции, рассматривалась и применялась в более широком контексте, а в области социальной практики не сводима только к сфере медицины и «лечения» одержимости, но распространялась на сферу обращений, которая по мнению реформаторов всех конфессий, представляла собой главную часть человеческой истории. Рассмотрение лишь одного аспекта функционирования концепта меланхолии показывает, с одной стороны, важность аристотелианской традиции как основы интеллектуальной культуры европейских университетов, общей для представителей разных конфессий, а с другой — демонстрирует, как именно элементы этой традиции могли перетолковываться и комбинироваться с другими — августиновским богословием, например, или галеновской медициной, рождая множественные варианты европейского аристотелизма.

БИБЛИОГРАФИЯ

Aristotle. Problems. Vol. II / Ed. by W.S. Hett. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957. 484 p.

³⁰ О конфессиональных маркерах в сочинении Парсонса см. *Серегина*. Английская благочестивая литература... С. 123-124.

- Aristotle*. Opera. Vol. I-II. Lugduni: Apud Io. Frellonium, 1549. 1332 ff.
- Babb L.* The Elizabethan Malady: a Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 1957. 206 p.
- Blair A.* The *Problemata* as a Natural Philosophical Genre // Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe / Ed. by A. Grafton & N. Siraisi. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. P. 171–204.
- Brann N.L.* The Debate over the Genius during the Italian Renaissance. Leiden: Brill, 2002. 502 p.
- Bright T.* A Treatise of Melancholy. L.: Tho. Votrullier, 1568. 354 p.
- Ficino M.* De Vita libri tres. Basel: apud haeredes A. Cratandri, 1549. 671 p.
- Flaschar H.* Melancholie und Melancholiker in der Medizinischen Theorien der Antike. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. 145 p.
- Flaschar H.* Problemata Physica // Aristoteles, Werke in dt. Übersetzung / Hrsg. von H. Flaschar. Bd. 19. Berlin: Akademie Verlag, 1962. 766 p.
- Gowland A.* The Problem of Early Modern Melancholy // Past and Present. Vol. 191. 2006. P. 77–120.
- Gowland A.* The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 338 p.
- Jackson W.* Melancholia and Depression: from Hippocratic Times to Modern Times. New Haven: Yale University Press 1986. 441 p.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Medicine, Religion and Art. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1964. 429 p.
- Lund M.L.* Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England: Reading the *Anatomy of Melancholy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 223 p.
- MacDonald M.* Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth Century England. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 323 p.
- Monfasani J.* George of Trebizond's Critique of Theodore Gaza's Translation of the Aristotelian *Problemata* // Aristotle's *Problemata* in Different Times and Tongues / Ed. by P. de Leemans & M. Goyens. Leuven: Leuven University Press, 2006. P. 275–294.
- Monfasani J.* The Pseudo-Aristotelian *Problemata* and Aristotle's *De Animalibus* in the Renaissance // Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe / Ed. by A. Grafton & N. Siraisi. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. P. 205–247.

- Persons R., S.J.* The Christian Directory [1582]. The First Booke of the Christian Directory, Appertayning to Resolution / Ed. by V. Houlston. Leiden: Brill, 1999. 399 p.
- Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle / Ed. by C. Blackwell, S. Kusukawa. Aldershot: Ashgate, 1999. 415 p.
- Pigeaud J.* Aristote. L'homme de génie et la mélancholie. P.: Rivages, 1988. 129 p.
- Schmitt C.B.* Pseudo-Aristotle in the Latin Middle Ages // *Schmitt C.B.* Reappraisals in Renaissance Thought / Ed. by C. Webster. London: Variorum Reprints, 1989. P. 3–14.
- Schütrumpf E.* Black Bile as the Cause of Human Accomplishments and Behaviours in Pr. 30.1: Is the Concept Aristotelian? // *The Aristotelian Problemata Physica: Philosophical and Scientific Investigations* / Ed. by R. Mayhew. Leiden: Brill, 2015. P. 357–380.
- Van der Eijk P.J.* Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 406 p.
- Van der Lugt M.* Aristotle's *Problems* in the West: Contribution to the Study of the Medieval Latin Tradition // *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues* / Ed. by P. de Leemans & M. Goyens. Leuven: Leuven University Press, 2006. P. 71–111.
- Ventura I.* Aristoteles fuit cause efficiens huius libri: on the reception of Pseudo-Aristotle's *Problemata* in Late Medieval Encyclopaedic Culture // *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues* / Ed. by P. de Leemans & M. Goyens. Leuven: Leuven University Press, 2006. P. 113–144.
- Wollock J.* The Noblest Animate Motion: Speech, Physiology and Medicine in Pre-Cartesian Linguistic Thought. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997. 461 p.
- Блэквэл К. От «недоумения» Аристотеля к декартовскому «сомнению» // Диалог со временем. 2011. № 35. С. 19–37.
- Лисович И.И. Скальпель разума и крылья воображения. Научные дискурсы в английской культуре раннего Нового времени. М.: ВШЭ, 2015. 440 с.
- Серегина А.Ю. Английская благочестивая литература рубежа XVI–XVII вв., религиозная полемика и обращения в «истинную веру» // Книга в культуре Возрождения / Под ред. Л.М. Брагиной. М.: «Наука», 2002. С. 118–128.
- Серегина А.Ю. Роберт Парсонс и его «Рассуждение о наследовании английского престола» // Р. Долеман (Роберт Парсонс). Рассуждение о наследовании английского престола / Пер. с англ., вступ. статья и комм. А.Ю. Серегинной. М.: Русский Фонд содействия образованию и науки, 2013. С. 4–99.

И.И. БЛАУБЕРГ

ФЕЛИКС РАВЕССОН И ЕГО «ОПЫТ О МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ»

Исследование философии Аристотеля во Франции в XIX столетии связано прежде всего с именем Феликса Равессона (1813–1900). В этом плане его можно назвать французским «аналогом» его старшего современника, немецкого философа Адольфа Тренделенбурга, сыгравшего важную роль в изучении и актуализации идей Стагирита¹. Как и в Германии, Аристотель был в XIX в. заново «открыт» во Франции. Значение Равессона как ведущего французского аристотелеведа той эпохи признает, например, такой авторитетный эксперт в данной области, как Пьер Обенк. Приведем его оценку: «Равессон — первый французский автор, вписавший свое имя в историю аристотелизма, и он останется единственным вплоть до последних лет XIX века»². Характерно, что в изданной в Лилле в 2004 г. книге «Аристотель в XIX веке», наряду со статьями о немецких исследователях, несколько материалов посвящено Равессону. Он очень мало известен в России, как и, наверно, большая часть французских мыслителей XIX. Он представлял традицию французского спиритуализма, которая берет начало в концепции Мен де Бирана (1766–1824), продолжается весь XIX век и захватывает также следующее столетие, например, в учениях Э. Бутру и Ж. Лашелье. Творчество Равессона оставило заметный след в истории французской философии, в том числе и потому, что он был одним из главнейших предшественников и учителей Анри Бергсона, который во многом принял и развил разработанные им принципы спиритуалистического реализма.

В основе этой философской позиции у Равессона лежали идеи Аристотеля, к которым Франция вернулась после долгого перерыва. Дело в том, что в XVII и XVIII столетиях — в эпохи господства, соответственно, учений картезианства, а затем — Просвещения и кондильяковского сенсуализма, мыслители не проявляли интереса к Аристотелю, у них были свои кумиры³. В 1830-х гг. ситуация изменилась: стараниями прежде всего

¹ См. об этом: *Громов Р.А.* Протестантский и католический неоаристотелизм... С. 454–472.

² *Aubenque P.* Ravaisson interprète d'Aristote. P. 437.

³ Как известно, сам Декарт, отстаивая автономию своего философского мышления, порой довольно иронически высказывался об Аристотеле. Так, в «Первоначалах философии» читаем: «Нельзя лучше доказать ложность Аристотелевых

основоположника эклектического спиритуализма Виктора Кузена, влиятельного политика и реформатора системы образования во Франции, стали активно развиваться историко-философские исследования, а также переводческая деятельность, что со временем существенно обогатило французскую культуру. Именно Кузен начал читать в Нормальной школе курс лекций о «Метафизике» Аристотеля, подчеркивая, что он первым — после Рамуса и упадка схоластики — возродил интерес к великому древнегреческому философу, почти забытому тогда во Франции. По инициативе Кузена Академия моральных и политических наук в 1833 г. объявила конкурс, посвященный «Метафизике», в котором принял участие совсем еще молодой исследователь Феликс Равессон.

В отличие от Франции, в Германии еще в 1820-х гг. историко-философские штудии достигли высокого уровня. Именно там были опубликованы сочинения Аристотеля: в 1823 г. Х.А. Брандис издал «Метафизику», а в 1830–1831 гг. вышло четырехтомное издание, подготовленное И. Беккером. И Равессон, осваивая учение Аристотеля, в методологическом и теоретическом плане опирался на работы немецких историков философии — Рикснера, Теннеманна, Вендта (откуда почерпнул сведения о шеллинговской философии тождества), а также на труды Брандиса и Тренделенбурга. К этим работам внимание Равессона привлек его наставник Эктор Поре, поклонник немецкой философии, руководивший его образованием еще в парижском коллеже Роллена. Равессон был знаком и с лекциями Гегеля по истории философии, с его «Философией религии», но для него уже с этих пор на первый план выдвинулся Шеллинг⁴, чьи идеи во многом обеспечили ему теоретическую и методологическую основу для изучения Аристотеля. Оба эти мыслителя — Аристотель и Шеллинг (а позднее — Плотин и Паскаль) стали для него важнейшими авторитетами в философии, о чем свидетельствует его собственная философская концепция.

На конкурсе Равессон занял первое место, разделив его с маститым немецким историком философии, берлинским профессором-гегельянцем Карлом-Людвигом Мишле. Из конкурсной работы⁵ Равессона впоследствии выросло двухтомное сочинение «Опыт о «Метафизике» Аристотеля» (первый том опубликован в 1837 г., второй — в 1845). Изложение в нем строится как ответы на вопросы, которые были сформулированы еще в

принципов, чем отметив, что в течение многих веков, когда им следовало, не было возможности продвинуться вперед» (*Декарт Р.* Первоначала философии. С. 312).

⁴ Позже, в ноябре 1839 г., Равессон посетил Мюнхен и в течение нескольких недель слушал лекции Шеллинга, имел возможность общаться и беседовать с ним.

⁵ См. о ней подробно в кн.: *Dopp J.* Félix Ravaisson... Р. 157–217. Эта работа в целостном виде до сих пор не опубликована, издана только ее завершающая часть: *Ravaisson F.* De la métaphysique d'Aristote. Р. 201–213.

конкурсном задании, где требовалось: 1) подробно проанализировать труд Аристотеля «Метафизика» и определить его план; 2) изложить его историю, выявить его влияние на последующие системы античности и Нового времени; 3) определить, что в этом сочинении истинно, а что ложно и, соответственно, выяснить, какие идеи Стагирита могли бы быть усвоены философией XIX столетия.

В предисловии к первому тому автор объясняет свою задачу: после двух веков «опалы и почти забвения» вернуть философию Аристотеля, освободив ее от «плотных покровов, которыми ее окутала схоластика»⁶. С этой целью он описывает исторический контекст, стремясь выяснить, каким был подлинный план «Метафизики», подробно излагает книги, составившие этот труд, а в последней, третьей части проводит содержательный анализ, разбирая конкретные темы философии Аристотеля. Первый том «Опыта» посвящен непосредственно учению Аристотеля, причем здесь речь идет не только о «Метафизике»; стремясь определить место данного сочинения в философском творчестве греческого мыслителя, Равессон опирается на весь корпус опубликованных к тому времени его работ: «Физику», «Категории», «Никомахову этику», «Политику» и пр. С самого начала автор предупреждает, что в изложение метафизической системы Аристотеля будут включены основные принципы физики, логики, этики и неотделимой от нее политики: «Все части этого обширного целого могут быть оценены по достоинству лишь благодаря их тесной связи друг с другом и с общей мыслью, которая их объединяет; например, законы мышления, впервые установленные Аристотелем, могут быть поняты в их подлинном смысле только через их аналогию и оппозицию законам природы; а законы природы и мышления лишь в метафизике находят свое общее объяснение и последнее основание»⁷. Равессон полагал — и стремился доказать, — что в своем учении Стагирит исходит из принципа «целое предшествует части» — принципа, который стал одним из ведущих в философии самого французского аристотелеведа: «Пять первых книг “Физики”, “Этика” и “Политика” в их тесной связи, три книги “О душе” и пр., — пишет он, — это сочинения, каждое из которых родилось из одного и того же замысла; введения в них — тоже не позднейшие добавления; они составляют существенную часть предмета, обозначают его исходный пункт и первый шаг метода»⁸.

Излагая историю аристотелевских трудов, а особенно подробно — «Метафизики», обсуждая вопрос о подлинности этого произведения, освещая дискуссии, которые велись по этому поводу в разные эпохи, Равессон проводит историко-критический анализ, который для тех времен можно,

⁶ *Ravaisson F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. P. V.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid. P. 52.*

очевидно, считать образцовым. Он демонстрирует глубокое знание исторических и философских источников, опирается на современную ему литературу, подчеркивая вклад немецких исследователей, но порой высказывая несогласия с предложенными ими (например, Тренделенбургом) гипотезами. Обосновывая свои аргументы, в том числе при опровержении некоторых гипотез, Равессон исходит из фактов культуры, представлений о духе эпохи, о складе характера Аристотеля, о том, что соответствует или не соответствует творческому мышлению автора «Метафизики». Можно предположить, что навыки такого историко-культурного подхода он приобрел, среди прочего, в общении с известными французскими историками той эпохи — Жюлем Мишле и Эдгаром Кине (у первого из них Равессон некоторое время служил секретарем, а со вторым постоянно поддерживал дружеские контакты)⁹.

По убеждению Равессона, нельзя понять «Метафизику» без исследования ее исторической части, без осмысления той глубокой критики, которой Аристотель подверг все предшествующие системы. По ходу изложения он постоянно возвращается к критике Аристотелем Платона, его «диалектического метода», противопоставляя аристотелевский подход пристрастию Платона к «всеобщности», к абстракциям, которые закрывают путь к реальному миру, к природе, индивидуальности. «Диалектической», т.е. логической, точке зрения Платона, сфокусированной на «общем» (*generalité*), противостоит, по Равессону, точка зрения бытия, отстаиваемая Аристотелем: «У физики... больше реальности, больше бытия, чем у математики. А точка зрения бытия — наивысшая, которой должно быть подчинено всякое иное рассмотрение»¹⁰. Метафизика, писал Равессон, должна, согласно Аристотелю, строиться на иных основаниях: всеобщность понятий должна соединяться в ней с «реальностью индивида, сущность — с существованием, мышление — с бытием, абсолютная уни-

⁹ См.: *Goyard-Fabre S. Ravaisson et les historiens du XIX siècle*. P. 481–491.

¹⁰ *Ravaisson F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. T. I. P. 261. Мы не можем подробно останавливаться здесь на терминологических вопросах, но должны обратить внимание читателей на один важный момент. Равессон употребляет слово «être», как можно понять, в значениях «бытие», «сущее», а порой и «сущность». Если в трудах Шеллинга использовались, соответственно, термины *Seyn*, *Seyende* и *Wesen*, Равессон такого различия не проводит. Это особенно отчетливо видно в выполненном Равессоном переводе небольшой работы Шеллинга «Суждение о философии г-на Кузена и в целом о состоянии французской и немецкой философии»: три эти термина Равессон передает одним словом «être» (см. об этом подробнее в нашей работе «Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона». С. 59–64). Можно предположить, что во французском философском языке в ту эпоху еще не было проведено такой четкой дифференциации этих понятий, как в немецком. См. в связи с этим интересную статью: *Гагинский А.М.* О смысле бытия и значениях сущего. С. 59–76.

версальность — с абсолютной индивидуальностью»¹¹. Соответственно, термин «général» («общий, всеобщий»), соотносимый с учением Платона, приобретает у Равессона негативные коннотации; ему противостоит термин «universel» («всеобщий, всеобъемлющий, универсальный»), который французский философ использует при изложении идей Аристотеля. В природе, поясняет он, нет рода, который охватывал бы всё, а потому универсальность может заключаться только в отношении, аналогии между разными категориями сущего, которые представляют собой единства, соподчиненные высшему единству¹². Мы увидим, какую роль сыграла в философии Равессона эта идея аналогии, почерпнутая у Аристотеля.

В первом томе «Опыта о “Метафизике” Аристотеля» Равессон фактически впервые в данную эпоху представил французским читателям тщательный и комплексный анализ философии Стагирита. Публикация данного сочинения сразу обозначила место молодого исследователя в ряду признанных авторов его времени. Книга была отправлена Шеллингу, который высоко ее оценил и дважды сослался на нее во «Введении в философию мифологии» (в 14 и 15 лекциях). В работе «Об источнике вечных истин», помещенной в конце этого «Введения», Шеллинг упоминает о «французе... который имеет немалые заслуги в изучении Аристотеля»¹³; этот француз — не кто иной, как Равессон.

В целом исходный замысел Равессона был, как сказали бы сегодня, очень амбициозным: он предполагал написать историю перипатетизма, от послеаристотелевских философских школ до Нового времени. Это намерение ему удалось реализовать лишь частично. Во втором томе он действительно предпринял анализ философских учений — от эпикуреизма до неоплатонизма, но для третьего тома успел подготовить только ряд материалов, которые были опубликованы Шарлем Девивезом в 1953 г.¹⁴.

Второй том «Опыта» Равессон начинает с краткого обзора учения Аристотеля, отмечая, что древнегреческий мыслитель занял высшую точку зрения интеллектуальной интуиции, тождества бытия и мышления, поднявшись над рассудком и чувствами. А затем он переходит к той проблеме, которая, на его взгляд, определила дальнейший путь философии после Аристотеля, — взаимоотношению между первоначалом и миром. Как может самодостаточное, абсолютно активное мышление, мыслящее самого себя, взаимодействовать с миром? Если первоначало отделено от природы,

¹¹ Ravaissou F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. I. P. 346.

¹² См.: Ibid. P. 533–535.

¹³ Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии. С. 462. Российские исследователи иногда полагают, что здесь имелся в виду Кузен, но на самом деле Шеллинг подразумевал Равессона.

¹⁴ См.: Ravaissou F. Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III.

то как могло бы оно быть во всем, а все — в нем? К этому вопросу Равессон обращался и в первом томе, но тогда нашел решение, заметив подсказку у самого Аристотеля в метафоре любви: по словам Аристотеля, целевая причина «движет, как предмет любви [любящего]»¹⁵. В изложении Равессона это выглядит так: «Перводвигатель может двигать мир, лишь как благо или красота движет душу, как объект желания движет то, что его желает. Причина чувства удовольствия или горя затрагивает нас без того, чтобы мы ее касались; перводвигатель воздействует на мир, не будучи сам им затронут»¹⁶. Перводвигатель предстает как благо, к которому стремится мир, и реальность самого движения заключена в желании: «Вечный акт, создающий жизнь мира, есть вечное желание блага»¹⁷. Немного далее уточняется: причина мира для него самого — «не отдаленный объект желания, но предмет любви, непосредственное созерцание которого наполняет все его бытие»¹⁸. Пьер Обенк, комментируя приведенное выше суждение Аристотеля, прибегает к метафоре неразделенной любви¹⁹. В интерпретации Равессона все предстает по-иному: по его словам, высшее благо подобно отцу, созерцающему себя в сыне и обнимающему мир, которому он дал бытие, в вечном акте любви²⁰. Метафора Обенка точнее передает мысль Аристотеля о незатронутости перводвигателя миром; в трактовке Равессона явным образом сказывается влияние христианства.

Но во втором томе «Опыта» французский мыслитель уже не удовлетворяется прежним решением и рассматривает данную проблему как центральную для послеаристотелевской философии. В этом смысле он возвращается к своей ранней конкурсной работе 1835 г., где критиковал Аристотеля за понимание абсолютного как чистой действительности, тождества без различий. Аристотель, писал он, с самого начала разделил возможность и действительность, потенцию и акт, чтобы затем определить их отношения. Но, будучи изначально разделены, они уже не могут объединиться. Одно дело — понимать подлинное бытие как дух, т.е. реальное, саморазвивающееся единство (добавим — как это делает Шеллинг), и другое дело — толковать его как непосредственное тождество: в учении Аристотеля нет посредника между множеством индивидуальных форм и абсолютным единством мышления. В данной перспективе Равессон и рассматривает во втором томе «Опыта» эллинистическую философию, выделяя в ней разные подходы к проблеме взаимоотношения Перводвигателя и мира. Так, сама перипатети-

¹⁵ Аристотель. Метафизика. С. 309.

¹⁶ Ravaissou F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. I. P. 569.

¹⁷ Ibid. P. 570.

¹⁸ Ibid. P. 576.

¹⁹ См.: Aubenque P. Op. cit. P. 441.

²⁰ Ravaissou F. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. I. P. 577.

ческая школа, как он пишет, постепенно отказывается от идеи чистого акта абсолютного мышления; эпикуреизм все сводит к инертной материи, стоицизм вновь вводит в материю мышление, в физику — метафизику, а неоплатонизм, «последнее и недостаточное усилие греческой мысли»²¹, ищет в абсолютном единстве исток потенции и акта, природы и мышления. Таким образом, по Равессону, философия постепенно продвигается к принципу, составляющему суть христианства. Все это он подробно исследует во втором томе «Опыта о “Метафизике” Аристотеля».

Современники Равессона, признавая значимость проделанного им труда, порой критиковали за одностороннюю оценку Платона: «...разве у Платона есть только логические формулы? Разве мы не находим у него высочайшее выражение моральной жизни?»²² Высказывались некоторые критические оценки и впоследствии, в том числе современными исследователями: за порой очень вольную или поспешную интерпретацию ряда идей Аристотеля, за то, что он излишне опирался в своей методологии на учение Шеллинга²³, и пр. Однако значение его работы считается неоспоримым и сегодня. Приведем один из сравнительно недавних откликов на переиздание «Опыта»:

«Когда перечитываешь этот мастерский труд, спрашиваешь себя, как молодой человек 22 лет смог выказать столько эрудиции, проницательности и интеллектуальной “решимости”. ... С точки зрения сегодняшней истории философии, этот труд легко выдерживает сравнение с лучшими из наших работ, как в изучении предыстории и следствий “Метафизики”, так и в методическом анализе самого произведения», — пишет один из современных рецензентов, добавляя: можно только испытывать «ностальгию по тем великим книгам, в которых изложение мысли другого становится диалогом и симбиозом»²⁴.

Как отмечалось выше, философия Аристотеля была для Равессона не только предметом исследования, но и сыграла важную роль в формировании и развитии концепции самого французского мыслителя, которую он назвал спиритуалистическим реализмом. В первой трети XIX в. он стал во Франции тем философом, который предложил один из вариантов возрож-

²¹ Ravaissou F. Essai sur la Metaphysique d'Aristote. T. II. P. 26.

²² См.: Lerminier E. Essai sur la Metaphysique d'Aristote, par M. Felix Ravaissou. P. 477. В данном обзоре речь идет о втором томе «Опыта», но высказанное замечание относится и к первому тому.

²³ «Это Аристотель, сильно пропитанный немецким идеализмом...», как заметил Обенк (Op. cit. P. 436).

²⁴ Pelegrin. Revu de: Félix Ravaissou. Essai sur la Métaphysique d'Aristote... P. 371.

дения метафизики после потрясений, постигших ее в предшествующем столетии. Философия Стагирита привлекла Равессона своим реализмом, разработкой учения о природе, находящейся в движении, становлении. Именно в XIX столетии, в эпоху бурного развития наук о жизни, особенно важны оказались идеи Аристотеля, представившего динамичную картину природы, постоянного перехода от возможности к действительности, подчеркнувшего значение движения и изменения, а также описавшего сложную целостность, где «целое является таковым лишь в силу совместного действия всех его частей»²⁵, где природа строится иерархически, от низших, несовершенных форм — до совершенных. Все эти идеи, равно как аристотелевское учение о причинах, Равессон в собственном истолковании так или иначе использовал в своей концепции спиритуалистической метафизики. Не случайно во многих своих работах после «Опыта» французский мыслитель возвращается к Аристотелю, упоминает и цитирует его.

Сам спиритуализм в эту эпоху приобрел особую специфику: на первый план выдвинулась проблема отношений духа и природы. Равессон, как до него основоположник французского спиритуализма XIX в. Мен де Биран, а впоследствии — Бергсон, стремился определить средний путь в решении этой проблемы, отличный и от материализма, и от идеализма. «Для Равессона программа аристотелевской метафизики предстает в высшей степени актуальной в философском контексте XIX века, отмеченном борьбой между эмпиризмом и рационализмом, между тенденцией (типично позитивистской) сделать абсолютными факты и тенденцией (типично идеалистической) обездвинуть реальность в логических абстракциях. Значит, следует вспомнить урок Аристотеля, превратив его в основу нового спекулятивного проекта»²⁶.

Этот проект осмыслялся и разрабатывался Равессоном практически параллельно с написанием «Опыта о “Метафизике” Аристотеля». Важным этапом здесь стала его докторская диссертация «О привычке» (1838), где явным образом отозвались идеи Аристотеля, истолкованные с опорой на Шеллинга и встроенные в философский контекст, который во многом определялся во Франции того периода учением Мен де Бирана — создателя особого, отличного от немецкого, варианта философии воли, — которого Равессон считал подлинным реформатором в философии, прокладывавшим новые пути в этой сфере знания. Творчество этого мыслителя-автодидакта было мало известно при его жизни, а первое собрание сочинения опубликовано только в 1834–1841 гг. Исходным пунктом философствования для Бирана, как и для Равессона (а в этом оба они — преемники и наследники Декарта) является обращение к внутреннему опыту, к созна-

²⁵ Ravaissan F. Essai sur la Metaphysique d'Aristote. T. II. P. 396.

²⁶ Contini A. Ravaissan lecteur d'Aristote... P. 197.

нию. «Вся тайна понятий а priori исчезает перед светочем внутреннего опыта», — писал Биран в своем главном труде, «Опыте об основаниях психологии»²⁷. Вообще в лице Бирана, а за ним Равессона французская философия в эту эпоху возвращается к некоторым идеям Декарта, но с учетом уроков XVIII столетия — времени господства философии Просвещения и сенсуализма, с учетом достижений тогдашней психологии и физиологии. Для них обоих представляли немалый интерес виталистские учения XVII–XVIII вв., авторы которых, философствующие врачи, предлагали собственное решение психофизиологической проблемы, альтернативное декартовскому. Все это наложило несомненный отпечаток на концепции представителей французского спиритуализма XIX в., которые в чем-то остались верны Декарту, а в чем-то серьезно переосмыслили его учение.

По Бирану, внутреннее чувство, которое он еще называет рефлексией или внутренней апперцепцией, постигает первичный, исходно двойственный, самодостовверный факт сознания, в котором одновременно схватывается субъект — носитель волевого усилия, и объект, оказывающий сопротивление этому усилию. Тем самым, во-первых, преодолевается декартовский дуализм, а во-вторых, сам субъект выступает как источник причинности; соответственно переосмысливается вопрос о свободе. Оба эти момента нашли развитие в концепции Равессона. Знаменитая картезианская формулировка «мыслю, следовательно существую» приобретает у Бирана вид «волю, следовательно существую» (*volo ergo sum*). Но в своей философии воли он опирается и на учение Декарта, разграничившего пассивный рассудок и волю, а также утверждавшего беспредельность воли. В современной литературе выделяются два важных момента переосмысления с позиции спиритуализма этих идей Декарта: воля уже понимается, во-первых, не только как отличная от рассудка, но и превосходящая его, а во-вторых, не как свобода выбора (*libre arbitre*), но как сила, усилие, являющееся причиной действия²⁸.

В равессоновской диссертации «О привычке» любопытным образом «встречаются» Аристотель и Биран. Эта небольшая, но очень насыщенная идеями и довольно сложная для чтения работа была написана сразу после «Опыта» и несет на себе следы сильного влияния Аристотеля, что чувствуется даже в стиле изложения. Многое в ней становится более ясным, если читать ее тоже после «Опыта»: в обеих работах есть сходные выражения, но в книге об Аристотеле все представлено более пространно, подробно, развернуто. Переосмыслив аристотелевскую трактовку привычки как предрасположенности и как «второй натуры», Равессон предлагает собст-

²⁷ *Maine de Biran. Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature.* P. 227.

²⁸ См.: *Nicco C. Le Pascal de Ravaisson et Lachelier.* P. 23.

венную концепцию. В изложении ее он вначале следует за Бираном, который в работе «Влияние привычки на способность мыслить» представил привычку как основной феномен, демонстрирующий связь между физическим и духовным, пассивным и активным в человеке. Но Равессон существенно расширяет контекст своего исследования. Если Биран оставался в сфере, скажем так, философской психофизиологии, то Равессон делает уже далеко идущие выводы, вступая в сферу онтологии, метафизики.

Исследование привычки философ начинает, следуя Бирану, с феноменологического анализа того, как предстает привычка в сознании, а затем переходит уже к метафизическим обобщениям, рассматривая привычку как среднюю область между волей и природой — область, в которой соединяются материя и дух, необходимость и свобода. Этот переход обеспечивается методом аналогии, идею которой Равессон почерпнул у Аристотеля. Именно аналогия и позволяет Равессону, в отличие от Бирана, выйти за пределы феноменального, за пределы сознания. Здесь и заявляет о себе один из ведущих принципов равессоновского спиритуализма: реальность, по Равессону, существует объективно и независимо от сознания индивида, но в сущности своей духовна, а потому по аналогии мы можем делать выводы о ней исходя из того, что наблюдаем в собственном сознании. «Аналогия привычки», как ее называет Равессон, показывает нам, что, подобно тому как при формировании привычки сознательное, осознаваемое постепенно сменяется бессознательным, так и в «первой природе», если двигаться от высших уровней к низшим, мы придем «от вершин жизни, освещенных светом мысли»²⁹ к произвольной бессознательной активности, спонтанному динамизму жизни. И тогда оказывается, что дух и природа, подобно сознанию и телу субъекта, нераздельны; природа на верхних уровнях своей иерархии одухотворена, а дух укоренен в природе. Как пишет шведский историк философии Ян-Ивар Линден, работа «О привычке» «открывает... собственно равессоновскую философию, исходящую из диалога с Аристотелем. <...> Можно видеть в аристотелизме Равессона онтологию, которая стремится понять первую природу через вторую природу, то есть через привычку. Точнее, именно привычка... делает возможным всякое познание внутреннего мира природы»³⁰.

Сам Равессон ретроспективно, в одной из поздних работ, вошедших в изданное посмертно «Философское завещание», так характеризовал свои идеи: «...мы можем лучше познать жизнь лишь через способ, каким формируется та вторая природа, которую называют привычкой, действие, порождающее способность (*aptitude*) и склонность. Здесь мы видим, как

²⁹ *Ravaisson F.* De l'habitude. P. 38.

³⁰ *Linden J-I.* Fin, finitude et désir infini... P. 171.

уменьшается, вплоть до полного исчезновения, исходная оппозиция между субъектом и объектом, являющаяся основой рефлексии, и наконец устанавливается абсолютная непосредственность»³¹.

Таким образом, исходя из анализа сознания, Равессон сформулировал важные онтологические положения, показав, что «аналогия привычки» дает доступ к непосредственной, нерелективной активности, лежащей в основе природы. Равессон называет ее и «порывом» спонтанности. Эта идея является, возможно, одним из первым предвестников бергсоновского «жизненного порыва».

Мысль о спонтанной активности, проявляющейся в природе, очевидно навеяна чтением Шеллинга, а в определенной мере отсылает и к аристотелевской трактовке природы, или естества, как сущности того, «что имеет начало движения в самом себе как таковом»³². Эта идея спонтанности, дополненная, под влиянием Аристотеля, телеологией, составляет важную часть равессоновской метафизики. Французский спиритуализм, соперник и критик позитивизма, взял на вооружение телеологию, противопоставив ее концепции механической причинности, которая противоречила возможности свободы. Развитие наук о жизни подрывало принятое прежде в науке представление о причинности, и в критике такого представления очень пригодились идеи Аристотеля. Об этом Равессон писал в работах «Доклад о философии во Франции» (1867), в ряде статей, а также в материалах, которые после его смерти были объединены и опубликованы Ш. Девивезом под названием «Философское завещание». Телеология совместно с идеей о произвольной, спонтанной активности, действующей в природе, стала для Равессона обоснованием наличия свободы в природе, — свободы, которая на разных уровнях природной иерархии проявляется в разной мере, но полностью не исчезает даже на низших ступенях.

К обоснованию свободы Равессон шел и с иной стороны — от бирановской философии воли. Решающим преимуществом Бирана он считал преодоление противоположности субъекта и объекта, подчеркивание их изначальной связи в осознании двигательной активности, усилия. Понимание субъекта как причины собственных действий позволяет, полагал он, избавиться от абстрактности предшествующих трактовок субъекта. Именно Мен де Биран, по Равессону, установил реальный принцип, связывающий мир явлений и мир сущностей, обнаружив его в центре духовной жизни, во внутреннем опыте волевой активности, а тем самым заложил прочное основание философия, о котором мечтал Декарт. Однако между Равессоном и Бираном имеется здесь важное различие. Биран полагал, что

³¹ *Ravaisson F. Testament philosophique et fragments. P. 71.*

³² *Аристотель. Метафизика. С. 150.*

внутренний опыт не дает знания о «я» как субстанции, поскольку толковал субстанцию, вслед за Локком, как пассивный субстрат модификаций. По Бирану, субъект может познать себя в своих активных проявлениях, но пассивная сторона остается непознанной. Стало быть, субстанция как пассивный субстрат является, скажем так, чем-то вроде кантовской вещи в себе, к ней нет доступа и для Бирана она оказывается бесполезной. Но в этом случае воля, отделенная от субстанциальной реальности, тоже оказывается абстракцией. Равессон же, вслед за Шеллингом, понимает сознание как динамическую, активную субстанцию. А тогда, если вновь обратиться к аналогии, то и первоначало мира предстанет как духовная субстанция, наделенная внутренней активностью³³.

Эта идея стала центральной в поздних работах Равессона. В них тема взаимоотношения первоначала и мира, которая, как мы видели, была предметом его размышлений еще в раннем сочинении о «Метафизике» Аристотеля, выступила в особой, оригинальной форме. С 1840-х гг. сфера интересов французского мыслителя значительно расширилась, он прочел много книг не только философской направленности, но и касающихся истории религии, искусства. В его творчестве зазвучала идея о явлениях культуры как манифестации Божественного начала. И он пришел к выводу о том, что высшее, абсолютное бытие само изменило себя, отдав миру часть своего всемогущества и собственной активности, часть бесконечной полноты своего существа, причем сделало это благодаря любви, жертвенности. Тем самым оно стало образцом для избранных личностей (к которым философ относит античных героев, европейских рыцарей, христианских подвижников). Для них, по Равессону, максимой поведения стала любовь к ближнему, способность к самопожертвованию. Соответственно, философию, которая выражала такие взгляды, в том числе учения Тертуллиана, Боссюэ, Августина, Паскаля, он называет героической. Как он писал в «Философском завещании», «героическая философия не конструирует мир из математических и логических сущностей, из отделенных от реальности абстракций Рассудка; она постигает сердцем живую реальность, подвижную душу, дух огня и света»³⁴.

Наконец, само это противопоставление рассудка и сердца, отсылающее к Паскалю, тоже отчасти связано с идеями Аристотеля. Равессон, как и впоследствии Бергсон, противопоставлял дискурсивному, рассудочному знанию знание непосредственное, интуитивное. Хотя теоретические истоки этой позиции у него довольно сложны, но, если судить по «Опыту о «Метафизике» Аристотеля», опору он искал и у великого греческого философа. Так, в этой работе, излагая «Метафизику», он писал: «Одной интуи-

³³ См. Ravaillon F. Philosophie contemporaine. P. 396–427.

³⁴ Ravaillon F. Testament philosophique et fragments. P. 110.

ции принадлежит индивидуальность реального существования, а интеллектуальной интуиции — абсолютная индивидуальность Сущности (Etre) как таковой, на которой основана абсолютная универсальность принципов сущего (être)»³⁵; немного ранее есть интересное примечание: «Сближение, которое проводит Аристотель между актом простой апперцепции мышления и актом видения, делает возможным использование слова *интуиция*, которым я сам часто пользовался»³⁶. Очевидно, что чтение Аристотеля многое внесло в размышления Равессона на эту тему.

Такова, вкратце, судьба идей Аристотеля, своеобразно преломившихся в концепции Равессона. Они отчасти продолжили свою жизнь и в учении Бергсона, хотя он явным образом вдохновлялся скорее Платином. Но целый ряд концептуальных моментов, о которых выше шла речь, оказались важны и для той формы спиритуализма и философии жизни, какую мы находим у Бергсона, — в том числе применение метода аналогии и утверждение спонтанности, контингентности и свободы в противовес механистическим концепциям. В завершение отметим, что в последние десятилетия не только во Франции, но и в других странах наблюдается взлет интереса к Равессону, к его судьбе и идеям³⁷, что привлекает внимание и к его трактовке учения Аристотеля.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Блауберг И.И.* Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона. М.: ИФ РАН, 2014. 187 с.
- Гагинский А.М.* О смысле бытия и значениях сущего // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 59–76.
- Громов Р.А.* Протестантский и католический неоаристотелизм в немецкой философии XIX века. Франц Brentano о многозначности сущего у Аристотеля // *ΣΧΟΛΗ*. 2014. Vol. 8. 2. С. 454–472.
- Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, Н.Н. Сретенского. М.: Мысль, 1989. С. 297–422.

³⁵ *Ravaisson F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Т. II. P. 531.

³⁶ *Ibid.* P. 530, note 4.

³⁷ Вот один из самых свежих примеров: недавно вышло первое англоязычное издание избранных сочинений Равессона, а его издатель, Марк Синклер, сообщает в предисловии, что готовит книгу о французском мыслителе; см.: *Ravaisson F.* *Select-ed Essays*.

- Шеллинг Ф.* Введение в философию мифологии // *Шеллинг Ф.* Философия мифологии: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. В.М. Линейкина под ред. Т.Г. Сидаша, С.Д. Сапожниковой. СПб.: Изд. СПб. унив., 2013. XXIV+480 с.
- Aubenque P.* Ravaissou interprète d'Aristote // *Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 435–450.
- Contini A.* Ravaissou lecteur d'Aristote: esthétique et connaissance du vivant // *Aristote au XIX siècle* / D. Thouard, éd. Québec: Editions universitaires du Septentrion, 2004. P. 191–207.
- Dopp J.* Félix Ravaissou. La formation de la pensée d'après des documents inédits. Louvain: Editions de l'institute superieur de philosophie, 1933. 393 p.
- Goyard-Fabre S.* Ravaissou et les historiens du XIX siècle // *Les études philosophiques*. 1984. No. 4. P. 481–491.
- Lerminier E.* I. Essai sur la Métaphysique d'Aristote, par M. Felix Ravaissou. II. Histoire de l'école d'Alexandrie, par M. Jules Simon // *Revue des Deux Mondes*. 1846. T. 14. P. 458–481.
- Linden J-I.* Fin, finitude et désir infini. Quelques remarques sur l'aristotélisme de Ravaissou // *Aristote au XIX siècle* / D. Thouard, ed. Québec: Editions universitaires du Septentrion, 2004. P. 171–190.
- Maine de Biran.* Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature // *Maine de Biran. Oeuvres* / Tisserand P., éd. T. VIII. P.: Alcan, 1932. LXXI, 273 p.
- Nicco C.* Le Pascal de Ravaissou et Lachelier // *De la nature à l'esprit* / Belay R., Marin C., éd. Lyon: ENS Editions, 2001. P. 21–35.
- Pelegrin P.* Revu de: Félix Ravaissou. Essai sur la Métaphysique d'Aristote. P.: Le Serf, 2007 // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 2008. T. 198. № 3. P. 371.
- Ravaissou F.* De l'habitude // *Ravaissou F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIXe siècle. P.: Fayard, 1984. 367 p.
- Ravaissou F.* De la métaphysique d'Aristote // *De la nature à l'esprit* / Belay R., Marin C., éd. Lyon: ENS Editions, 2001. P. 201–213.
- Ravaissou F.* Essai sur la métaphysique d'Aristote. Fragments du tome III / Devivaise Ch., éd. Paris: Vrin, 1953. 158 p.
- Ravaissou F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. I. P.: L'imprimerie royale, 1837. 599 p.
- Ravaissou F.* Essai sur la Métaphysique d'Aristote. T. II. P.: Librairie de Joubert, 1845. 584 p.
- Ravaissou F.* Philosophie contemporaine // *Revue des Deux Mondes*. 1840. T. 24. P. 396–427.
- Ravaissou F.* Selected Essays / Ed. by M. Sinclair. L.; Oxford; N. Y.; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Publishing, 2016. 345 p.
- Ravaissou F.* Testament philosophique et fragments. P.: Boivin et C^{ie}, 1933. 197 p.

Е.А. МАМЧУР

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ «ТОПОС» И СОВРЕМЕННАЯ ФИЗИКА

Изменение статуса и характера пространственных представлений явилось одним из существенных моментов, определивших переход от аристотелевской физики к науке Нового времени. В процессе этого перехода на смену аристотелевскому понятию пространства как «места» (топоса) пришло бесконечное гомогенное геометрическое пространство галилей-ньютоновской физики. Пространственные идеи новой физики позволили сформулировать принцип инерции, являющийся основополагающим для науки Нового времени. Этот принцип дал возможность отказаться от представлений, согласно которым для возникновения и поддержания движения тел нужна сила (Аристотель) и принять картину мира, в которой тело может бесконечно долго находиться в состоянии движения, если на него не действуют никакие силы. Создание и теоретическая ассимиляция новых пространственных идей оказались настоящей революцией в науке.

И дело было даже не в том, что у Аристотеля, по сути, нет даже термина «пространство», вместо него фигурирует понятие «места» тела. Говоря о пространстве, Ньютон также употреблял понятие «место». И Ньютон, и Аристотель говорили о пространстве как о «месте»; оба утверждали, что места существуют «наряду» с телами, оба характеризовали движение как «изменение места». Характеризуя постулируемые им понятия абсолютного пространства и абсолютного времени, Ньютон пишет: «По своей сущности они есть места, приписывать же первичным местам движения нелепо»¹.

Обращает на себя внимание именно сходство, тождественность терминологии, используемой Аристотелем и Ньютоном при характеристике пространственных представлений. Исследователь проблемы легко может попасть в ловушку одинаковых по звучанию слов и не почувствовать несоизмеримости рассматриваемых понятий.

На самом деле существует глубокое различие между аристотелевским и ньютоновским понятиями места. Оно связано с такой характеристикой места, как его отделимость от тел. В отличие от ньютоновской физики, в физике Аристотеля *места неотделимы от тел*. Это неважно, что Аристо-

¹ Ньютон И. Математические начала натуральной философии. С. 32.

тель использует такие слова, как «место может быть оставлено предметом»², или «место не есть ни часть, ни устойчивое свойство отдельного предмета, а нечто от него отделимое»³. (Хотя те же самые слова по отношению к месту и пространству используются и Ньютоном). Но у Аристотеля слова «оставлено», «отделимое», «наряду», наполнены совсем другим смыслом по сравнению с тем, какой в них вкладывает Ньютон. В физике Аристотеля «место» — это *граница тела, причем не того тела, о месте которого идет речь, а объемлющего его тела*. И если этого объемлющего тела нет, то нет и места. (Сравни с ньютоновским пониманием места: «Место есть часть пространства, занимаемая телом, и по отношению к пространству бывает или абсолютным или относительным. Я говорю «часть пространства» а не положение тела и не объемлющая его поверхность»⁴).

Более того, детальное рассмотрение пространственных представлений Стагирита показывает, что трактовка понятия места у него носит более сложный, чем это кажется на первый взгляд, характер. Для адекватного понимания его концепции следует проводить различие между отделимостью в «глобальном» и в «локальном» смысле этого слова.

«Место, с одной стороны, [есть нечто] общее, в котором находятся все тела, с другой — особое, в котором...[помещается данное тело]»⁵.

В глобальном смысле, как полагает Аристотель, места неотделимы от тел (пустого места — пустоты — не существует). Но конкретные места могут быть отделимы от тел, также как конкретные тела отделимы от мест. Ньютон отказался от присущего аристотелевской физике понятия «глобальной неотделимости» тел (от мест): в физике Галилея и Ньютона тела отделимы от мест и в локальном, и в глобальном смысле этого слова.

«Так что необходимо, — пишет Ньютон, — чтобы определение места и, следовательно, локального движения было отнесено к неподвижной вещи такой как протяжение или «пространство», в той мере, в какой пространство рассматривается как действительно отличное (*distinct*) от движущихся тел»⁶.

(Как мы увидим ниже, идеи о глобальной неотделимости места от тел существуют и в современной физике, а именно, в пространственных представлениях общей теории относительности [ОТО]).

² Аристотель. Физика. С. 129.

³ Там же. С. 126.

⁴ Ньютон И. Математические начала натуральной философии... С. 31.

⁵ Аристотель. Физика. С. 125-126.

⁶ Цит. по: Rovelli. Quantum Gravity. P. 77.

Для лучшего понимания того, что такое «место», Аристотель обращается к наглядному примеру конкретного места, в качестве которого у него фигурирует пустой или наполненный сосуд. Вода в сосуде это тело, местом которого будет первая граница «объемлющего» воду сосуда. Если вылить воду из сосуда, место воды заполнит другое тело — воздух. Вода же займет какое-то другое место: это может быть внутренняя поверхность другого сосуда, либо вогнутая поверхность какого-либо другого предмета.

Если в физике Аристотеля удалить все тела, находящиеся в том или ином месте, то не останется *ничего*, в то время как в ньютоновской физике останется пространство. Если же в физике Аристотеля удалить все тела, объемлющие данное тело, то у этого тела не будет места. Недаром аристотелевский космос оказался неподвижным: его ничто не объемлет, у него нет «места», перемещаясь из которого он мог бы двигаться.

«Всякое тело, способное к перемещению или к увеличению само по себе, находится где-нибудь, небесный же свод в целом находится нигде и ни в каком месте, раз никакое тело его не объемлет»⁷.

Аристотель и сам понимает, какие aberrации могут возникнуть при попытке понять его концепцию пространства.

«Место кажется чем-то особенно трудным для понимания оттого, — говорит он, — что имеет видимость материи и формы, и оттого, что в находящемся в покое объемлющем теле происходит перемещение движущегося тела, ибо тогда кажется возможным существование в середине [объемлющего тела] протяжения, отличного от движущихся величин. [К этой видимости] добавляет нечто и воздух, кажущийся бестелесным: представляется, что *место это не только граница сосуда, но и лежащее между ними, как бы пустота*»⁸.

Утверждение, что место может быть материей или формой предмета, Аристотель опровергает ссылкой на неотделимость. «Нетрудно видеть, что место не может быть ни тем, ни другим, так как форма и материя неотделимы от предмета, а для места это допустимо»⁹. И чтобы не возникало подобных недоразумений, он еще раз уточняет, что *место это «первая неподвижная граница объемлющего тела»*¹⁰.

⁷ Аристотель. С. 133.

⁸ Там же. С. 132.

⁹ Там же. С. 126.

¹⁰ Там же. С. 132.

Вот это замещение понятия места как границы объемлющего тела понятием места как того, что останется, если убрать все тела, находящиеся в нем, и составляет суть перехода от пространственных представлений Аристотеля к ньютоновским представлениям.

Все теоретические построения Аристотеля относительно понятия места преследуют две тесно связанные между собой цели: 1).обосновать возможность движения в природе и 2) доказать отсутствие пустоты.

Атомизм Левкиппа и Демокрита Аристотель критиковал за то, что они исходили из признания пустоты. И атомы, и пустота были необходимы атомистам для того, чтобы обосновать возможность движения. Атомисты не принимали основной принцип элеатов — Парменида, Зенона, Ксенофанта, Мелисса — постулирующих представления о том, что бытие едино и неподвижно. Они спрашивали: если нет движения в теории, как можно объяснить тот факт, что мы видим, ощущаем и наблюдаем движение, что оно очевидным образом существует в природе? Атомисты отрицали утверждения элеатов, о неделимости бытия. Мелисс, говорит по этому поводу Аристотель,

«...на этом основании и доказывает, что все неподвижно, ибо если оно будет двигаться, должна быть <...> пустота, а пустота не принадлежит к числу существующих вещей»¹¹.

Критикуя атомистов, Аристотель утверждает, что пустота для движения вовсе не нужна. Напротив, пустота как раз и препятствовала бы самой возможности движения.

«При [более тщательном] рассмотрении для признающих пустоту как нечто необходимое, поскольку существует движение, получается скорее обратное: ни один [предмет] не может двигаться, если имеется пустота. Ведь подобно тому как, по утверждению некоторых, Земля покоится вследствие одинаковости [всех направлений] так необходимо покоиться и в пустоте, ибо нет оснований двигаться сюда больше, сюда меньше: поскольку это пустота, в ней нет различий»¹².

Аргумент необязательности существования пустоты для движения тел Стагирит использовал и при обосновании своего знаменитого утверждения, согласно которому скорости свободно падающих тел зависят от их тяжести (массы). Это положение было опровергнуто Галилеем, утверждавшим, что скорости (точнее ускорения) всех падающих тел равны. Наблюдая за телами, падающими свободно в воздушной среде, Аристотель

¹¹ Там же. С. 135.

¹² Там же. С. 138.

объясняет их движение так: более тяжелые тела падают быстрее, потому что они легче раздвигают воздушную среду по сравнению с более легкими¹³. Размышляя о том, как бы вели себя тела, падая в пустоте, где нет сопротивления среды, он приходил к верному выводу, что в пустоте все тела падали бы с равной скоростью. «Но это невозможно», — восклицал он¹⁴. Сам Аристотель не объяснил, почему это невозможно. Одно можно сказать: Аристотель полагал, что это невозможно не потому, что он не верил в существование пустоты. Напротив, невозможность для тел разной массы падать с одинаковой скоростью в пустоте служила у него аргументом в пользу отрицания пустоты. По-видимому, он имел в виду свой (уже цитировавшийся выше) аргумент (имеющий антропоморфный характер), согласно которому в пустоте нет оснований двигаться «сюда больше, сюда меньше: поскольку это пустота, в ней нет различий».

Аристотель, по-видимому, догадывался, что сопротивление среды не было главным фактором. И это было верно. Недаром, многие присутствующие на опытах Галилея, наблюдая, как шары одинаковой формы, но разной массы (такие шары использовались Галилеем для элиминирования сопротивления воздуха), будучи выпущенными из рук с Пизанской башни, одновременно ударяются о Землю, все равно не поверили утверждению Галилея, что свободно падающие тела падают с одинаковой скоростью (ускорением). Это было не только потому, что для них опыты и эксперименты не служили доказательством правильности теоретических заключений, поскольку в качестве таковых выступали тексты Аристотеля. (Хотя и это обстоятельство играло роль.) Главным было то, что результаты опыта казались парадоксальными и непонятными. Оставался вопрос: почему все-таки тела с разным весом, с разной тяготеющей массой падают в безвоздушной среде с одинаковой скоростью? На этот вопрос аристотелевская физика не могла дать ответ, даже если бы Аристотелю удалось устранить эффект сопротивления воздуха или поверить в существование пустоты. Для того, чтобы это объяснить, нужно было ввести в рассмотрение представление о существовании не только гравитационной, но и инертной массы (что было сделано в рамках галилей-ньютоновской физики) и доказать равенство этих масс (это было сделано уже Эйнштейном).. Тогда рассматриваемый факт получал убедительное и красивое объяснение: тела более тяжелые (имеющие большую гравитационную массу) имеют и большую инертную массу; а она характеризует присущее телу стремление оставаться в покое, своеобразную «леность» тела. Более тяжелое, обладающее большей гравитационной массой тело, с большей силой, по сравнению с

¹³ Аристотель. О небе. С. 398.

¹⁴ Аристотель. С. 141.

более легкими, притягивается к Земле и «стремится» падать быстрее, но его большая инерционная масса «не дает» ему этого делать. Она задерживает скорость его падения во столько раз, во сколько раз его инертная масса больше инертной массы более легкого тела. Именно поэтому все шары в эксперименте Галилея, независимо от их массы, падали с равной скоростью, а поскольку свободное падение тел является равноускоренным, то и с одинаковым ускорением.

По Аристотелю, для того чтобы обосновать возможность движения и показать, что движение как перемещение тел относительно места существует, совсем не нужно вводить понятие пустоты.

«Нет никакой необходимости, если существует движение, признать пустоту; для всякого движения вообще — это просмотрел и Мелисс — ни в коем случае, так как качественно изменяться может и наполненное тело. Но это относится также и к движению по отношению к месту, так как тела могут уступать друг другу место одновременно, даже при отсутствии промежутка, существующего наряду с движущимися телами.< ...> Возможно также и уплотнение тела не путем вхождения в пустоту, а вследствие вытеснения находящегося внутри [например, при сдавливании водой находящегося внутри воздуха]; возможно и увеличение не только за счет вхождения в тело чего-нибудь, но и путем качественного изменения, например, если из воды возникает воздух»¹⁵.

Пустота у атомистов фактически представляет собой *промежутки* между атомами. Споря со сторонниками существования пустоты, Аристотель очень хорошо понимал, *что* он хочет опровергнуть. Его целью было показать, что аргумент Анаксагора, отрицающего пустоту, согласно которому воздух есть нечто, так что место, наполненное воздухом, не является пустым, бьет мимо цели. Хотя сам Аристотель, как мы видели, также использует этот аргумент. Но он не считает его главным. Нужно доказывать, полагает он, что «...Не существует протяжения, отличного от тел, отделеного от них ... которое разнимает всякое тело, делая его не сплошным, как утверждают Демокрит и Левкипп... или находится вне тела вселенной, если [это тело] сплошное (как думают элеаты, добавим от себя. — *Е.М.*)»¹⁶. Такие же пустые промежутки были и в концепции пифагорейцев, только на этот раз между числами.

¹⁵ Там же. С. 137.

¹⁶ Там же. С. 135.

«Пифагорейцы также утверждали, — пишет Аристотель, — что пустота существует <...>. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, так как пустота разграничивает их природу»¹⁷.

* * *

Возникает вопрос: исчезли ли навсегда аристотелевские пространственные идеи из физики? Или хотя бы некоторые особенности античных пространственных представлений «реанимированы» в современном физическом познании?

Представляется, что на последний вопрос можно с известной долей осторожности ответить положительно. Такое «возрождение» произошло в ОТО и продолжается по крайней мере в одном (как думают многие физики, наиболее многообещающем), так называемом петлевом подходе к квантовой теории гравитации. Попытаемся это показать. Но прежде нужно сделать одну оговорку. Такие термины как «возрождение», «реанимация» и т.п. в данном случае не подходят. Сколько я не пересмотрела на этот счет физической литературы, никаких упоминаний об Аристотеле, никаких ссылок на его работы нет. Здесь нужно употреблять другие слова. Лучше всего говорить о сходстве, аналогиях или параллелизме идей. Вполне правомерно говорить так: существует параллелизм между некоторыми идеями ОТО, а также петлевого подхода к квантовой теории гравитации и аристотелевскими пространственными представлениями. Рассмотрим это подробнее.

В специальной теории относительности (СТО) на смену пространству Ньютона пришло пространство-время Минковского. В интересующем нас отношении между этими концепциями пространства нет радикальных различий. Подлинные изменения произошли лишь в общей теории относительности (ОТО). В отличие от классической физики и СТО, ОТО является независимой от фона (background independent) теорией. «Можно сказать, что согласно ОТО пространства-времени просто не существует, пишет один из создателей петлевого подхода к квантовой теории гравитации Карло Ровелли. В ньютоновской физике и в СТО если мы уберем динамические сущности — частицы и поля — останется пространство-время. Если мы уберем динамические сущности в ОТО, не останется ничего. Пространство Ньютона и пространство-время Минковского в ОТО реинтерпретированы в конфигурации гравитационного поля»¹⁸.

Напомним, что в концепции Стагирита пространства фактически нет, что его роль играет «место», основная особенность которого состоит в том, что оно неотделимо от тел. Применяя современную терминологию можно

¹⁷ Там же. С. 136.

¹⁸ Rovelli. Op. cit. P. 9.

утверждать, что аристотелевская концепция пространства как и общая теория относительности является независимой от фона (background independent). «Это означает, что Универсум не сделан из полей, существующих на пространстве-времени. Он сделан из полей, существующих на других полях», — пишет Ровелли¹⁹.

Кроме того, опять-таки употребляя современную терминологию, можно сказать, что аристотелевская концепция пространства, как и концепция пространства в ОТО, является не субстанциальной, а реляционной по своей сущности: ведь и в той, и в другой теориях пространства как самостоятельной сущности, как субстанции, нет. В аристотелевской — пространство фактически это место, неотделимое от тел; в ОТО — это лишь конфигурации гравитационного поля.

Дальнейшая эволюция пространства связана с его трансформациями в становящейся теории квантовой гравитации. Важнейшая задача, которую должна решить эта теория состоит в том, чтобы осуществить синтез двух теорий современной физики и космологии — квантовой механики (КМ) и ОТО. На планковских масштабах величин эти теории противоречат друг другу, что разрушает существовавшую до сих пор единую картину мира.

Наиболее известны два подхода к реализации синтеза квантовой механики и общей теории относительности — петлевой подход, авторами которого являются Карло Ровелли, Ли Смолин, Абэй Аштекар, и струнный подход, разрабатываемый Г.Венециано, Майклом Грином, Джоном Шварцем, де Виттенем, тем же Ли Смолином и многими др. Нас здесь будет интересовать попытка построения петлевой квантовой гравитации, поскольку именно на этом пути просматривается сходство аристотелевского понятия топоса, да и вообще античных пространственных представлений, с пространственными идеями современной физики.

С позиции авторов петлевого подхода причина конфликта между квантовой механикой и ОТО состоит в том, что они оперируют различными понятиями пространства (и времени). В квантовой механике пространство представляет собой фиксированное, не динамическое основание, некий фон, на котором определена квантовая теория поля (КТП), являющаяся теоретическим основанием квантовой механики. На этом пространстве «живут» динамические сущности — поля и частицы. Что касается ОТО — это, как уже говорилось, независимая от фона теория. Авторы петлевого подхода полагают, что для устранения конфликта между (квантовой механикой (КМ) и ОТО понятие пространства в КМ должно трансформироваться. Изменения должны коснуться квантовой теории поля. Эта теория должна стать как и ОТО, независимой от фона.

¹⁹ Ibid. P. 77.

Должна измениться и ОТО. Согласно квантовой механике любая динамическая сущность должна быть «сделана» из квантов. Так что пространство-время ОТО, будучи динамической сущностью, должно стать квантованным. Но в соответствии с петлевым подходом кванты поля не могут «жить» в пространстве-времени, они должны сами строить «пространство-время». Именно это и делают кванты пространства в петлевой квантовой теории гравитации»²⁰.

Важно отметить, что современной физике и космологии свойственно стремление к построению теорий, в которых фигурируют пространственные представления, аналогичные понятию аристотелевского «места», основной характеристикой которого является неотделимость от тел. В современной физике пишет Брайан Грин «сама ткань пространства и времени состоит из более фундаментальных беспространственных... элементов»²¹.

Более того, существуют и другие аналогии с пространством Аристотеля. Авторы петлевого подхода к квантовой теории гравитации предполагают, что на самых малых (планковских) масштабах длин и времен пространство является не гладким многообразием, как в классической физике, а представляет собой связь сингулярных геометрических объектов или петель (loops). Эти петли являются элементарными ячейками пространства. Соединяясь, они подобно петлям ткани «ткнут» текстуру реальности (Б. Грин). *При этом предполагается, что вся пространственно-временная метрика концентрируется вдоль петель. Вне и внутри петель она обращается в нуль*²².

Не напоминают ли эти петли «места» в концепции Аристотеля? «Место» как оно трактовалось в физике Аристотеля, это первая граница тела, объемлющего данное тело. И так же как на масштабах планковских величин в нашей Вселенной, согласно петлевому подходу, внутри маленьких ячеек пространства (петель) пространственной метрики не существует (она обращается в нуль), ее нет и в промежутке между границами объемлющего тела в концепции Аристотеля. И также как пространственная метрика в петлевом подходе отсутствует вне петли (она здесь также обращается в нуль), ее нет и вне античного космоса, поскольку у него нет «места».

Таким образом, можно констатировать наличие определенного сходства не только между аристотелевской идеей «места» и понятием пространства в ОТО (свойственная и той, и другому неотделимость от тел) но также и сходства между аристотелевским понятием «места» и пространством в петлевом варианте квантовой теории гравитации. Значит ли это, что

²⁰ Ibid. P. 9.

²¹ Грин Брайан. Пространство, время и текстура реальности. С. 495.

²² Rovelli Carlo. Op.cit. P. 9.

сторонники петлевой квантовой гравитации находились под влиянием или заимствовали пространственные представления из физики Аристотеля? По-видимому, нет: как уже говорилось в начале этого параграфа, никакого упоминания об античных идеях пространства как «места» ни у одного из сторонников петлевого подхода не наблюдается. Скорее в данном случае можно говорить о некотором параллелизме идей. Можно ли утверждать в таком случае, что это сходство и параллелизм оказались в данном случае просто случайностью? Судить об этом будет возможно только по результатам будущего развития физического знания. Если этот параллелизм идей сохранится, значит он не был результатом случайного совпадения: вероятнее всего Аристотелю удалось «ухватить» нечто, присущее самой природе. Что это будет: пространственные представления петлевого подхода или победит струнный подход, или синтез того и другого? Либо на смену этим двум подходам придет нечто третье — сказать трудно. Теория квантовой гравитации все еще находится в стадии становления.. Значительно более оптимистичные прогнозы связаны с проектом построения независимых от фона теорий, типа ОТО. «Представляет ли пространство собой нечто? Является ли чем-то пространство-время? — спрашивает Брайан Грин, автор уже цитировавшейся нами книги...Я думаю, что экспериментально подтвержденный, «независимый от фона» союз между общей теорией относительности и квантовой механикой приведет к удовлетворительному решению этой проблемы»²³. Так что есть основания надеяться, что идея Аристотеля о пространстве как «месте», неотделимом от тел, не будет сброшена с корабля науки, а сохранится и войдет в структуру будущего физического знания.

БИБЛИОГРАФИЯ

Rovelli Carlo. Quantum Gravity. Cambridge University Press, 2007, 458 С.

Аристотель. О небе. Соч. в 4 т. М., 1981. Т. 3. 614 с.

Аристотель. Физика. Соч. в 4 т. М., 1981. Т. 3. 614 с.

Грин Б. Ткань космоса. Пространство, время и текстура реальности. М., 2004. 438 С.

Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. и комм. А.Н. Крылова. М., 1989. 706 с.

²³ Грин Брайан. Op. cit. С. 493.

А.И. ПИГАЛЕВ

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ФОН «НОМИНАЛИСТСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ» И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Заметное усиление интереса к философскому наследию Аристотеля, формальным поводом для которого послужил его 2400-летний юбилей, происходит в условиях, когда западная культурная и интеллектуальная традиции, следуя за глобальными экономическими, политическими и идеологическими изменениями, также претерпевают существенные трансформации. Поскольку неослабевающий интерес к аристотелевскому философскому наследию обусловлен тем огромным значением, которое оно имеет для понимания не только сущности, но и истоков западной цивилизации в целом, то новое обращение к его анализу становится особенно актуальным именно в условиях глобальных перемен. В сущности, под вопрос поставлены философские принципы, которые лежат в основе западной цивилизации *в качестве модерна*, долгое время представлявшиеся не только очевидными, но и единственно возможными и, стало быть, универсальными. Однако роль аристотелизма в их формировании отнюдь не выглядит очевидной. Более того, философские основания модерна нередко рассматриваются в качестве результата отталкивания от аристотелевского наследия и его полного преодоления другими философскими течениями, в первую очередь, номинализмом, который, благодаря своим последствиям, нередко называется «номиналистской революцией»¹.

Тем не менее, после «номиналистской революции» аристотелизм отнюдь не стал чем-то маргинальным и не утратил своего влияния в рамках западной интеллектуальной традиции. Более того, аристотелевское наследие действительно присутствует в философских основаниях модерна, причем присутствует таким образом, что они определяются не только буквой, но и самым духом аристотелизма — пусть даже неявно или опосредованно. Одним из возможных подходов к анализу этого присутствия, маркирующего именно западную интеллектуальную традицию и, соответственно, фи-

¹ См., например: Gillespie M.A. The Theological Origins of Modernity.

лософские основания модерна, могло бы стать выявление и исследование таких элементов (понятий, категорий, концепций), которые использовались бы в метафизике и платонизма, и аристотелизма, но, тем не менее, имели бы разный смысл в соответствующих контекстах².

Представляется, однако, что если целью является выявление влияния аристотелевского наследия на основания цивилизации в целом (а оно, разумеется, не опосредуется и не ограничивается только фактором теологии, на которую оказало влияние и платоновское, и аристотелевское наследие), то требуется более общий поход. В его рамках задача заключается в выделении и общих черт, и различий платоновской и аристотелевской метафизики, и структурных особенностей двух типов цивилизации, принявших соответствующие метафизические системы в качестве нормативной модели любого структурирования. Такой подход обусловлен тем, что особенно той или иной концепции метафизики, выражающиеся, прежде всего, в ее структурных характеристиках, воспроизводят нормы теоретического моделирования взаимоотношений как между единым и многим, так и между целым и частью.

Именно эти взаимоотношения в качестве *структур опосредования*, имеющих вид иерархии идеальных сущностей и восходящих к абсолюту как высшей сущности, не только предопределяет способ понимания целого ряда принципиально важных категорий, таких, например, как бытие и ничто или утверждение и отрицание, но и воспроизводит нормы структурирования любых видов целостности, например, общества. Поэтому исходной задачей анализа является рассмотрение в качестве главной характеристики, отличающей друг от друга платоновскую и аристотелевскую концепции метафизики, соответствующих структур опосредования. Нетрудно видеть, что такой подход позволяет учесть влияние структур опосредования на особенности понимания рациональности.

Действительно, в исходном смысле рациональность означает разумную необходимость, обоснованность как особую характеристику или предикат человеческого мышления и действия, который предполагает сущест-

² В качестве реализации такого подхода можно указать, в частности, на недавнюю книгу Дэвида Брэдшоу, в которой в центре внимания как раз находится понятие, имеющее большое значение и для платонизма, и для аристотелизма — ἐνέρχεται. Действительно, следует признать, что, этот термин, изобретенный, скорее всего, Аристотелем, очевидно, не мог быть одним из главных в философии Платона. Однако он широко использовался в неоплатонических школах, которые, в свою очередь, существенно влияя на христианскую теологию, во многом определяли ее облик. Если целью является выявление влияния аристотелевского наследия на христианскую теологию на Западе и характерных признаков, отличающих ее от теологии на Востоке, то такой подход к историко-философской реконструкции обладает высоким эвристическим потенциалом. См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе.

ование неких жестких и поддающихся выявлению структур. В качестве структур опосредования они нормативно задаются именно метафизикой, и точное воспроизведение в человеческой деятельности ее структуры задает идеал рациональности. Действие является рациональным, если оно неуклонно следует этим структурам и закономерно связано со своими причинами и целями, а убеждения, желания и намерения считаются рациональными, если может быть прослежено, как они благодаря опосредующей деятельности мышления закономерно возникают из истин, принимаемых в качестве самоочевидных.

И метафизике Платона, и метафизике Аристотеля присуща принципиально важная характеристика, которая, впрочем, четко выражена у Платона и значительно менее явно присутствует у Аристотеля, хотя и определяет главное отличие предлагаемой им структуры опосредования от платоновской. Речь идет о том, что рассмотрение в метафизике единого как разнородного многого и, соответственно, целого как состоящего из разнокачественных частей невозможно без *принудительного отождествления нетождественного*³. Это означает не только то, что метафизика как система идеальных сущностей является внутренне напряженной, но и то, что принудительность, которая воспроизводится в метафизике, должна некоторым образом присутствовать в тех областях реальности, которые она моделирует, прежде всего, в структурах социальности.

Что касается собственно метафизики, то любое отождествление нетождественного действительно может быть только принудительным, насильственным, и оно осуществляется путем абстрагирования, т.е. принудительного отбрасывания максимально большого количества нетождественных друг

³ Выявление происхождения и сущности этого принуждения представляет собой самостоятельную проблему. Ясно, что метафизика как семиотическая система сама по себе не может быть источником этого принуждения, если она не включена в человеческую деятельность, которая и должна рассматриваться в качестве этого источника. При этом принудительных отождествлений системой обменов, которые воспроизводятся и на символическом уровне, выражаясь в процессах абстрагирования. См.: *Sohn-Rethel A.* Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte.; *Idem.* Warenform und Denkform; *Idem.* Das Geld, die bare Münze des Apriori. См. также *Horisch J.* Identitätszwang und Tauschabstraktion: Alfred Sohn-Rethels soziogenetische Erkenntnistheorie. P. 42–54; *Müller R.W.* Geld und Geist: Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike; *Hadden W.R.* On the Shoulders of Merchants... Идея изоморфизма структуры символического обмена на различных уровнях символизации был рассмотрена Жаном-Жозефом Гу; см.: *Goux J.-J.* Freud, Marx: Économie et symbolique. Что касается принудительности отождествлений и внутренних напряжений метафизики, см., в частности: *Пигалев А.И.* Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: о смысле «преодоления метафизики». С. 152–168.

другу свойств. Платон в своем «символе пещеры» впервые изобразил именно эту принудительность, представляя мир идей в виде многоуровневой иерархии, которая *как бы* пронизана солнечным светом, а метафизическим аналогом солнца является некая «высшая идея», «идея идей» или «идея блага» (τὸ ἀγαθόν), тогда как все прочие идеи светят ее отраженным светом. Располагаясь в вершине пирамиды идей, она делает все остальные идеи «видимыми» — точно так же, как без солнечного света материальные вещи за стенами пещеры не могли бы отбрасывать тени на ее стенах.

Пожизненное пребывание людей в пещере является, несомненно, ограничением возможной для них области видимости, некоторой принципиальной фрагментацией обзора. Следовательно, пожизненное пребывание в пещере, т.е., в замкнутом пространстве, тождественно той или иной степени сокрытости как противоположности полной несокрытости — ἀλθεῖα, истины. Поэтому выход из пещеры означает достижение полноты обзора и, стало быть, обретение истины в качестве теперь уже ничем не ограниченной несокрытости. Платон, как показал Мартин Хайдеггер, в своем «символе пещеры» указывал на внутренние напряжения в качестве неотъемлемого свойства уже первой формы метафизики. Эти внутренние напряжения одновременно и обеспечивают устойчивость пирамиды идей, и фрагментирует обзор «пожизненно пребывающих в пещере» людей⁴.

Хайдеггер, интерпретируя платоновскую оптическую метафору, делает вывод, что истина в качестве ἀλθεῖα, несокрытости, в определенный момент попадает под иго (ζυγόν) у ἰδέα⁵. Таким образом, наличие внутренних напряжений в пирамиде идей обуславливается тем, что ἰδέα становится посредником между человеком и ἀλθεῖα, ограничивая его область обзора, что и равнозначно пожизненному пребыванию в пещере, невозможностью познать вещи за пределами пещеры без опосредования тенями этих вещей на стенах пещеры. При этом степень фрагментации обуславливается тем уровнем иерархии идей, на котором данная ἰδέα находится, т.е. степенью ее общности в качестве результата принудительного абстрагирования. Чем выше уровень иерархии, тем выше степень общности идеи, на которую человек «направляет свой взгляд», тем он ближе к τὸ ἀγαθόν и, следовательно, тем шире его обзор. Поэтому принуждение или насилие закрепляет опосредующую роль идей и является для метафизики не разрушительным, а конститутивным.

⁴ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика.1993. С. 345-361.

⁵ Представляется, что в данном случае, передавая термин ζυγόν не как «упряжка», что сделано в переводе В.В. Библихина, а как «иго», мы оказываемся ближе к хайдеггеровской интерпретации; в оригинальном тексте у Хайдеггера стоит слово «Joch», т.е. именно «иго», и этот же смысл стремятся передать переводчики этой работы Хайдеггера на английский язык, переводя ζυγόν как «yoke».

Тем, что без принудительного отождествления нетождественного невозможно никакое опосредование, определяется, очевидно, то внимание, которое Платон уделяет понятию тождества. При этом он опирается на элеатов, потому что, насколько можно судить, Парменид первый установил связь между абстрагирующим мышлением и его продуктом — предельно абстрактным понятием бытия, τὸ εἶναι, с которым связывалась абсолютная самотождественность⁶. Однако софисты считали, что никакая вещь не может быть самотождественной, потому что для того, чтобы стать предметом познания, вещь должна вступить в отношение с познающим человеком и, тем самым, утратить свою самотождественность⁷. Скорее всего, именно осознание этого обстоятельства стало одной из причин вывода Платона о невозможности найти самотождественное бытие вещи в материальном мире. В результате оно было отнесено к миру идей. Однако тогда снова возникает вопрос о том, как идея может вступить в отношения с материальным миром и при этом сохранить свою самотождественность.

Поскольку идея одна, а ее копий в материальном мире может быть много, то к уже указанной сложности добавляется и проблема единого и многого. Как известно, проблема превращения многого в единое была решена Платоном с помощью особой концепции единства противоположностей, которая изложена в знаменитом диалоге «Парменид». В итоге Платон приходит к парадоксу, в соответствии с которым единое не существует, потому что оно, чтобы сохранить свою самотождественность, не может вступить в отношение с бытием. Тем не менее, единое все же некоторым образом существует, но единое, причастное бытию, уже не тождественно бытию. Таким образом, появляется две сущности — единое и бытие⁸, и получается, если единое существует, то оно становится многим, будучи одновременно самим собой и чем-то иным. Главной особенностью двойственной структуры является отсутствие третьего опосредующего элемента, так что противоположности связаны непосредственно. Иными словами, нечто опосредуется через свою противоположность, и весь процесс опосредования является замкнутым или, иначе, тавтологическим.

В рамках платоновской структуры опосредования, которую применительно к логике Аристотель во «Второй аналитике» называет «доказательством по кругу»⁹, непосредственное вообще не существует, но каждое сущее опосредуется своей противоположностью и потому выступает то как

⁶ См. *Curd P.* The Legacy of Parmenides...; *Palmer J.A.* Plato's Reception of Parmenides.

⁷ См. обобщенный анализ этой проблематики: *Stokes M.C.* One and Many in Presocratic Philosophy.

⁸ См. подробнее: *Harte V.* Plato on Parts and Wholes...

⁹ *Аристотель.* Вторая аналитика 57b 15 – 20, *passim* (пер. Б.А. Фохта).

непосредственное, то как опосредованное. Иначе говоря, никакое сущее не может всегда выступать в качестве основания и не менять своего статуса в процессе опосредования. Это означает, что отношения в целостности оказываются более устойчивыми и потому более важными, чем те элементы целого, которые эти отношения связывают между собой.

Аристотель, в отличие от Платона придерживается точки зрения, согласно которой в опосредовании принимают участие не два, а три элемента. Он создает термин, обозначающий промежуточный элемент, заимствуя слово обыденного языка — τὸ ὑποκείμενον («лежащее внизу», «под-лежащее»), и, как известно, этот термин после попыток передать его на латинском языке будет означать уже «субстрат», «субстанцию» и даже «субъект». Таким образом, в аристотелевской концепции считается, что вещи возникают из противоположностей, только принадлежат к «под-лежащему», представленному, однако, особой категорией οὐσία, т.е. «сущности». В толковании смысла οὐσία обнаруживается главное отличие Аристотеля от Платона в понимании структуры метафизики. Аристотель пишет:

«Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях — например, “человек” и “живое существо”»¹⁰.

Таким образом, сущность, согласно Аристотелю, не может быть предикатом чего-либо и не зависит от отношений, которые для Платона являются первичными. Иными словами, сущность самодостаточна и не может быть выведена из чего-то еще. Существуют, однако, первые и вторые сущности, причем последние соответствуют логическим категориям вида и рода, а первые сущности соотносятся с единичными объектами, которые самодостаточны и доступны чувственному восприятию¹¹. В сущности, Аристотелем предлагается некоторая умеренная позиция — принцип золотой

¹⁰ Аристотель. Категории 2а 10 – 20 (пер. А.В. Кубицкого).

¹¹ См. подробный анализ: Halper E.C. One and Many in Aristotle's Metaphysics...; Loux M.J. Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H; Wedin M.V. Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta. Некоторые аспекты аристотелевской категории οὐσία, имеющие отношение к рассматриваемой проблеме обсуждаются в работе: McCumber J. Metaphysics and Oppression...

середины. Этот принцип позволяет надеяться на то, что окончательная и прочная непосредственность возможна и достижима. Более того, фактически обосновывается положение о том, что принудительное отождествление нетождественного для сведения множества к единству может и не быть столь тягостным «игом», каким оно описано у Платона и как оно, в соответствии с этим описанием, должно быть реализовано в жестких структурах его идеального государства.

Известно также, что логика в энциклопедической системе Аристотеля не является совершенно независимой и выступает в качестве альтернативы Платону с его концепцией определения через противоположность. В аристотелевской силлогистике воспроизводится тройственная структура опосредования, которая задается аристотелевской метафизикой. Аристотель пишет:

«Таким образом, каждая вещь обозначается по отношению к каждой другой как “разное” или “тождественное” в той мере, в какой о ней говорится как о едином и сущем, и вот почему: “другое” не есть противоречащая противоположность “тождественному”, поэтому оно (в отличие от “нетождественного”) не сказывается о не-сущем, а сказывается о всем сущем: ведь всякое сущее и единое есть от природы либо “одно”, либо не “одно”»¹².

В то же время, согласно Аристотелю,

«...если же... у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно, то ясно, что противоречие и противоположность не одно и то же»¹³.

Этим и обусловливается критика платоновского понимания противоположностей, согласно которому у них не может быть третьего, опосредующего члена и, следовательно, воздействие противоположностей друг на друга невозможно.

Поскольку первая сущность для Аристотеля — не общее, а единичное, то возникновение номинализма в Средние века имело предпосылки в самой аристотелевской философии, прежде всего, во внутренней противоречивости концепции первой сущности. Действительно, первичная сущность понимается, с одной стороны, как определенное «это», *τὸδε τί*, которое непознаваемо в силу своей единичности, а с другой стороны, первичная сущность понимается как сущность, *τὸ τί ἦν εἶναι* — «суть бытия» и, стало быть, нечто родовое, общее, в силу своей общности доступное для познания. Очевидно, именно эта внутренняя противоречивость обусловила возможность возникновения номинализма, который, в свою

¹² Аристотель. Метафизика 1054b 15–25 (пер. А.В. Кубицкого).

¹³ Ibid. 1055b 1–5.

очередь, сделал возможными концепции, послужившие философскими основаниями модерна. Однако для того, чтобы прояснить связь номинализма с философскими основаниями модерна, следует, в первую очередь уточнить смысл соответствующего понятия.

Необходимость такого уточнения связана с тем, что понятие «модерн» имеет (особенно в свете отечественной философской традиции) довольно неопределенный смысл. Первоначально оно долгое время активно использовалось преимущественно в социологии, а также отчасти в истории и теории искусства, эстетике и литературоведении, но не в философии. С его помощью обозначался исторический этап в развитии западной культуры для его описательной, а в некоторых случаях — в соответствии с исходной семантикой термина — даже исключительно хронологической характеристики. Переоткрытие термина «модерн» в философском контексте было обусловлено именно появлением концепции постмодерна, который сделал предшествующий исторический период и особенно его философские основания проблематичными.

Модерн в таком контексте предстает как секуляризованная эпоха индивидуализма и субъективизма, исследования окружающего мира и постоянно совершаемых открытий. В социальной и политической областях господствуют право, толерантность и либерализм, которые лежат в основаниях национальных государств, пришедших на смену средневековой раздробленности. Человек эпохи модерна ставит себя на место Бога, чтобы с помощью науки и основанных на ней технологий подчинить себе природу и общество, и этот процесс считается бесконечным и, тем самым, парадоксальным образом внеисторическим, т.е. принципиально не имеющим завершения. Модерн как культ новизны, как безостановочный, бесконечный *прогресс* противопоставляется *традиции* в качестве основы тех застойных, не развивающихся, не прогрессирующих, не свободных, пронизанных предрассудками и не следующих законам разума обществ, которые были отнесены к «премодерну», в тот исторический период еще не уравновешенному «постмодерном».

Поэтому общества премодерна выступали как то, что должно быть, безусловно, преодолено, традиция должна быть разрушена полностью, а сам процесс такого разрушения и понимался как начало *модернизации*¹⁴. Соответственно, смысл модерна вводился, чаще всего, неявно: он понимался как результат модернизации, которая во всей этой теоретической конструкции несет основную смысловую нагрузку. Разумеется, модерн может быть охарактеризован и описательно. Так, принято считать, что модерн начинается со времени Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта. В то же время, многие исследователи подчеркивают, что становление идеологии мо-

¹⁴ См. подробнее: *Berman M. All That Is Solid Melts Into Air...*

дерна существенно определялось философскими концепциями такого мыслителя, как Никколо Макиавелли, а развитие этого проекта в качестве радикального разрыва с прошлым продолжалось в работах энциклопедистов и просветителей, а также в философии Томаса Гоббса, Джона Локка, Жан-Жана Руссо, Иммануила Канта, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля и многих других. Тем не менее, исходные принципы идеологии модерна были созданы деятелями эпохи Просвещения, которые не только разработали и легитимировали его философские основания, но и предложили соответствующие им стратегии социального конструирования¹⁵.

Возвращаясь к определению модерна через посредство процесса модернизации, необходимо подчеркнуть, что «традиция» в данном контексте понимается не только в ее исходном смысле как «передача» (полномочий, власти, культурных стереотипов и ценностей, норм, запретов, знаний, навыков и т.д.), но как нечто непрозрачное, иррациональное вследствие своей непосредственности, невозможности отсылки к неким безусловным и очевидным основаниям. Традиция такова именно потому, что она такова, и это единственное возможное, принципиально тавтологическое, т.е. «*круговое*» объяснение происхождения и устойчивости традиционных форм жизни. Между тем, непрозрачность и иррациональность традиции — это, в сущности, ее вневременной характер как выражение ее трансцендентности, невозможности дискурсивно, т.е. путем развертывания во времени цепочек опосредования, вывести из нее какие-либо следствия, которые из-за отсутствия в ней внутренних различий были бы не тождественны ее собственному содержанию, данному непосредственно.

Поэтому «говорящим» оказывается уже само название цивилизационного проекта модерна, выступающего в качестве приближающейся с необходимостью новой исторической эпохи, которая изначально ориентирована не на трансцендентное, а на имманентное. Действительно, считается, что термин «модерн» (лат. «*modernus*») происходит от латинского слова «*modo*», означающего «сейчас», «теперь», «в настоящий момент». В нем подразумевается, что все текучее, изменчивое, посюстороннее, а потому имманентное, внутренне дифференцированное, а потому сложное, дискурсивно развертываемое и, следовательно, рациональное, противопоставляется неизменной, трансцендентной, внутренне недифференцированной и, следовательно, неизбежно иррациональной традиции. Иными словами, некое изменчивое «новое время» противопоставляется бесконечно старой, неизменной, всегда равной самой себе «вечности», воплощенной в традиции.

¹⁵ См., в частности, обобщающие работы: *Israel J.I. Radical Enlightenment...; Idem. Enlightenment Contested...; Zafirovski M. The Enlightenment and Its Effects on Modern Society.*

Примечательно, что уже на уровне этимологии видны коннотации термина «модерн» с еще одним важным термином, характеризующим рассматриваемые радикальные изменения — «секуляризация», который по своему происхождению восходит, как известно, к латинскому *«saeculum»* — «веку», «эпоха». Таким образом, и в «модерне», и в «секуляризации» некий ограниченный период времени как обозначение сферы мирского противопоставляется неизменности и неограниченности вечности в качестве обозначения сферы сакрального. Отсюда следует, что в ходе осуществления цивилизационного проекта модерна, отказавшегося от ориентации на трансцендентное и сосредоточившегося на имманентном, событие «смерти Бога» должно было наступить неминуемо.

В целом, исходной оппозицией, на которую опирается большинство современных теоретических моделей модерна, является оппозиция традиции и модернизации. В рамках этой оппозиции модерн противопоставляется премодерну в качестве некоторого традиционного общества, которое характеризуется очень низкой степенью вертикальной мобильности, т.е. четкой фиксацией положения человека в обществе. Поэтому модернизация начинается с *разрушения* социальной структуры премодерна. Способы освобождения от прежних связей и зависимостей разнообразны — от известного из истории Англии «огораживания» до атаки на главные смыслы традиционных обществ, осуществляемые, в первую очередь, через посредство воздействия на язык.

Во всех случаях целью является лишение человека корней, разрыв его связей с локальным местом, временем, социальной группой. Что касается качеств исходного состояния, возникшего после осуществленного модернизацией разрушения традиционного общества и предшествующего организации аморфной массы свободных индивидов — то оно, несмотря на свою аморфность, не лишено их: это состояние считается постоянной и, в принципе, неустранимой враждой, т.е. именно «войной всех против всех». Речь идет об аксиоме основных западных концепций государства и права, которая была лишь зафиксирована, но отнюдь не изобретена Т. Гоббсом. Затем, на следующем этапе модернизации из обломков традиционного общества ставится задача создания заранее предопределенных форм и установления между ними заранее спланированных отношений¹⁶.

Итак, модернизация как социальный процесс представляет собой сначала полное разрушение традиционного общества, а затем создание новой социальной структуры (социализацию) в соответствии с алгоритмом, который Юрген Хабермас назвал «индивидуация через посредство социализа-

¹⁶ См. о современных подходах к теоретическому осмыслению модерна: Delanty G. *Modernity and Postmodernity*...

ции»¹⁷. Нетрудно показать, что алгоритм «номиналистской революции» и последовавшее за ней включение аристотелевского наследия, которое считалось окончательно преодоленным, в философские основания модерна, структурно тождественно алгоритму модернизации в качестве социального процесса. В связи с этим необходимо указать на огромную роль, которую в формировании идеологии модерна сыграла поздняя средневековая схоластика, а соответствующие концепции были наиболее четко и последовательно выражены в работах Уильяма Оккама.

Одним из аспектов проблемы единого и многого в схоластике был анализ проблемы взаимоотношений всемогущества Бога с тварным миром, постепенно превращающимся в «природу», и человеком. Реализм предполагает, что высшей реальностью обладают универсалии, и Бог, творя, вынужден следовать некоторым заранее заданным правилам и схемам. Первенство универсалий, доступных человеческому пониманию, является условием того, что мир может быть понят как рациональный и, следовательно, познаваемый. Однако следствием признания рациональности творения является то, что Бог не может быть понят как всемогущий. Для того, чтобы избежать этого вывода, необходимо было предположить, что Бог творит только единичные, единственные в своем роде вещи без какого-либо ограничивающего его плана, т.е. из ничего. Следовательно, поскольку Бог творит исключительно из ничего, то эти вещи обладают высшей реальностью, в то время как универсалии представляют собой не более чем имена, создаваемые людьми.

В свете такого понимания Бог, не будучи ограничен ничем, всемогущ без каких-либо оговорок, но его действия не являются рациональными, и потому для человеческого разума непостижимо не только творение, но и сам Бог. Поэтому природа Бога — это иррациональная воля, и, следовательно, он, и творение могут быть постигнуты лишь в откровении, в некоем мистическом опыте или с помощью интуиции. В то же время, поскольку единичные вещи, сотворенные Богом, будучи продуктом его абсолютно свободной воли, *случайны*, то их можно познать только в акте чувственного созерцания, т.е. на основании опыта¹⁸.

Таким образом, как и в процессе модернизации, сначала разрушаются механизмы, обеспечивающие всеобщность.

В социальных процессах это, очевидно, традиция и ее механизмы универсализации культуры. Основная проблема этого этапа модернизации — сочетание высвобожденных из прежних отношений индивидов с сознательно и целенаправленно выстраиваемой социальной целостностью.

¹⁷ *Habermas J.* Individuation through Socialization... P. 149–204.

¹⁸ Оккам обсуждает проблему всемогущества Бога во многих сочинениях, в том числе и тех, где рассматриваются проблемы логики логики. См., напр.: *William of Ockham.* Predestination... А также: *Maurer A.* The Philosophy of William of Ockham...

В теоретическом плане эта проблема сводится к необходимости найти такой способ сочетания единого и многого, целого и части, который хотя бы ослаблял «войну всех против всех», устанавливал бы для нее некоторые границы. Однако создание нового типа универсализма взамен традиции, которая была сознательно уничтожена, не могло быть и не было восстановлением этой теперь уже необратимо разрушенной традиции.

В философии разрушению традиции, казалось бы, должно было соответствовать полное и окончательное преодоление аристотелизма. Во всяком случае, «номиналистская революция» — сознательно или в той или иной степени бессознательно — была направлена именно против него, и это, несомненно, выглядело так. Точно так же, парадоксальное возвращение к аристотелизму после триумфа «номиналистской революции» нельзя рассматривать как реабилитацию отвергнутой традиции, и оно не было ею на самом деле. Аристотелизм даже в позднем Средневековье не был и не мог стать выражением квинтэссенции средневековой традиции, потому что нормативная структура опосредования, закреплённая в аристотелевской метафизике, не реализуется и в принципе не может быть реализована в традиционных обществах, каковыми европейские средневековые общества оставались вплоть до конца Средневековья.

Разумеется, нет никаких оснований отрицать, что аристотелевское наследие усилиями Альберта Великого и Фомы Аквинского было настолько хорошо согласовано с христианскими догматами, что смогло стать одной из основ богословской традиции. Тем не менее, в целом, степень сложности процессов символического обмена (т.е. тип структур опосредования), соответствующая аристотелевской метафизике, отнюдь не была достигнута на всех уровнях средневековых европейских обществ, чем, собственно, и объясняется устойчивое тяготение средневековой интеллектуальной традиции к платонизму. Традиционным обществам точно соответствует бесконечная игра непосредственности и опосредования, закреплённая отнюдь не в аристотелевской, а именно в платоновской метафизике, которая характерна именно для господства традиции. Вероятно, именно этим обстоятельством, в первую очередь, объясняется не только уже отмеченная склонность средневековья к философии Платона и его последователей, но и та терпимость, с которой христианская европейская культура чаще всего к ней относилась.

Аристотелевская метафизика содержала в себе такую стратегию структурирования целостности (прежде всего, социальной дифференциации), которая существенно опережала реальное состояние средневековых европейских обществ, а потому и не могла быть ими принята целиком. Аристотелизм стал целостной системой и необходимым фоном грядущей «номиналистской революции» незадолго до ее начала, и он выступал для номиналистов в качестве *как бы* квинтэссенции средневековой европей-

ской традиции, подлежащей преодолению. По сути дела, номиналисты взяли одну сторону противоречия в понимании Аристотелем первой сущности, довели ее до логического предела и разрушили аристотелизм изнутри, правда, ненадолго.

И после разрушения традиции, и после преодоления аристотелизма, необоснованно сочтенного метафизической основой традиционных обществ, на обоих уровнях потребовался новый синтез, который и был представлен аристотелевской концепцией золотой середины. С началом модернизации аристотелизм оказался *настолько нужен*, что довольно быстро были забыты самые страшные подозрения, которые он вызвал прежде. Это означает, что аристотелизм мог прийти в соответствие со структурой социальной дифференциации и, стало быть, воспроизводить в своей метафизике уже сложившиеся или только складывающиеся структуры опосредования лишь после того, как средневековое стало объектом модернизации. Этим объясняется и то, что элементы утопизма имеются, как ни странно, не только в платонизме, но в некотором смысле и в аристотелизме, хотя платоновский и аристотелевский утопизм радикально отличаются друг от друга.

Социальная стратегия платонизма может восприниматься как утопия только в модернизированном или модернизирующемся обществе, поскольку в этой стратегии предполагается возвращение к традиции, которая для модерна, даже незавершенного — невозвратимое прошлое. Социальная стратегия аристотелизма, напротив, может восприниматься как утопия только в традиционном обществе, поскольку предполагается выход из него путем его разрушения, а затем должно следовать воссоздание качественно иного типа социальной дифференциации. Качественные изменения структур опосредования не могли не затронуть и понимание рациональности, которая начинает соотноситься не с надындивидуальными идеальными структурами, а с особым образом организованным умом индивида, что также граничило с утопизмом.

Действительно, превращение традиционного общества в совокупность ничем не связанных друг с другом, кроме вражды, индивидов, представляет собой его «атомизацию» (напомним, что слово *«individuum»* является латинским эквивалентом греческого слова ἡ ἄτομος и также означает «неделимый»). Однако индивид еще не отождествлялся с субъектом, и первоначально *subjectum* как латинский эквивалент греческого τὸ ὑποκείμενον соотносился отнюдь не с индивидом, а с нижним уровнем самого бытия. Считается, что толчок тому развитию идей, которое и привело к отождествлению индивида с субъектом, дал предшественник Уильяма Оккама, Иоанн Дунс Скот. Вероятно, именно он первый приписал некоторое бытие тому,

что познано, и назвал его «объективным бытием» (*«esse objectivum»*)¹⁹. В соответствии с логикой Иоанна Дунса Скота, речь должна идти о «бытии знания об объектах», которое считается идеальным бытием из-за присутствия этого знания в уме. Напротив, «субъективным бытием» было «бытие нижележащих («под-лежащих») уровней и их качеств». Таким образом, термин «субъект» совершенно недвусмысленно относится к *реальному* внешнему миру, а «объект» — к *идеальному* внутреннему миру. Иначе говоря, в средневековой философии эти термины употреблялись в смысле, противоположном их современному пониманию²⁰. Представители номинализма приняли именно это понимание, но с одним существенным изменением: они, соотнося понятие «субъект» исключительно с внешним миром, включали в него и человеческий ум в качестве нижнего уровня бытия этого внешнего мира²¹.

В результате ум человека начал пониматься как такая составная часть внешнего мира, которая, благодаря своей специфической активности, может придавать идеальные качества различным «нижележащим» уровням бытия и потому подчиняет себе и их, и материальный мир в целом, придавая ему форму. Лишившись основания своего бытия в виде традиции после разрушительной работы модерна, и в теории, и на практике индивид отныне может апеллировать только к самому себе в качестве единственного источника смыслов. Так, за неимением других возможностей — поскольку все прежние основания уничтожены в ходе разрушения традиционного общества — возникает то особое основание, которое принято отождествлять с индивидом и именовать именно субъектом. Итогом этого развития стал принцип *cogito ergo sum* Декарта, сделавший философию модерна философией субъективности и определившей принципы европейской рациональности именно в этом контексте.

Хотя аристотелизм не стал господствующей философией модерна, он все же задал исходную теоретическую модель опосредования и, тем самым, задал горизонт развития философии модерна. Легитимированный аристотелизмом принцип золотой середины в качестве конкретной формы структуры опосредования определил роль идеи *контракта*, которая выполняет функцию одной из «несущих конструкций» западной культуры²², распространяя

¹⁹ См.: Murali A., de. La doctrine médiévale de l'*esse objectivum*. P. 90–127. Контекст генезиса и смысла концепции *esse objectivum* обсуждается в: Tweedale M. Representation in Scholastic Epistemology. P. 63–79. См. также: Pasnau R. Theories of Cognition in the Later Middle Ages; Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy.

²⁰ Такое употребление этих терминов встречается еще у Декарта.

²¹ Dupré L. Passage to Modernity. P. 112–119.

²² См.: Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм... С. 729–738.

свое влияние от сферы гражданских отношений двух субъектов до принципов общественного договора. Именно вследствие опосредованности межчеловеческих отношений индивид в качестве субъекта обретает — во всяком случае, на начальном этапе развития модерна — осязаемое пространство личной свободы, в котором та принудительность, которая воспроизводится в метафизике, существенно ослаблена. Поэтому аристотелевское наследие с его принципом золотой середины придало особенные черты европейскому рационализму. Возникновение индивида в качестве субъекта означало, прежде всего, что механизмы обеспечения и поддержания всеобщности, прежде отождествляемые с метафизикой, которая считалась надиндивидуальной структурой, стали относиться к этому качественно новому основанию.

Тем не менее, само по себе это еще не может положить конец инициированному номинализмом пониманию Бога, мира и человека в качестве иррациональных. Как бы индивид ни пытался опереться на самого себя, в действительности он в качестве эмпирического субъекта не обладает механизмами обеспечения и поддержания всеобщности. Становление нового типа рационализма потребовало различения трансцендентального (надиндивидуального) и эмпирических (индивидуальных) субъектов, во взаимоотношениях которых на новом уровне теоретически моделируются взаимоотношения единого и многого, целого и части. Поскольку трансцендентальные структуры считаются опосредованно присутствующими в эмпирических субъектах, в конфигурации опосредования, ориентированной на аристотелевский принцип золотой середины, воспроизводятся, как и прежде, основные характеристики культуры в целом. Следовательно, аристотелизм был не только фоном «номиналистской революции», но и предопределил пути развития философии модерна уже в качестве метафизики субъективности. Границы возможностей именно этого типа метафизики обнаружились в тех многозначительных признаках, которые в своей совокупности были обобщенно обозначены как «постмодерн».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев С.С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Аверинцев С.С. Собрание сочинений: София — Логос: Словарь / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 729–738.*
- Аристотель.* Вторая аналитика // *Аристотель. Сочинения в 4-х т. / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 255–346.*
- Аристотель.* Категории // *Аристотель. Сочинения в 4-х т. / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 51–90.*

- Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–367.
- Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
- Пугалев А.И.* Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: о смысле «преодоления метафизики» // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 152–168.
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика. 1993. С. 345–361.
- Berman M.* All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity. New York: Penguin Books, 1988. 383 p.
- Curd P.* The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas (Nev.): Parmenides Publishing, 2004. XXX, 280 p.
- Delanty G.* Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self. L.; Thousand Oaks (Calif.); New Delhi: SAGE Publications, 2000. XIV, 194 p.
- Dupré L.* Passage to Modernity. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1993. XII, 300 p.
- Gillespie M.A.* The Theological Origins of Modernity. Chicago, IL., L.: The University of Chicago Press, 2008. XIV, 386 p.
- Goux J.-J.* Freud, Marx: Économie et symbolique. P.: Ed. du Seuil, 1973. 284 p.
- Habermas J.* Individuation through Socialization: On Herbert Mead's Theory of Subjectivity // *Habermas J.* Postmetaphysical Thinking / Trans. by W.M. Hohengarten. Cambridge, Mass., London: MIT Press, 1992. P. 149–204.
- Hadden W.R.* On the Shoulders of Merchants: Exchange and the Mathematical Conception of Nature in Early Modern Europe. Albany (NY): Suny Press, 1994. XVIII, 191 p.
- Halper E.C.* One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing. 2005. XLVIII, 309 p.
- Harte V.* Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford: Clarendon Press, 2002. X, 311 p.
- Horisch J.* Identitätszwang und Tauschabstraktion: Alfred Sohn-Rethels soziogenetische Erkenntnistheorie // Philosophische Rundschau. 1978. Bd. 25, No. 1 / 2. P. 42–54.
- Israel J.I.* Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2006. XXIV, 983 p.
- Israel J.I.* Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2001. XXI, 810 p.

- Loux M.J. *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaka, N. Y., L.: Cornell University Press, 2008. XIV, 286 p.
- Maurer A. *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999. X, 590 p.
- McCumber J. *Metaphysics and Oppression: Heidegger's Challenge to Western Philosophy*. Bloomington, Indianapolis, Ind.: Indiana University Press, 1999. XV, 339 p.
- Müller R.W. *Geld und Geist: Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt am Main und N. Y.: Campus Verlag, 1981. 423 p.
- Muralt A., de. *La doctrine médiévale de l'esse objectivum // Muralt A., de. L'enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: E.J. Brill, 1991. P. 90–127.
- Palmer J.A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press, 1999. XIV, 294 p.
- Pasnau R. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University press, 1997. XII, 330 p.
- Sohn-Rethel A. *Das Geld, die bare Münze des Apriori // P. Mattik, H.G. Haasis, A. Sohn-Rethel. Beiträge zur Kritik des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. S. 55–116.
- Sohn-Rethel A. *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologieder abendländischen Geschichte / Rev. u. erg. Neuaufl.* Weinheim: VCH; Acta Humaniora, 1989. XII, 226 S.
- Sohn-Rethel A. *Warenform und Denkform: Aufsätze*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt und Wien: Europa Verlag, 1971. 130 S.
- Stokes M.C. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington, DC: The Center for Hellenic Studies, 1971. X, 355 p.
- Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy / Ed. by J. Kaukua and T. Ekenberg*. Cham, etc.: Springer International Publishing Switzerland, 2016. IX, 295 p.
- Tweedale M. *Representation in Scholastic Epistemology // Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy / Ed. by H. Lagerlund*. Aldershot, UK; Burlington (Vt.): Ashgate Publishing, 2007. P. 63–79.
- Wedin M.V. *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000. XIV, 482 p.
- William of Ockham. Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents / Trans. with introduction, notes and appendices, by M.M. Adams and N. Kretzmann*. 2nd ed. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, 1983. VIII, 136 p.
- Zafirovski M. *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*. N. Y., etc.: Springer, 2011. VII, 367 p.

Сусуму ТАНАБЭ

ПОНЯТИЕ РОДА У АРИСТОТЕЛЯ И КАРТЕЗИАНСКИЙ МЕТОД НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ В ПОНЯТИЕ РОДА У АРИСТОТЕЛЯ

В настоящей статье мы проанализируем понятие рода (τὸ γένος) у Аристотеля в контексте эпистемологии естественных наук. Начнем с того, чтобы вспомнить два основных определения данного понятия у Аристотеля.

А) Я называю родом (τὸ γένος) то, благодаря чему высказывается одно и то же (ὃ ἅμω ἐν ταὐτὸ λέγεται) о двух вещах, содержащих различие не по совпадению (μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν) или как материя (εἴτε ὡς ὕλη ὄν) или как-то иначе (εἴτε ἄλλως). (*Met.* X 8, 1057b-58a).

Б) Род есть категориальное высказываемое (κατηγορούμενον) в сути (ἐν τῷ τί ἐστι) на основании множества различных по виду вещей (τῷ εἶδει). (*Top.* I 5, 102a31-32)

На наш взгляд, А) соответствует экстенсionalному определению¹, так как некоторая вещь, чья принадлежность к одному роду рассматривается, стоит в позиции предиката-сказуемого того предложения, где эта принадлежность утверждается. Согласно Е.В. Орлову², формулировку А) стоит понять как метакатегорию (постпредикамент) «род», которая определяется через ранее принятые (с определенными смыслами) метакатегории «то же» (ταὐτό) и «различие» (ἡ διαφορά) с добавлением «об обоих» и «не по совпадению» (μὴ κατὰ συμβεβηκός). В отличие от понятия «иное» (ἄλλο), означающее почти произвольную инаковость, «другое» (τὸ ἕτερον) носит особую смысловую нагрузку; оно есть сущее и противное «тому же», но не противоречащее ему³. Основным источником для анализа обсуждаемых здесь понятий («различие», «другое», «противность» т.д.) является фрагмент *Met.* X 8, 1058a6-28.

Аристотель приходит к определению А) в результате поиска работоспособного понятийного аппарата для разрешения апории касательно уни-

¹ Carnap R. Einführung in die symbolische Logik. Kap. A, 10.

² Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. С. 177.

³ Там же. С. 196–197.

версалий, обсуждаемой в *Met.* VII 13-14. В *Met.* VII 14 он опровергает платоновский тезис о существовании сущности или идеи «животного существа», отделимой от индивидуальных животных. Учитывая эту подоплеку вокруг определения А), допустимо считать, что аристотелевский «род» является антитезисом платоновской «идеи».

Б) соответствует интенциональному определению, так как в нем речь идет о высказывании в сути. У Аристотеля имеются четыре предикабилей: род и различие, определяющее ($\delta\ \delta\rho\acute{o}\varsigma$), свойство ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\iota\omicron\nu$), сопутствующее ($\tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\varsigma$)⁴. Среди них «определяющее» и «род и различие» выделяются как обозначающие суть бытия ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). В особенности «определяющее» является логосом, означающим суть бытия (*Top.* I 5, 101b 38). В качестве наиболее представительного примера «определяющего», можно выделить аксиомы и определения в математике.

Следующее замечание Е.В. Орлова имеет важный характер при каждом эпистемическом поиске, опирающемся на родо-видовое разделение⁵. Прежде чем искать различия ($\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$) или сами по себе состояния ($\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta$), которые мы примем как «присущие в сути»⁶, нам надо сразу разделить род на виды. При поиске «присущего в сути» изучаемого вида, сначала мы не делим род по различиям, ожидая, к чему приведет нас это разделение. Орлов поясняет, каким образом Аристотель производит изначальное эмпирическое разделение на роды и виды животных и как затем уточняет эти разделения на основании различий⁷. Первый вариант таблицы периодичности был предложен Менделеевым на основании сходства химических свойств элементов (эмпирическое разделение) и, спустя некоторое время, стало ясно физико-химическое объяснение периодичности, основанное на устройстве атома (различия).

О НЕВОЗМОЖНОСТИ ПЕРЕНОСА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ИЗ ОДНОГО РОДА В ДРУГОЙ

В разных местах своих работ Аристотель повторяет свой тезис о невозможности переноса доказательства, применяемого для одного рода на доказательство для другого рода. *Met.* I 9, 992a13-19; V 28, 1024b9-16; X 4, 1055a6-11; X 7, 1058a26-30; XIII 9, 1085a16-19. *An.Post* I 7, 75a38 – 76b21. Он дает объяснение этой ситуации, утверждая необходимость наличия

⁴ Там же. 4.2.3. С. 159–160.

⁵ Орлов Е.В. Аристотель о началах... 4.1.2. С. 128–129.

⁶ Понятие $\delta\sigma\alpha\ \upsilon\pi\acute{\alpha\rho\chi\epsilon\iota}\ \tau\epsilon\ \epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ есть то, что составляет сущность и входит в определение. См. *An. Post* I 24, 73a 35. См. Орлов Е.В. Аристотель о началах... С. 50.

⁷ Орлов Е.В. Аристотель о началах... Гл. 3.

среднего или среднего термина ($\tau\acute{o}$ μέσον) между двумя родами, чтобы обеспечивался такого типа перенос.

Нельзя, следовательно, вести доказательство, переходя из одного рода в другой, как, например, нельзя доказать геометрическое [утверждение] ($\tau\acute{o}$ γεωμετρικόν) при помощи арифметики (75a38).

Так что если доказательство переходит [к другому роду], то этот род должен быть или вообще тем же или в каком-то отношении тем же. Ясно, что иначе быть не может, ибо крайние и средние термины ($\tau\acute{\alpha}$ ἄκρα καὶ τὰ μέσα) должны принадлежать к одному и тому же роду. Если [доказательства действительны] не сами по себе, то они [верны] по совпадению ($\epsilon\acute{\iota}$ γάρ μὴ καθ' αὐτὰ, συμβεβηκότα ἔσται, 75b8-9).

Обозначим через (Π) основополагающий аристотелевский принцип относительно рода и научного доказательства:

(Π) При научном доказательстве переход от одного рода к другому (ή μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) невозможен.

Принято считать, что этот принцип (Π) создавал существенное препятствие тому, чтобы применялось знание одной науки к другой, если эти науки изучают предметы, относящиеся к родам, считавшимся разными согласно учению самого Аристотеля или его средневековых следователей. Некоторые считают что, эти стены между «родами» сломал картезианский научный метод, основанный на математике⁸.

Согласно Аристотелю, нельзя применить арифметику к геометрическому доказательству, так как непрерывные величины не являются «числами». В *Cat.* I 6 это объясняется тем, что линия непрерывна, в то время как числа дискретны ($\tau\acute{o}\nu$ διωρισμένων), и дискретное число не имеет своего граничащего предела.

Во фрагменте *Met.* XIII 9, 1085b33-34 он обосновывает свой тезис о гетерогенности арифметики и геометрии. Геометрические величины делимы на произвольно малые части, но числа не подлежат такому делению. Арифметика и геометрия изучают, каждая по своему, предметы, относящиеся к разным родам и не имеющие между собой среднего термина. В *Met.* XIII 9 Аристотель отрицает однородную связь между линией (длинное / короткое), плоскостью (широкое / узкое) и объемом (высокое / низкое). Иными словами, Аристотель не признает единый род, включающий в себе геометрические объекты произвольной размерности, т.е. линия и плоскость — гетерогенны.

Теперь рассмотрим подробнее один пример проблематичного применения принципа (Π). Брисон Гераклеяский предлагал нижнюю и верхнюю

⁸ Aristote. La Métaphysique en deux tomes. T. I. P. 94-96.

оценку числа «π» в связи с его попыткой решить задачу квадратуры круга. Аристотель упрекает математика в незаконном применении правила из арифметики к решению геометрической задачи. Например, Брисон мог использовать теорему (B1): «Мажорированный возрастающий ряд чисел сходится к пределу меньше мажоранта»⁹. Согласно Аристотелю, все объекты, используемые в геометрическом доказательстве, должны быть построены исходя из геометрических аксиом. Нужно рассматривать площадь круга или вписанного в него многогранника как геометрическую величину, а не как арифметическое число (*An. Post.* I 8, 75b37 – 76a3). При получении нижней оценки «π», математик должен прибегать и к геометрическому факту (B2): «Площадь многогранника вписанного в другой многогранник меньше площади последнего». В результате комбинации (B1) и (B2) устанавливается оценка «π». Аристотелю утверждает, что при комбинации теорем, относящихся к разным родам, можно что-то узнать только «по совпадению». Мы вернемся к этому примеру, когда обсудим случаи, отклоняющиеся от (Π) в 4-ой части статьи.

КАРТЕЗИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МАТЕМАТИКИ И ФИЗИЧЕСКОГО МИРА

Теперь вкратце рассмотрим картезианский метод научного исследования, который пришел на смену аристотелевскому в начале Нового времени. Прежде всего, вспомним ключевые положения Декарта относительно физического тела.

Но легко признать, что та же протяженность (*extensio*), составляющая природу тела (*naturam corporis*), составляет и природу пространства таким образом, что они между собой различаются всего лишь как природы рода или вида (*natura generis aut speciei*). («Принципы Философии» II, 11).

Дальше он иллюстрирует свой тезис, взяв в качестве примера тело камня; ни его твердость, ни цвет, ни тепло или холод не составляет природу (он не говорит о субстанции) тела камня. В «Правилах для руководства ума» (в дальнейшем «Правила») читаем:

Всекие [характеристики] такие, как фигура (*figura*), движение (*motus*) и тому подобное, признаются в разных субъектах под одной идеей (*per eadem ideam*). Что касается фигуры короны, то неважно из золота ли из серебра ли она сделана. («Правила», Правило XIV).

⁹ Aristotle. Posterior Analytics. P. 134–135.

Декарт принимает в расчет всего одну телесную субстанцию, чья природа редуцируется к геометрической протяженности («Принципы Философии» II, 4). Можно сказать, что для Декарта совокупность всех количественных характеристик тела, в т.ч. и протяженность, является природой телесной субстанции (*substantia corporea*).

Картезианская абстракция физического мира — двухступенчатая. На первом этапе природа субстанции тела сводится к количественным характеристикам. На втором этапе рассматривается «размерность» (*dimensio*), являющаяся модусом (*modus*) или *ratio*, с помощью которого мы разумеем любое подлежащее (*subjectum*) как измеримое. Отмечено, что существуют бесконечно много «размерностей» объекта. На этом этапе в центре внимания исследователя выступают «порядок и измерение» (*ordo et mensura*). Именно «порядок и измерение» являются главными предметами «всеобщей науки (*mathesis universalis*)»¹⁰.

К математике относятся (*mathesim referri*) все науки, которые исследуют порядок и измерение вне зависимости от предметов измерения, какими могут быть числа, фигуры, звезды или звуки. Так что должна быть некая наука, которая ведет исследование вне ограничения, исходящего из специальной материи, и она объяснит все, что касается порядка и измерения....Такая наука должна называться всеобщей наукой (*mathesis universalis*). («Правила», Правило IV).

Таким образом, «всеобщая наука» покрывает все предметы наук, таких как астрономия, гармония, оптика или механика, поскольку они касаются «порядка и измерения». В некотором смысле картезианская «всеобщая наука» частично соединяет аристотелевские «фроды», разрозненные непреходимыми разрывами. Если отвлечь физическое тело от сопутствующих обстоятельств, то некоторое его измеримое свойство подчиняется количественным законам. Под понятием «порядок» можем допустить математически сформулированный закон, устанавливающий соотношение между физическими величинами. В качестве примера можно привести законы ньютоновской механики.

Аристотель тоже упоминает о понятии универсальной науки (ἡ δὲ καθόλου), но скорее, чтобы опровергнуть ее, обнаружив ее абсурдность. См. *Met.* XI 7, 1064b6-14. Заявление на компетенцию науки, простирающейся над всеми телесными предметами, было для него подозрительно и являлось признаком ее недостоверности. Во фрагменте *An. Post* I 5, 74a16-30 в явном виде он признает то, что одно и то же доказательство может

¹⁰ Marion, J.-L. Sur l'ontologie grise de Descartes. P. 63–64. Мы переводим прилагательное *universalis* как «всеобщая», так как с термином «универсальное» обозначаем аристотелевское τὸ καθόλου.

быть верным для чисел, линий, тел с объемом и времени, но требует, чтобы они исследовались отдельно согласно принципу (П)¹¹.

Для Декарта достоверность науки основывается на идеях или воображении (*imaginatio*) мыслящего субъекта, строящего свое рассуждение по четко определенным правилам. Именно идея протяженности тела, отвлеченной от всяких случайных факторов, и есть по-картезиански реальным телом (Правило XIV). Декарт ограничивался исследованием предметов, подлежащих количественному измерению и описанию их характеристик. Этот принцип открыл революционно новый путь изучения физических и прочих явлений с помощью математических понятий, таких как дифференциальные уравнения или распределение вероятности.

Предметы, требующие качественного описания, были исключены из исследовательской программы «Правил», в то время как Аристотель преимущественно обращал свое внимание на качественное описание мира. Оттуда происходит принципиальная разница между двумя отношениями к вопросам измерения величин. Нам хорошо известно, что научный метод Декарта доказал и продолжает доказывать свою мощь при его применении к разным естественным наукам. Однако нужно признать, что его мощь тоже не безгранична. Декарт не рассматривает материю как материю *per se*, а как ее воображаемые идеи. У Аристотеля каждая наука строилась в зависимости от предметов ее исследования, и он не предполагал универсальный прием для всех наук. В особенности, для него измеримость характеристики предметов не являлась необходимым условием для предметности естествоведческого поиска. Для Аристотеля суть (*tò tí êstiv*) тела находится в самой его материи не только с его протяженностью, но и с ее цветом. При рассмотрении камня Декарт учитывал только его телесную субстанцию, подлежащую измерению как твердое тело. Аристотель считал необходимо изучить камень с помощью всех наличных эпистемических аппаратов. В *Met.* VI, 1026a4-6 читаем, что естествовед изучает душу (*τὴν ψυχὴν*), которая не может существовать без материи, что означает полную противоположность принципу Декарта касательно природы субстанции тела. Аристотель принимал неопределенность природы (*ἢ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον, καὶ ἡ φύσις ἡ τοιαύτη*) как исходное данное исследования (*An.Post.* 89a5-6). Но эта неопределенность касалась определения явлений и рамки предметов исследования, а не дедукции довода от предпосылок. Оттуда возникает необходимость использования экстенционального определения А), упомянутого в начале статьи.

Поскольку правила дедукции (*ἡ ἐπαγωγὴ*) соблюдены, эта неопределенность не влечет за собой неточность или недостоверность. Согласно

¹¹ Там же. Р. 62–63.

Ж.-Л. Мариону Аристотель расширил область познания путем утонченной модуляции достоверности знания¹². Вспомним, что Аристотель употребляет многообразные термины при обозначении процесса и результата познания¹³. Каждое из глаголов «разуметь» (ἐπίστασθαι), «понимать» (ξυνιέναι) или «узнавать» (γνῶρίσκειν) могло бы соответствовать особой модальности знания / познания, которая почти исключена в картезианской концепции.

Декарт построил всю свою эпистемическую систему, основываясь на достоверности (certitudo), сопровождающей мыслящий субъект при его научном исследовании. Речь идет о достоверности, равной доказательствам в арифметике и в геометрии (Правило II)¹⁴. Аристотель исходил из предметов, особо не подвергая сомнению достоверность их познания исследователем.

КОГДА ОДНА НАУКА ПРИЛОЖИМА К ДОКАЗАТЕЛЬСТВУ В ДРУГОЙ НАУКЕ

Аристотель оговаривает, что бывает исключение из этого принципа (Π) как применение арифметики при доказательстве некоторых предложений гармонии (*An. Post.* I 9, 76a10-16).

Арифметика применима к изучению гармонических явлений (τὰ ἀρμονικὰ). Геометрия применима к оптике. Но, это не от того, что существует единый для них род (или свой род τὸ ἴδιον), а от того, что есть нечто общее (κοινόν τι) [относящееся к другому роду]. (*An. Post.* I 7, 75b20).

Некоторые предложения в гармонии доказываются так же как в арифметике, несмотря на различие родов чисел и звуков. Он объясняет, что такой способ доказательства возможен от того, что их «то, почему» (τὸ διότι)¹⁵ относится к высшей эпистеме, которое составляют состояния, приписанные сами по себе (καθ' αὐτὰ τὰ πάθη)¹⁶. Назовем это положение (Э):

¹² Там же. § 5 Contingence et Abstraction. В особенности P. 40.

¹³ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля 2.1, 2.2, 2.3, 8.3.

¹⁴ Marion, J.-L. Sur l'ontologie grise de Descartes. P. 34–35.

¹⁵ В *An. Post.* I 4, 89b 24–31 описаны четыре стадии эпистемического поиска: 1) Есть ли (εἰ ἔστι): бытие, 2) Что есть (τί ἐστιν): определение, 3) То, что (τὸ ὅτι): бытие факта, 4) То почему (τὸ διότι): бытие причины. Для подробного описания см. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля 8.1.

¹⁶ Во фрагменте *An. Post.* I 4, 73a 34 – 73b 24 Аристотель вводит понятие «присущее само по себе» (καθ' αὐτό). Если какое-то А «присущее, само по себе» предмету Б, то либо А присуще по сути Б, либо А присуще тому, что само внутренне присуще логосу, проясняющему суть Б. См. Орлов. Философский язык... 5.3, 5.4.

(Э) Одна эпистема применима к доказательству в другой от того, что «то, почему» двух эпистем относится к высшей эпистеме.

Таким образом, получается, что причина применимости арифметики к доказательству в гармонии кроется в высшей науке, и эту причину составляют состояния, присущие по сути высшей эпистеме. Аристотель не поясняет «что есть» ($\tau\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) обсуждаемой высшей эпистемы и не дает ее определение. Он утверждает, что она есть, отвечая на вопрос «есть ли такая эпистема» ($\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$)? Если здесь мы понимаем под «арифметикой» совокупность тождеств, встречаемых при основных операциях над рациональными числами, то в качестве высшей эпистемы должна выступить акустика — физическая теория о высотах и резонансах звуков, поясняющая природу звуковых явлений с помощью частоты звуковой волны. Такая теория была неизвестна Аристотелю, но он предполагал ее существование. Наверняка Аристотель знал гармонический строй Пифагора и отношение между длиной струны и высотой звука. Но явление созвучия-консонанса нельзя было понять без помощи описания звука как волны или математического описания звука при помощи анализа Фурье. Несмотря на свою критику теории платоновских идей, Аристотель был готов рассматривать некую иерархическую структуру, существующую между эпистемами, но он эту мысль не развил дальше.

В своем капитальном труде «Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik (1863)» Г. Гельмгольц сформулировал физико-математический ответ на вековой вопрос со времен Пифагора: «Почему созвучие-консонанс определяется соотношениями между небольшими целыми числами»? Например, соотношения между высотами звуков определяются следующим образом — при октаве 1:2, при квинте 2:3, при кварте 3:4, и при большой терции 4:5 т.д. Соответственно, длины струн, производящих эти звуки находятся в обратно пропорциональном отношении (именно на это наблюдение опиралась формулировка вопроса Пифагора). Гельмгольц выяснил, что при колебании струны или столба воздуха возникает «гармоничный» ряд призвуков, частоты которых составляют ряд целых чисел 1:2:3:4... Первая гармоника, звук на октаву выше основного, имеет частоту 2 раза выше последнего, а вторая гармоника, звук на большую терцдециму выше основного, имеет частоту 3 раза выше того т.д. Итак, немецкий физик-универсалист предполагал, что человеческое ухо в состоянии разложить каждый услышанный звук в разные гармоники-обертоны наподобие анализа Фурье, и оно способно отличать созвучие-консонанс от иных созвучий. В центре «эпистемы о гармонии» Гельмгольца стоит разложение звука в ряд призвуков, описанное как суммирование тригонометрических функций ($\sinus$, $\cosinus$), т.е. оно стало возможным всего лишь после утверждения дисциплины математического анализа. Придя к заключению, что

разность фаз верхних тонов не влияет на самое восприятие звука, он пытался объяснить это явление, предложив гипотезу, предполагающую, что в ухе находится ряд соколебающихся частей определенной настройки. Можно сказать, что эпистемический поиск Гельмгольца развился вполне в аристотелевском духе (см. *An. Post.* I 9, 76a 23-25; I 13, 78b33 – 79a17). Он выяснил главную математическую причину «τὸ διότι» гармонии, но у него физиологическое «τὸ διότι» осталось на уровне недоказанной гипотезы¹⁷.

Во фрагменте *An. Post.* I 13, 78b34 – 79a17 рассматриваются пары оптика-плоская геометрия, механика-стереометрия, гармония-арифметика, наблюдение звезд-астрономия, где по очереди вторая наука применяется к первой. Дж. Барнс в своем комментарии ко Второй Аналитике¹⁸ перечисляет все случаи, когда Аристотель аргументирует применимость одной эпистемы к другой. Барнс обращает внимание только на логические типы рассуждений и не обсуждает фактические стороны, состоящие / состоявшие между науками. Назовем это положение (*An. Post.* 76a 13) принципом (H) :

(H) Одна эпистема приложима к доказательству в другой науке, если начала двух эпистем имеют общее (τούτων αἱ ἀρχαὶ ἔχουσι τὸ κοινόν).

Рассмотрим подробнее обстоятельство вокруг (H) в примере арифметики и гармонии. Как знание из арифметики применяется к утверждению в гармонии? Возьмем, например, утверждение: «Длина струны звука на три октавы выше основного в 8 раза короче струны для последнего». Имеется факт из гармонии (S1): «Длина струны звука на октаву выше основного в 2 раза короче струны для последнего». Имеется также арифметическая формула (S2): « $2^3 = 8$ ». Наше искомое утверждение получается из комбинации фактов (S1) и (S2), каждый из которых относится к разным родам. Вспомним возражение Аристотеля против аргумента Брисона, изложенного в третьей части статьи. Число “3”, появившееся в (S2) не абстрактное число, а “3” как соотношение между высотами звуков. Так что, если придерживаться принципа (Π), то получалось бы, что комбинация (S1) и (S2) может дать всего лишь заключение «по совпадению». Нам трудно понять, почему Аристотель настаивал на неприменимости арифметики к геометрии, в то время как он допустил (H) для арифметики и гармонии. Мы замечаем никакой разницы между комбинацией (B1)+(B2) и (S1)+(S2) с точки зрения силлогистического построения доказательства.

¹⁷ См. *Tramo M.J. et al. Neurobiological foundations...* P. 92–116. Американские неврологи пришли к выводу в пользу гипотезы Гельмгольца, проанализировав влияние повреждения слуховой коры головного мозга на восприятие консонанса.

¹⁸ *Aristotle. Posterior Analytics.* P. 158–162.

На наш взгляд, эта трудность возникла из-за нечеткого разграничения между случаями с учетом (П) и случаями, допускающими (Н). В (Н) как условие стоит наличие «общее» у начал двух наук. В большинстве случаев Аристотель употребляет слово «общее» как нечто, закрепленное за одним родом, но и подразумевающее «другое по виду»¹⁹. Если Аристотель настойчиво придерживался бы положения, что «общее» предполагает «род», то пришел бы к выводу, что к общим [положениям, имеющимся] среди начал различных наук должен соответствовать свой род. Можно назвать его «родом общих положений, имеющихся среди начал различных наук», или коротко «родом начал наук». Под словом «начало наук» Аристотель понимает 1) аксиомы, 2) первые не-опосредованные посылки доказывающих силлогизмов, 3) принятие бытия начал рода²⁰. Начала наук могут иметь что-то общее, но нельзя вывести одно из другого.

Если Аристотель признал бы геометрическую и арифметическую аксиомы как два начала, сопровождающие единый «род математических объектов», то, возможно, ему удалось бы смягчить критику со стороны картезианства. Ясно, что аналитическая геометрия Декарта, изучающая геометрические объекты с помощью их алгебраических уравнений, отстранила стену между «началами» геометрии и арифметики.

Если мы вернемся к примеру арифметики и гармонии, то мы могли бы указать следующий образец в качестве двух начал, имеющих общее. С одной стороны имеем «арифметические аксиомы, из которых выводятся соотношения между числами». С другой стороны — «гармонические посылки относительно соотношений между высотами / частотами звука». Это иллюстрирует принцип (Н) для данного случая.

При анализе «высшей эпистемы», упомянутой в (Э), увидим, что ей тоже должен соответствовать «высший род» как один из троицы (род, аксиомы, предполагаемые состояния), составляющей рамку научного доказательства (*An. Post.* I 7, 75a38 – 75b3; I 10, 76b12-16). В ключевой фразе о высшей эпистеме (76a13) ясно сказано, что «сами по себе состояния» (καθ' αὐτὰ τὰ πάθη) составляют «то, почему» (τὸ διότι) высшей науки. Понятие «сами по себе состояния» предполагает сопровождающий ему свой «род», являющийся одним из главных составляющих вышеупомянутой троицы. Но этот высший род делился бы не на виды физических предметов / явлений (звуки, свет, цвета т.д.), а на виды «соотношений» между ними, или на виды их «состояний». В примере гармонии, можно было бы включить вид «соотношений между высотами звуков» в этот высший род. Если мы дальше себе позволяем экстраполировать охват высшего рода, то

¹⁹ Орлов Е.В. *Философский язык...* С. 177.

²⁰ Там же. С. 297–298.

к нему относился бы и вид «соотношений между спектрами цвета» (см. 5-ю часть статьи). Все физические явления, допускающие описание при помощи тригонометрических функций и анализа Фурье, имели бы свой представитель-вид в этом высшем роде.

Кажется, что Аристотель был не далек от такого направления развития мысли, когда он упомянул, что при исследовании разных по видам явлений (эхо, световое отражение, радуга) требуется решить одну и ту же задачу «по роду», т.е. он признал родом совокупность явлений преломления, отражения или отозвания (ἡ ἀνάκλασις) (*An. Post.* II 15, 98a24-29)²¹. Можно сказать, что здесь речь идет о «роде состояний».

Однако, Аристотель не мог дальше продолжить иерархическое построение наук и родов разных уровней. Во-первых, его основная позиция заключалась в том, что начало каждой науки не выводимо из начал иных наук (тем более из высшей науки) или иных принципов (*An. Post.* 76a16-19; 76a31). Во-вторых, его Вторая Аналитика задумана, чтобы организовать и систематизировать уже полученные научные знания, и она не была предназначена предложить программы поиска нового научного познания²². Во-третьих, для Аристотеля эпистема была обусловлена соответствующим родом и аксиомами. А иерархический строй родов, выстраивающийся вплоть до наивысшего уровня «Единого» и «Бытия» был неприемлем для него. И здесь, Аристотел последовательно оставался анти-платоником.

Рассмотрим более подробно первую из трех вышеупомянутых причин, почему Аристотель выступил против иерархического выстраивания наук.

Нельзя доказать одной наукой утверждение другой, если «другое» одной науки не находилось под «другим» второй (εἶναι θάτερον ὑπὸ θάτερον), как в случае с утверждениями из оптики (τὰ ὀπτικά) по отношению к геометрии, и утверждения из гармонии (τὰ ἁρμονικά) — к арифметике. (*An. Post.* 75b15-17).

Здесь стоит обратить внимание на то, что Аристотель не утверждает выводимость начал нижестоящей науки из начал высшей науки²³. Как этот фрагмент показывает, одно «другое по роду» находится под иным «другим по роду». Некоторые утверждения касательно оптики, а не оптика как наука в целом, находятся в подчинении геометрии. Точно таким же образом, именно утверждения из гармонии, а не гармония в целом, подчиняются арифметике. В противном случае оптика оказалась бы подразделением геометрии, что явно противоречит ее определению как науки о свете. Геометрия же наука чисто аксиоматическая, которая может существовать без света и вообще без физического / материального мира. Таким образом,

²¹ *Орлов.* Аристотель о началах... 6.1.

²² *Barnes.* Introduction // *Aristotle.* Posterior Analytics. P. xii.

²³ Там же. P. 136.

фрагмент *An. Post.* 76a16-25 можно истолковать как предшественника анти-редукционизма в современной эпистемологии.

ПОПЫТКА ЭКСТРАПОЛЯЦИИ ПОНЯТИЯ РОДА СЛОЖНАЯ СЕТЬ (COMPLEX NETWORK)

Как уже отмечалось в 4-ой части статьи, аристотелевское понятие «род» могло бы избегать беспощадной критики, если можно было бы включить в его сферу действий такие его экстраполяции (или обобщения) как «род состояний» или «род начал наук». Чтобы частично «реабилитировать» построение Аристотеля мы пробовали повысить степень общности исследуемых объектов и явлений по сравнению с теми, которые рассматривались в античности, сохраняя, при этом, его основное понятийное устройство. Назовем эту попытку «экстраполяцией» концепции. Например, мы ввели виды одного гипотетического «рода», используя тригонометрические функции, экстраполирующие концепцию высот звуков. В этой части статьи мы проанализируем перспективу работоспособности экстраполированного понятия «рода». Наша попытка созвучна уверению Дж. Барнса в актуальности аристотелевской научной методологии²⁴.

В качестве эксперимента предлагаем посмотреть «род сетей» как экстраполяцию аристотелевского понятия. Термин «сложная сеть (*complex network*)» (в дальнейшем просто «сеть») означает существующую в природе сеть (граф), в которой каждый объект представлен как точка, а его бинарные связи с другими объектами — как линии или дуги. Мы предполагаем, что материально по-разному реализованные сети (виды) в целом образуют особый «род состояний», т.е. род сетевой структуры. В этот «род» входят такие «виды» как нейронная сеть, структура социальных групп (ученые, ссылающиеся на других ученых), транспортные сети, семантические сети (совокупность словосочетаний), информационные сети, телекоммуникационные сети и т.д. Несмотря на разнообразие способов реализации в материи, в обществе и т.д. между ними иногда наблюдаются общие характеристики. Например, для решения так называемой задачи коммивояжера (*Travelling Salesman Problem*=TSP) используется структура нейронной сети, в которой многочисленные сигналы передаются максимально быстро так, чтобы восприятие (визуальное, слуховое, осязательное, вкусовое) обеспечивало незамедлительное физическое действие²⁵. А TSP заключается в том, чтобы коммивояжер прошел через заданные города с наименьшей затратой времени / энергии. В обоих случаях речь идет о максимизации скорости передачи

²⁴ Он же. Introduction. P. xiii.

²⁵ Potvin J.-Y. The travelling salesman problem. P. 328–347.

чего-то по сети. Здесь в качестве «высшей эпистемы» должна выступить наука о сетевых структурах как о сложных системах.

Задачи этой науки крайне многообразны. В качестве примера можно привести кластерный анализ (cluster analysis). Речь идет о выявлении «общин» внутри сети. Этот анализ позволяет нам вычислить группу потребителей, приобретающих продукты определенного типа через интернет.

Теперь посмотрим еще один пример из медицины, для которого применимость понятия «сети» еще находится под вопросом. В определенном направлении китайской медицины акупунктурные точки (腧穴, shu xue) и меридианы (经络, jingluo) играют основополагающую роль. Несмотря на многовековую практику с их помощью, до сих пор научному сообществу не удалось найти определения этих понятий, которое опиралось бы на известные анатомические или физиологические понятия. Принцип китайской медицины исходит из предположения, что строй энергетического потока (ци, 气), проходящего по всему телу, имеет главенствующее значение для поддержания хорошо сбалансированной устойчивости организма. Наша гипотеза заключается в том, что эта нестыковка происходит от того, что «виды рода», выраженные в терминах китайской медицины, отличаются от предметов «рода» анатомических и патофизиологических исследований. Иными словами, здесь принцип (П) Аристотеля сыграл злую шутку с медиками. Поскольку методами анатомии или физиологии не смогли зафиксировать строй энергетического потока, этим способом нельзя было дать ответ даже на первичный вопрос «есть ли меридиан?» (εἰ ἔστι).

Последнее время появились результаты ряда исследований, которые проводились, чтобы исправить эту ситуацию. С помощью технологии fMRN (functional magnetic resonance) пекинские радиологи и специалисты по обработке медицинских изображений измерили эффект, производимый в головном мозгу человека действиями иголки, примененными к акупунктурной точке²⁶. При анализе данных и описании функциональной связи между мозговыми отделами они использовали сетевую модель, основанную на теории графов. Они пришли к выводу, что у пациентов наблюдается статистически стабильная тенденция увеличения степени связанности, т.е. активизация связанности определенных мозговых отделов после акупунктурного стимулирования точки ST36.

Японские исследователи приняли за проверку гипотезы, утверждающей, что меридианы составляют нейронную сетевую систему, проходящую по всему телу (meridians=nervous network system hypothesis)²⁷. Их

²⁶ Jie Tian *et al.* Detection of dynamic brain networks... P. 827–835.

²⁷ Ueda Y. *et al.* Are “Meridian Points” and “Meridians and Collaterals” memorized in the brain? P. 134–140.

эксперимент тоже косвенно подтвердил, что есть возможность проинтерпретировать меридиан как нейронный канал, связующий разные акупунктурные точки.

Стоит отметить, что новизна этих исследований заключается в им совершаемом методологическом повороте, т.е. они рассматривали связанность между акупунктурными точками и мозговыми отделами, предполагая наличие соединительной сети между ними. Этот подход коренным образом отличается от прежних физиологическо-анатомических исследований тем, что сделали акцент на гипотетической сетевой структуре, присутствующей в теле. По-видимому, предпосылкой для включения меридианов в «род сетей» является признание значимости «что *есть*» многовековых экспериментальных фактов, для которого еще не установлено «почему, *есть*».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей статье мы проанализировали принцип (П) и контрастирующий ему картезианский подход, предлагавший всеобщую науку. Мы пересмотрели понятие рода путем критического анализа принципов (Э) и (Н). Была предпринята попытка экстраполировать понятие рода до общности во избежание эпистемологических трудностей. При этом мы старались сохранить почти все аристотелевское понятийные конструкции относительно эпистемы, ее аксиом и предлагаемых в ней состояний.

На наш взгляд, для использования родо-видового различия как полноценный научный аппарат, нужно истолковать (П) таким образом, чтобы «род» служил эффективной научной рамкой, в которой могут действовать определенные способы доказательства и рассуждения. Т.е. не род определяет науку, а наука должна выбирать «род» как свою рамку действий. Эта рамка может оказаться существенной при критическом рассмотрении отношения между редукционизмом и холизмом.

Роды необязательно образуют иерархию как платоновские идеи. Один вид может находиться на пересечении нескольких родов (Тор. IV 2, 121b 24–40). Роды формируют скорее некое лоскутное покрытие мира объектов / понятий / отношений, нежели вертикально выстроенную иерархию, хотя среди родов иногда наблюдается иерархическая структура. Как показывает пример сложных сетей, род может служить неким критерием при выборе понятийной конструкции, подходящей для изучения конкретных характеристик сложной системы (complex system). При исследовании сверхсложных систем, таких как экосистема окружающей среды или нейронная система в целом, включая мозг т.д., математика играет скорее техническую роль, и законы этих систем не выражаются математическими формулами в отличие от законов физики. Для изучения таких систем ну-

жен какой-то метод, дополняющий картезианский количественный метод. Требуется качественное описание природных явлений с помощью экстенционально-эмпирических понятий. Именно для изучения таких систем аристотелевский род может оказаться актуальным.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

An. Post. — *Analytica Posteriora*
Cat. — *Categoriae*
Met. — *Metaphysica*
Top. — *Topica*
 «Правила» — *Regulae ad directionem ingenii*

БИБЛИОГРАФИЯ

- Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 316 с.
- Орлов Е.В. Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 303 с.
- Aristotelis *Metaphysica* / Ed. by W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora* / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Aristote.* *La Métaphysique en deux tomes* / Ed. par J. Tricot. P.: Vrin, 1986.
- Aristotle.* *Posterior Analytics* / Tr. with comm. by J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 2nd ed., 1993. 298 p.
- Carnap R. *Einführung in die symbolische Logik*. Wien, N. Y.: Springer Verlag, 3. Aufl. 1968. 241 S.
- Œuvres de Descartes: 12 vol. / Ed. Par C. Adam et P. Tannery. P.: Vrin, 1897–1910.
- Marion, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. P.: Vrin, 2000. 220 p.
- Potvin J.-Y. The travelling salesman problem: A neural network perspective // *ORSA J. Comput.* 1993. Vol. 5. № 4. P. 328–347.
- Jie Tian *et al.* Detection of dynamic brain networks modulated by acupuncture using a graph theory model // *Progress in Natural Science*. 2009. Vol. 19 (7). P. 827–835.
- Tramo M.J. *et al.* Neurobiological foundations for the theory of harmony in Western tonal music // *Annals of New York Academy of Sciences*, 2001. Vol. 930. P. 92–116.
- Ueda Y. *et al.* Are “Meridian Points” and “Meridians and Collaterals” memorized in the brain? // *Journal of International Society of Life Information Science*. 2001. Vol. 19. № 1. P. 134–140.

М.Ю. САВЕЛЬЕВА

ПАРАДОКС ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Парадокс — феномен исключительный, когда противоречие познания достигает предельного уровня общности, становясь всеобщим. Это означает, что оно, *объективно существуя, перестаёт восприниматься как таковое*, ситуация представляется непротиворечивой, и наоборот — в случае действительного отсутствия диалектического противоречия (как в парадоксе Рассела) оно возникает как псевдо-противоречие¹. В этом смысле парадокс и диалектическое противоречие — не одно и то же, и даже не синонимы. *Парадокс есть именно ситуация «отсутствия» противоречия, а не «снятия» его как способа разрешения*, поскольку каждая из сторон парадоксального отношения является полноценным непротиворечивым утверждением истины или лжи, либо же каждая внутри себя несёт противоречие. В отношении же друг к другу они выступают в абсолютном безразличии, обладая взаимной самодостаточностью, завершённой и полнотой.

Именно поэтому многие исследователи парадокса настаивают на его несовместимости с классическими философскими и научными принципами познания, где субъект довлел над объектом, поскольку ситуация парадокса такова, что кажется, будто не человек овладевает знанием, а «оно само» выступает субъектом и неожиданно берёт верх над познающим². Подтверждением этому является известная ситуация-ловушка, в которую по очереди попали Кант и Гегель: один, сформулировав парадоксы в виде антиномий разума, объявил их критерием невозможности всеобщих научных законов познания; другой «не заметил» парадоксальной природы антиномий, обосновав их мнимую противоречивость как естественное состояние человеческого ума, и тем самым положил конец классическому этапу истории познания.

¹ См.: Катречко С. Л. Расселовский парадокс брадобрея и диалектика Платона — Аристотеля. С. 239–242.

² Не вдаваясь в подробности, замечу, что в условиях постнеклассической науки парадокс становится едва ли не основным способом движения мышления. На это указывают основные характеристики неклассических принципов познания (См.: Постнеклассика: философия, наука, культура).

Действительно, продуктивность функции логических парадоксов наиболее выразительно проявилась в контексте неклассических научных принципов, когда перед познающим субъектом открылось пространство бесконечного множества решений одной и той же проблемы, и это уже не казалось признаком беспомощности ума. В частности, сегодня при анализе какой-либо из кантовских антиномий могут быть использованы различные методы — философские, научные, религиозные, эстетические, и в зависимости от их выбора достигнуты совершенно различные цели. Вместе с тем, нельзя не признать, что, сталкиваясь с феноменом парадокса, многие представители науки до сих пор не оценивают его как преимущество познания и считают признаком «кризисных явлений» в науке.

Скрытая ирония исследования парадокса в том, что, становясь объектом, он избирательно, «по своей воле» открывается познающему субъекту. Может быть, поэтому большинство попыток его определения представляют лишь результат его действия, но оставляют в тени причину, по которой мышление ведёт себя подобным образом. Вот одно из таких определений: парадокс есть «рассуждение либо высказывание, в котором, пользуясь средствами, не выходящими (по видимости) за рамки логики, и посылками, которые кажутся заведомо приемлемыми, приходят к заведомо неприемлемому результату»³. Как видно, мы по-прежнему плохо понимаем возможные закономерности проявления парадокса. Это подтверждается также общей направленностью современных исследований, посвящённых его изучению. Это работы, в которых парадокс чаще всего трактуется как следствие сочетания несовместимых познавательных методов в процессе исследования комплексной проблематики — в частности, возникновения в начале XX в. трансцендентальных модификаций герменевтики, семиотики, прагматизма⁴. С другой стороны, многие исследователи — также с полным основанием — настаивают на том, что появление парадокса обусловлено извечным стремлением человека примирить рациональные и внерациональные средства в процессе познания сферы непостижимого, найти общее

³ *Ненейвода Н.Н.* Парадокс логический. С. 194. Подобные определения парадокса можно встретить: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). С. 139–200; *Дышеков А.А.* Парадоксальность творческого мышления в научном познании; *Клини С.К.* Введение в метаматематику; Парадокс. С. 207–211; *Хофштадтер Д.* Гёдель — Эшер — Бах: эта бесконечная гирлянда. Отдельная тема — парадоксальность словесно-литературного творчества, где парадокс трактуют как следствие коллизии автора и героя, художественного и реального, осознанного и неосознанного (см.: Парадоксы русской литературы).

⁴ См.: *Соболева М.Е.* А PRIORI языка и рационалистическое обоснование этики К.-О. Апелем. С. 118–142; *Соболева М.Е.* Возможна ли метафизика в эпоху постмодерна?.. С. 143–154.

между алгеброй мышления и гармонией Божественного бытия, верой и аксиомой, а вовсе не желанием перепроверить традиционную логику с помощью нетрадиционных логических систем⁵. Но тогда, видимо, следует отказаться от мысли ограничить историю парадокса неклассическим этапом познания и обратиться к опыту античной философии.

Черты парадоксальности проявлялись уже в утверждениях первых греческих мыслителей. У всех философов, стремившихся исследовать не только бытие как таковое, но и отдельные проявления сущего как составляющие его содержание, формировались учения о противоположностях, в основе которых лежали представления о постоянно возникающих взаимных противостояниях отдельных проявлений бытия в мире. Это были не диалектические и не формально-логические суждения, а их парадоксальные представления, поскольку они облечены в *натурфилософскую* форму. Иными словами, невозможность сознания выразить невыразимое заставляла наделять предметные вещи и представления статусом невыразимости: роль абстрактных понятий поначалу выполняли конкретные представления об основополагающих природных элементах. Это означало, что *внешние, формально-логические противоречия мышления, рассматривающего непротиворечивые явления, предметы или события сущего, неосознанно подавались мыслителями как внутренние, диалектические противоречия этих самых мировых структур, отражаемые в процессе отношения к ним мышления.*

Такая *подмена* одних гносеологических связей другими есть ни что иное, как *миф*. Таким образом, *ситуация парадокса как непротиворечивой многозначности есть критерий мифологического «остатка» («осадка»), сохраняющегося в философском и научном познании от начала истории по сегодняшний день.* В древнегреческой терминологии, сохранившей мифологическую форму, *παρά-* означает «подле», «возле», «рядом», «вблизи». Одновременно это же слово переводится как обозначение «встречного движения» — «против», поскольку «быть рядом» и «быть напротив» по смыслу могут совпадать: тот, кто рядом, по определению «другой», и значит, «против». Таким образом, приставка *παρά-* означает всё, что обладает неустойчивостью или неоднозначностью: передачу, перенос, отсутствие, отклонение, переделывание, изменение, зеркальное отражение и др. Например, *παρά-δοσις* — это процесс передачи чего угодно — от предметов до знаний в процессе обучения. Поэтому неудивительно, что *παράδοξι* означает всего лишь «восприятие», «усвоение», а *παράδοξος* — характери-

⁵ См.: Стрельцова Г.Я. Парадокс философии Сёрена Кьеркегора. С. 106–120. Однако такое позитивное отношение к парадоксу зачастую выливается в восторженное представление о нём как мистическом опыте, помогающем мыслителям «прозревать» и «пророчить» будущее, приближаться к «сокрытому», постигать «таинства» и проч.

стику странности, противоречия, необычности для повседневных вещей. Так сказать, означает досадную неприятность, а вовсе не крах познавательных принципов.

Поскольку парадокс логически возникает при историческом *переходе* мышления от мифа к рациональности, то основанием его выступает *время*. Осознание того, что оно есть лишённое субстанциальности бытие, с неизбежностью вгоняет мышление в состояние парадокса: противоречия между человеком и миром в процессе *осмысления* переносятся в структуру мышления и воспринимаются как его качества.

Парадокс времени проявлялся в древнегреческом философском мышлении двояко:

- *Формально* (=позитивно), когда время выступает формой внутреннего чувства и не воспринимается как препятствие для мышления. В этом случае между миром и историей не видится логических несоответствий, они представляются тождественными или совпадающими в акте мышления, который одновременно является актом переживания. Мир в его историческом движении представляется познающему субъекту одновременно как объект (=исследуемое) и как субъект (=тождественный исследующему субъекту). Таков *опыт Платона*. Продуктивность его — в представлении об абсолютном достижении непротиворечивой гармонии и полной слиянии в мышлении себя как субъекта и объекта.
- *Содержательно* (=негативно), когда время выступает субстанциальным феноменом, заставляет видеть сущностное несоответствие между субъектом и объектом, но компенсирует это возможностью субъекта мысленно контролировать объект, определяя его смысл для мира. Таков *опыт Аристотеля*. Преимущество его — в возможности логическим путём обосновать исторический процесс становления истинности познания.

Однако парадоксальность времени в том, что если его противоречивая природа может быть выражена более чем одним способом, это означает, что таких способов может быть бесконечное множество. А значит, все они относительны. Так, Аристотель в одних местах утверждал, что время лучше всего выражать через движение, поскольку оно очень естественно соотносится с ним как подобное ему «единство многого», то есть количество⁶. В этом случае время противоречиво, так как, с одной стороны, его можно разбивать на отрезки, последовательно сменяющие друг друга в

⁶ См.: *Арист.* Мет. 1020а 30; 1071б 5-10. С. 165, 307.

одностороннем отрицании (внешняя сторона противоречия); с другой стороны, преодоление каждого предыдущего отрезка путём его отбрасывания невозможно, ибо осуществляется в сопоставлении двух *равновеликих* отрезков (внутренняя сторона противоречия). Иными словами, время как движение осуществляется вопреки формальной логике.

В других местах Аристотель предлагал выражать время не через что-либо как Другое, а через самого себя, как непрерывность вечности. Но и в этом случае оно сохраняет противоречивость⁷, поскольку мы ничего конкретного не можем знать о вечности самой по себе — ведь как целостное и непрерывное она не состоит из элементов; тем не менее, взятая как таковая, представляется элементом⁸. Таким образом, нарушается формально-логический закон соответствия истине одного и только одного суждения, когда истина неизбежно следует из всего что угодно.

Очевидно, что парадокс аристотелевского представления о времени заключается в том, что философ *мыслил о нём, находясь в нём*, не осознавая, что переживание как проявление пребывания и мышление об этом, с одной стороны, тождественны и неразрывны, с другой стороны, абсолютно различны. Ибо то, в чём пребываешь и что переживаешь, проходя через акт мышления, становится другим, даже если осмысливается или воображается «тем же самым». Поэтому мышление Аристотеля было одновременно и *актом философствования*, то есть формальным подтверждением вечности мышления в акте его действия, и неминуемой *исторической экстраполяцией в другие философские акты*. Иными словами, философия и история философии впервые оформились в его творчестве, как только он осознал себя мыслящим в отношении других, — оформились как взаимно автономные, взаимно обусловленные и взаимно непротиворечивые.

⁷ См.: *Арист.* Мет. 999b 5. С. 109.

⁸ См.: *Арист.* Мет. 1088b 15. С. 353. Позднее Гегель конкретизировал эту ситуацию. Всем известен его диалектический пример с ростом растения, когда время, как и движение, оказывается способом перехода возможности в действительность, что никак не может быть выражено одними механическими законами, и вообще выходит за рамки научных законов, поскольку выражает непрерывность, а значит, и предзаданность. Ведь из почки ничего, кроме цветка или листа, появиться не может. Следовательно, момент заложенности следующего шага, предрасположенности к нему, направленности действия показывает, что оно не только движение, но и покой (=уже осуществившееся движение), и время выявляет этот покой как раз и навсегда совершённое и завершённое движение — то есть как вечность. Это означает, что возможность есть характеристика времени, а действительность — характеристика вечности. Следовательно, вечность как переход от возможности в действительность не исчерпывается действительным временем, а включает также время возможное как отрицание самой себя.

В этом проявилась *историческая закономерность формирования парадокса* или попросту *историзм*, заключающийся в том, что для мыслителя философия как «акт мышления о вечном и всеобщем» и история философии как «мышление об *отдельных временных* актах мышления о *всеобщем и вечном*» не являлись взаимно определёнными, и их взаимное отношение зависело от цели исследователя⁹.

У Аристотеля, действительно, впервые сформировался исторический взгляд на сущность философских проблем и исторический подход к их решению. Тем самым он признал автономный статус «философского прошлого» и впервые выразил позитивное отношение к нему наряду с «философским настоящим» — по сути, признал существование философской истории и определил её смысл. *Бытие сознания как философский акт способно дать рациональную, логически обоснованную картину сознания бытия только на основании времени*. И значит, дать не полностью, не окончательно. Закономерно поэтому, что Аристотель, с одной стороны, впервые сформировал представление об основании философского мышления; с другой стороны, оказался первым исторически мыслящим философом, воспринимавшим самого себя как звено в историческом развитии мышления¹⁰.

⁹ Позднее это не раз приводило к стихийным вспышкам противостояния истории философии и философии. А за последние два десятилетия в философском мышлении наших соотечественников прочно укоренилось не всегда осознаваемое представление о поглощённости философии историей философии. И дело не только в объективно существующей традиции. Отечественное массовое философское сознание до сих пор было заангажировано в основном переводами оригинальных произведений или аналитическими исследованиями с обязательной идеологической критикой. С завершением эпохи советской идеологии открылось безбрежное пространство новой философской и междисциплинарной проблематики и в целом неограниченного её толкования. Поэтому исторический подход оказался едва ли не единственным направляющим и систематизирующим фактором в море разнообразной информации. Ведь до того, как присоединиться к всемирному философскому полю, его следовало осмыслить исторически — в отношении предшествующих философских опытов. Замечу, что в этом плане отечественная философская мысль пребывает в полном согласии с духом постмодернистского парадоксального мышления: прежде чем признать что-то «настоящим», его сначала следует поместить в «прошлое» для обдумывания и оценки. В какой-то мере сказалось марксистское прошлое основателей постмодернизма: согласно мнению Маркса и Энгельса, «мы знаем только одну единственную науку, науку истории» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 16). Этот же мотив исследовался в советской философии последнего десятилетия с противоположных субъектных позиций (См. подробно: *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии; *Шинкарук В.И.* Предмет философии в его историческом развитии. С. 55–72).

¹⁰ См.: *Лосев А.Ф.* История Античной эстетики... С. 13.

Время представлялось Аристотелем как единственный и потому адекватный способ проявления бытия в мире, в результате чего «бытие» становилось «сущим». Само же время при восприятии сознанием становилось основанием дальнейшего предметного осмысления всего, что существует. Таким образом, в отличие от Парменида и Платона, Аристотель не мыслил бытие тавтологически; он подходил к решению проблемы не как «любо-мудр», а как «метафизик» — как представитель точного (не научного, но рационального) мышления, которое основывалось на том, что всё неизменное и вечное может быть воспринято адекватно не само по себе, а лишь отражаясь в потоке изменчивости. В этом смысле, не исследуя историю в целом как научный объект, Аристотель мыслил исторически в частности. И не оставив специального труда по истории философии, он, тем не менее, является первым историком философии. *История* как предварительно осознанный и отражённый в языке временной процесс в первую очередь была *формой мышления* Аристотеля, и лишь потом (и потому) — его содержанием.

В опыте Аристотеля парадокс времени проявлялся одновременно как форма его мышления и как содержание разрабатываемой им проблематики.

Формальная функция проявления парадоксальности состояла в том, что, занимаясь поисками точного определения критерия истинного знания, Аристотель полностью игнорировал проблему меры его новизны. На первый взгляд это, действительно, совершенно разные проблемы: истинное знание не должно быть подвластно времени, следовательно, не может быть определяемо в границах «старое / новое». Но лишь на первый взгляд. Ведь Аристотеля интересовало не только знание само по себе, но и обстоятельства его формирования или получения извне, когда истинность его немедленно предстаёт обусловленной уже существующими знаниями — не только в результате, но и в процессе. Представление об истине является в данном случае пониманием меры согласованности уже наличного и проверенного знания с только что сформированным.

Вот здесь-то дидактически последовательная аристотелевская мысль и превращается в сплошной расселовский парадокс. Согласно парадоксу множеств, множество, объединяющее собой все другие множества определённой группы, не является для них множеством, не равно им. Если рассмотреть действие этого принципа невключённости формы в отношении определения исторического начала философии, получается, что этого начала попросту не существует: ни один философ, считающийся или в действительности являющийся «первым», не может им быть, поскольку будет абсолютно отличаться формой мышления от всех последующих, и не может рассматриваться как равный им и включённый в историческую последовательность философски мыслящих субъектов.

Таким образом, если даже со всеми оговорками мы представляем Фалеса «первым» греческим философом, он им не является. Не потому, что в действительности ранее был кто-то ещё, а потому что он единственный, кто «ни у кого не списывал». Следовательно, его манеру мышления не с чем сравнить, и вопрос о возможности отражения бытия в мышлении как «воды» или другого общего элемента не является философским вопросом.

А коль нет «первого» в последовательности, нет и «второго» и всех последующих.

Однако этим парадокс не исчерпывается; *содержательная* его сторона также демонстрирует свою абсурдность: ежели мы признаем, что есть только «первый» самостоятельно мыслящий философ, тогда ни «второго», ни всех последующих нет и быть не может. Коль скоро Фалес ни у кого не заимствовал рассуждений, подобных своим, то все последующие мыслили совсем иначе, волей-неволей опираясь на опыты предшественников и современников. И тем самым отличались от первого. И сколько бы ни говорили о «развитии» философской мысли как её «изменении», «трансформации», «движении», один навязчивый вопрос при этом не имеет ответа: *вопрос о мере взаимного соотношения авторства и заимствования в рассуждениях*¹¹. Если предположить, что одним из проявлений развития выступает нарастание доли заимствования, преемственности (что естественно, хотя и не абсолютно), тогда оно «энтропийно» и приговаривает само себя; если предположить обратное, — тогда самостоятельность мышления бессмысленна, ибо осуществляется лишь для самого мыслящего индивида.

В завершение этой парадоксальной картины остаётся добавить, что каждая из сторон парадокса является *внутренне* противоречивой, и это определяет их взаимное безразличие. Даже если история философии не «растеряла себя по дороге», и Фалес — действительно, первый философски мыслящий грек, он всё равно соизмерял свои рассуждения с более ранними, пусть и не философскими, но не менее авторитетными размышлениями Гомера, Гесиода, Феогида. И сколько бы Платон ни прятался за спиной художественного образа Сократа, и Аристотель ни цитировал представителей ранних школ, всё равно времена их другие. И этим всё сказано. Никакое заимствование невозможно без существенного преодоления в модернизации.

Именно парадоксальный характер ситуации, в которой находился Аристотель, поясняет, почему для него не было проблемой различать себя как «философа-теоретика» или «философа-историка»¹². Сам того не ведая,

¹¹ Подробно см.: Савельева М. Ю. Статус субъекта историко-философского исследования в эпоху постмодерна. С. 187–196.

¹² Точно так же когда-то для Платона не была самостоятельной проблемой сущность человека: всю жизнь, исследуя глубину человеческой природы в подроб-

Аристотель показал практическое преимущество парадоксального мышления: с одной стороны, считая мысль «ничьей», мы способны вообразить, что «присваиваем» её, выражая её лично и самостоятельно; с другой стороны, полагая мысль самостоятельно возникающей, мы, тем не менее, связываем её возникновение с мыслительной деятельностью конкретных людей и способны по-разному воспринимать эту «чужую» мысль — либо присвоить и использовать её, либо прочувствовать и разделить её с автором как соучастники. В любом случае, единичное есть всеобщее и потому особенное. Мы можем однозначно воспринимать себя как субъектов деятельности, но не можем быть таковыми в отношении мысли, — не можем использовать её как средство. Причём, чем более точными являются понятия, тем слабее их субъектная зависимость. И Аристотель это, видимо, понимал, поэтому старался избегать противоречий путём смещения субъекта познания на второй план и заменой его формально-логическим понятием. История философии в его изложении — *история идей, а не людей*. Оттого внутренне противоречивые суждения противостоят друг другу лишь внешне, по сути же мирно уживаются между собой, сменяя друг друга и взаимно дополняясь. Только так возможна рефлексия.

Как видим, непротиворечивость выводов Аристотеля была вовсе не логического свойства. С одной стороны, она заключалась в том, что, для мыслителя критерий истины был лишён временного характера; знание, уже бывшее и неоднократно проверенное, по его мнению, было ничуть не менее авторитетным, нежели только что заявившее о себе. С другой стороны, чтобы двигаться вперёд, мы зачастую отказываемся не только от явных заблуждений и скрытых иллюзий, но и от вполне адекватных, надёжных и проверенных практикой знаний, то есть знаний, логически безупречных, и отдаём предпочтение другим — иногда логическим, а иногда иррациональным. Бремя парадокса было для Аристотеля вполне естественным и лёгким: время не имеет внешнего критерия, в том числе не может быть критерием самому себе, поскольку оно неоднозначно и внутренне противоречиво. С одной стороны, оно есть чистое количество как абсолютная возможность объективно и адекватно делиться на отрезки и выражаться

ностях, он ни разу не задался вопросом, что же такое «человек вообще», и согласен был считать его кем угодно, хоть «двуногом без перьев». И это было в какой-то мере справедливо: представлении о «человеке вообще» в отрыве от представлений об индивиде может быть каким угодно, в том числе и как о «двуногом без перьев». Для Платона «вот этот» конкретный, в определённое время живший человек — человек Сократ — и был абсолютным воплощением «человека вообще», и именно его следовало изучать. Для Аристотеля он сам, родившийся после Фалеса, Демокрита, Пифагора и проч., был тем самым мыслителем, который мог осуществлять все возможные мыслительные опыты в зависимости от потребностей познания.

через движение. С другой стороны, оно также есть чистая непрерывность и целостность, поскольку не может возникать или уничтожаться¹³. Поэтому время, будучи по сути *всеобщим*, может выступать критерием лишь для *отдельных событий*, с которыми соотносится: «Всеу — своё время».

Следовательно, если истина не зависит от времени, никто и ничто не может лишить событие истинностного статуса. «Отказ» от чего-то не означает «лишённости» исторического и метафизического смыслов.

В отличие от внешней, формальной стороны проявления парадоксальности мышления, Аристотеля, её *внутренняя, содержательная* сторона заключается в подробном логическом описании невозможности и бессмысленности представлений о «новизне» полученных знаний. Тем самым, Аристотель на многие столетия задал тон в отношении феномена *творческой деятельности*: представление о познании как творческом процессе, в результате которого на основании нового знания формируется нечто новое, не существовало вплоть до начала XVII в., и в творчестве не видели проблемности¹⁴. Аристотель довольно рано понял, что вокруг происходят стремительные перемены, но меняется не мир сам по себе, а лишь его человеческое восприятие; люди открывают для себя уже бывшее, но ранее невиданное или непонятое. Только поэтому они со временем начинают воспринимать новые когда-то условия как привычные. Эти постоянные перемены — не что иное как подтверждение правильности негативного представления о творческой деятельности, о невозможности получения нового знания и создания нового произведения: *ни в однородном, ни в изменчивом мире нельзя ничего создать, потому что для этого нет основания, постигаемого логикой*. В первом случае однородность мира не позволяет чему-то появляться ниоткуда, ибо так он перестанет быть однородным. Во втором случае, если в бесконечном потоке перемен и может что-то возникнуть из ничего, оно не будет восприниматься как новое, поскольку рядом будут такие же бесконечно возникающие из ничего предметы и события. Таким образом, человек уже всё знает наперед, но иногда тешится иллюзией творчества, помогающей в момент абсолютного заблуждения. Поэтому всё, что может (и должен) сделать человеческий разум — *искать единое основание для постоянно меняющегося мира с целью на что-то опереться, чтобы понять его*. Это и есть своеобразная «компенсация» за отсутствие смысла в представлении о творческой новизне.

¹³ См.: *Арист.* Мет. 106 9а 5; 1071b. 5–10. С. 298–299, 307.

¹⁴ Даже «Новый Свет» — не более чем открытый, ранее существовавший мир, который можно было считать «новым» весьма условно, субъективно. Открытие — всего лишь очередная комбинация частей старого, перемещение на иное место уже существующего или самого исследователя.

Вот здесь и проявляется настоящий парадокс мышления Аристотеля. Он в том, что отсутствие предметных, частных противоречий в его суждениях действительно как выражение всеобщего неразрешимого противоречия. С одной стороны, философ утверждал *невозможность относительно познания* как непрерывной изменчивости или неизменности предметного мира. С другой — *утверждал действительность и необходимость познания абсолютного основания* этой предметной изменчивости. И этим основанием является логика.

Иными словами, *мы не в состоянии познать временное, относительное, смертное, потому что способны познавать до конца и сразу только абсолютное, вечное*. В этой ситуации на самом деле нет ничего ужасного (как полагал Хайдеггер), потому что мы можем знать лишь то, что принадлежит нам самим, что является выражением нашей сущности — *наше сознание, мышление, чувства*. И не можем знать того, что *вне нас* — мир. Но именно благодаря тому, что мы *знаем всё* о мышлении, мы можем с его помощью время от времени *что-то узнавать* о мире. И тогда взаимное противоречие мира и мышления нивелируется.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–368.
- Гайденоко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М.: Мысль, 1987. 448 с.
- Дышеков А.А. Парадоксальность творческого мышления в научном познании. Дис. ...канд. филос. наук. Нальчик, 2003. 141 с.
- Катречко С.Л. Расселовский парадокс брадобрея и диалектика Платона Аристотеля // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке: Материалы VIII Общерос. науч. конф., 24–26 июня 2004 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 239–242.
- Клини С.К. Введение в метаматематику. М.: Изд-во ин. лит-ры, 1957. 527 с.
- Лосев А.Ф. История Античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. Харьков: Фолио; М.: Изд-во АСТ, 2000. 878 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 7–544.
- Непейвода Н.Н. Парадокс логический // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 194–195.
- Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб.: Алетея, 1999. 448 с.

- Парадокс // *Философская энциклопедия*: В 5 т. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 207–211.
- Парадоксы русской литературы: Сб. ст. СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. — 350 с.
- Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. 672 с.
- Савельева М.Ю.* Статус субъекта историко-философского исследования в эпоху постмодерна // *Философский Век: Альманах*. Вып. 24. История философии как философия: Материалы международной конференции, 24–25 октября 2003 г. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2002. С. 187–196.
- Соболева М.Е.* А PRIORI языка и рационалистическое обоснование этики К.-О Апелем // *Философские науки*. 2003. № 7. С. 118–142.
- Соболева М. Е.* Возможна ли метафизика в эпоху постмодерна? К концепции трансцендентального прагматизма Карла-Отто Апеля // *Вопросы философии*. 2002. № 7. С. 143–154.
- Стрельцова Г.Я.* Парадокс философии Сёрена Кьеркегора // *Вестник Московского университета*. Серия 7. Философия. № 4. 2000. С. 106–120.
- Хофштадтер Д.* Гёдель — Эшер — Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М, 2000. 752 с.
- Шинкарук В. И.* Предмет философии в его историческом развитии // *Шинкарук В. И.* Вибрані твори: У 3 т. К.: Укр. центр духовної культури, 2003. Т 1. С. 55–72.

В.А. ЯКОВЛЕВ

ЭНТЕЛЕХИАЛЬНАЯ ПРИЧИННОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ И ЦЕЛЕСООБРАЗНЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Введение. Закончился 2016 г., который был объявлен ЮНЕСКО Годом Аристотеля. Прошло 2400 лет со Дня рождения величайшего философа, определившего стратегию развития европейского рационализма. По всему миру прошли юбилейные торжества — конгрессы, конференции, собрания, семинары и др. Наиболее важным и представительным оказался Всемирный философский конгресс «Аристотель: 2400 лет» (Салоники, 23–28 мая 2016). Конгресс был организован Междисциплинарным центром аристотелевских исследований университета Аристотеля, на котором выступили с докладами и обсуждениями известные философы современности.

Важно также отметить ещё один Всемирный философский конгресс «Философия Аристотеля» (Афины, 10–20 июля 2016 г.) под эгидой Международной федерации философских обществ (FISP). В его организации и проведении приняли непосредственное участие Греческое философское общество, Международная ассоциация греческой философии и Философское общество Кипра. На этом конгрессе также выступили ведущие философы-аристотелеведы, ведущие учёные и культурологи.

Россия внесла свой вклад в эти юбилейные торжества. В Москве на базе Института философии РАН была проведена международная конференция «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности» (Москва, 17–19 октября 2016 г.). Конференция стала составной частью Всемирного конгресса «Аристотель сегодня». В разработке и реализации московского аристотелевского проекта приняли участие Институт всеобщей истории РАН, Олимпийский центр философии и культуры (Афины), Новосибирский государственный университет и др. расскажут об уникальных открытиях Аристотеля и о роли философии в нашей жизни.

Данная статья написана на основе доклада, сделанного мною как участника Московской международной конференции¹.

¹ Яковлев В.А. Энтелехиальная причинность... С. 54.

Креативы методологии. Начиная с XVI–XVII вв., с позиций новой зарождающейся эмпирико-математической науки Стагирита как «главного схоласта» (Ф. Бэкон), олицетворяющего «идола театра», жёстко и дружно критикуют практически все философы и учёные. Авторитет Аристотеля, по мнению Б. Рассела, в это время «...стал серьёзным препятствием для прогресса как в области науки, так и в области философии. С начала XVII в. почти каждый серьёзный шаг в интеллектуальном прогрессе должен был начинаться с нападков на какую-либо аристотелевскую доктрину»².

На наш взгляд, это действительно верно в отношении процесса становления классической науки. Однако трудно согласиться с английским учёным и философом, когда, оценивая логические взгляды Аристотеля, он пишет:

«В наше время его влияние столь враждебно ясному мышлению, что с трудом помнишь, какой огромный шаг вперёд он сделал по сравнению со всеми своими предшественниками (включая Платона), какой превосходной, великолепной всё ещё казалась бы его логическая система, если бы она осталась одной из ступеней прогрессивного развития, вместо того чтобы стать (как это случилось на деле) тупиком в развитии логики, за которым последовало более двух тысяч лет застоя»³.

Рассел, сам выдающийся математик и логик XX в., выделяет формальные недостатки аристотелевской логики (путаница в использовании понятий субъекта и предиката) и содержательные (переоценка силлогизма как вида дедуктивного доказательства). Учёный также критикует излишнее, по его мнению, акцентирование внимания Аристотелем на десяти категориях, якобы выражающих фундаментальные свойства мироздания. Рассел пишет:

«В заключение скажу, что доктрины Аристотеля... полностью ложны, за исключением формальной теории силлогизма, не имеющей большого значения. В наши дни любой человек, который бы захотел изучать логику, потратил бы зря время, если бы стал читать Аристотеля или какого-либо из его учеников... В течение всей новой эпохи практически каждый успех в науке, логике или философии приходилось вырывать зубами у сопротивляющихся последователей Аристотеля»⁴.

Зададимся простым вопросом — разве, критикуя Аристотеля, Рассел не соблюдает три известных закона формальной логики, эксплицирован-

² Рассел Б. История западной философии в 2-х т. Т. 1. С. 180.

³ Там же. С. 216.

⁴ Там же. С. 223.

ные Стагиритом в «Органоне»? Очевидно, что соблюдает, поскольку даёт определения понятиям и старается придерживаться их фиксированных значений в своих рассуждениях (закон тождества). В текстах Рассела не встретишь взаимоисключающих в одном и том же отношении утверждений (закон недопустимости противоречия). Даже в своей категоричной оценке — «доктрины Аристотеля... полностью ложны» — учёный уверен, что высказывает *истинное* суждение, противоположное которому будет *ложным*, а не каким-либо третьим по значению (закон исключённого третьего). Если же учесть ещё, что Рассел использует определённую систему аргументации, оппонируя Стагириту, то, можно сказать, Рассел согласен и с четвёртым законом (достаточного основания), хотя и не вполне чётко сформулированным Аристотелем. Но в таком случае логично утверждать, что учёный, излагая свои мысли по поводу «тупиковости» логики Аристотеля, вольно или невольно использует эту самую логику во всех своих рассуждениях. На наш взгляд излишняя суровость критики проистекает из того, что Рассел неосознанно смешивает логику как формально-математическую науку, которая бурно развивалась на рубеже XIX–XX вв. (построение искусственных языковых систем), и логическую структуру естественных языков, без которой была бы невозможна ни внутриязыковая, ни межъязыковая коммуникативная практика. Кстати заметить, что такого рода смешение может вести и прямо к противоположной оценке логики Аристотеля. Так, согласно И. Канту, после своего создания и утверждения Аристотелем логика «...до сих пор не могла сделать ни шага вперёд и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершённой»⁵.

Нередко встречается точка зрения, что последующее развитие науки опровергло представление Канта об априорности пространства и времени, а также его отождествление физики с геометрией Евклида. Но, наш взгляд, ключевая идея априоризма в философии Канта, напротив, явилась важнейшим креативным импульсом для развития науки. Без открытия трансцендентальной (метафизической) структуры мира было бы невозможно ни открытие так называемых неевклидовых геометрий, с их последующим применением в теории относительности Эйнштейна, ни проникновение в глубины микромира, в котором даже «квантовая логика», чтобы быть понятой, должна излагаться с учётом принципов логики Аристотеля.

Здесь важно подчеркнуть, что Стагирит в отличие от своего учителя Платона не пытается создать теорию креативности космогонического масштаба или развить метод сократовской майевтики. Он осмысливает уже нечто осуществлённое и ставшее сущим как в бытии, так и в познании.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 82.

Вот почему Аристотель классифицирует все науки в иерархическом порядке на три группы.

Первая группа — это теоретические науки: философия, физика, математика; вторая — творческие науки: живопись, музыка, поэзия; третья — практические дисциплины: политика, этика, экономика.

Наиболее важной выступает первая группа наук, где тоже существует своя иерархия. Аристотель пишет:

«Физика занимается предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения; у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи; что же касается первой философии, то она рассматривает и обособленные предметы, и неподвижные»⁶.

Метафизика (первая философия) — это креатив науки наук, поскольку предметом её является наиболее важная ипостась (род) сущего. Вот почему, хотя все другие науки полезны и необходимы, но более ценной нет ни одной. Это, по Аристотелю, означает высшую свободу творчества по сравнению, например, с искусством, где творчество всегда ограничено подражанием природе («мимесис»), хотя автор свободен в выборе объекта и средств подражания.

Делая акцент на ясности и точности изложения научной теории, понимаемой как совершенное интеллектуальное созерцание природы, Аристотель создаёт первую в истории философии методологическую парадигму исследовательской деятельности. Эта парадигма, которой строго следовал сам Стагирит, какой бы темой он ни занимался, и которая вполне соответствует требованиям, предъявляемой к современной научной работе, может быть представлена в обобщённом виде следующими положениями:

1. Чёткая постановка проблемы исследования;
2. Критический анализ (в историческом и логическом аспектах) различных точек зрения и подходов, связанных с данной проблемой. Заметим, что об учениях многих философов Античности стало известно именно из трудов Аристотеля, который нередко позволял и довольно резкие оценки своих коллег и предшественников («Эмпедокл лепечет», «устарелая форма» учения Эмпедокла и т.п.);
3. Привлечение нового материала и логически корректных суждений для предлагаемого нового варианта решения проблемы;
4. Акцентирование внимания на новизне, обосновании этого варианта и анализе возможных возражений;
5. Авторская оценка дальнейших перспектив исследований в данном направлении.

⁶ *Арист.* Метафизика 1026a 13-16. С. 108.

Отметим, что в этой парадигме, с современной точки зрения, явно не хватает положения о приборно-материальной базе и конкретных экспериментальных методиках. Однако это не упущение Аристотеля, а его принципиальная установка на понимание идеала научности как интеллектуального созерцания гармонии мира, где любое экспериментирование ведёт лишь к искажению естественности и делает невозможным понимание сущностных причин бытия. Кроме того, принципы конкретных исследований опираются в конечном счёте на принципы первой философии, впоследствии получившей название «метафизики», определяющие эти сущностные причины.

Креативы метафизики бытия. Первая философия рассматривает «...сущее как таковое и то, что присуще ему по себе...»⁷. Иначе говоря, предмет её исследований «...составляют начала и высшие принципы..., которые... должны быть началами и принципами некоторой существующей реальности... согласно её собственной природе»⁸.

Принципы метафизики, лежащие в основании всех наук, в своей совокупности составляют то, что называется высшей мудростью. Задача философа — в мысленном созерцании выявить эти первоначала и тем самым открыть дорогу для развития частных наук.

В отличие от исходного принципа Гераклита «всё течёт..., одно и то же существует и не существует» Аристотель в качестве важнейшего первоначала утверждает принцип невозможности одновременного и единосмыслового существования противоположностей. Он пишет: «...вместе существовать и не существовать нельзя...»⁹, так же как «...невозможно ничего мыслить, если не мыслить [каждый раз] что-нибудь одно...»¹⁰.

Таким образом, исходный метафизический принцип Аристотеля един для бытия и мышления и на его основе формулируются четыре субстанциально-причинных креатива, определяющих сущность каждой вещи. Развиваемая Аристотелем так называемая теория эссенциализма принципиально отлична от теории эйдосов его учителя Платона, поскольку постулирует наличие этих сущностных причин в самих реальных вещах. Для того, чтобы понять сущность любой вещи, необходимо ответить на вопросы — из чего в конечном счёте состоят все вещи; благодаря чему они отличаются друг от друга; почему в мире существует движение; какие возможны в принципе виды движения.

⁷ *Арист.* Мет. Кн. 4, 1003а 21–22 // Антология... С. 408.

⁸ Там же. 1003а 26–28. С. 408.

⁹ Там же. 1006а 3–4. С. 413.

¹⁰ Там же. 1006b 10. С. 415.

В «Метафизике» Аристотель пишет:

«О причинах речь может идти в четырёх смыслах: одной такой причиной мы признаём сущность и суть бытия; другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третье — то, откуда идёт начало движения; четвёртой — причину, противолежащую [только что] названной, а именно — «то ради чего» [существует вещь] и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)»¹¹.

Согласно Аристотелю, материя есть потенция, а форма — энтелехия. Субстанциально-причинный креатив формы-движения-цели («энтелехии») есть высший единый духовный абсолют — Бог как форма всех форм, неподвижный перводвижитель, жизненная благодать в самом себе.

«Если поэтому так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это изумительно; если же лучше, то ещё изумительнее. А с ним это так и есть. И жизнь, без сомнения, присуща ему... Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное, вечное есть достояние его...»¹².

Энтелехия в общем понимается в качестве внутренней силы (энергии), диспозиционно запрограммированная на определённую цель и достижение результата. Посредством энтелехии реализуются возможности сущего в самом бытии.

Материальная причина-субстанция противостоит божественному креативу формы-движения-цели, но в то же время и дополняет его как некая их соочность и составляющая всех вещей. Первоматерия — нечто абсолютно бесформенное и неопределённое — являет собою то, из чего состоят в конечном счёте и из чего возникают, благодаря форме, отдельные конкретные вещи. Первоматерия сама по себе непознаваема, но о ней можно догадываться, следуя нисходящей цепочке — от сложных материальных образований к всё более простым и неопределённым (например, камни — материальный субстрат для строительства дома; земля и глина — материальный субстрат для камней и т.д.). Первоматерия отделяет бытие от небытия, является необходимым условием индивидуализации вещей и в то же время причиной их изменений и преходящести. Наиболее активную роль в мирообразовании играет, однако, креатив формы-движения-цели, вне которого материя пребывает лишь как чистая возможность (потенциальность).

¹¹ Арист. *Мет.* 983a 26–32. С. 23.

¹² Арист. *Мет.* 1072b 24–30 // Антология... С. 421.

Миротворчество находит высшее выражение в появлении души — идеальной движуще-целевой и формальной причины живого тела. Душа есть свидетельство существования нечто божественного и участия в божественном мироустройстве, даже если личностного бессмертия и не существует. Органическое тело обладает собственным бытием, заключающим материальную субстанцию и идеальную форму души. «Душа есть энтелехия естественного органического тела»¹³, а значит, она присуща и самым простым формам жизни, включая и растения.

Итак, душа неотделима от тела, но у человека она состоит из разных частей, главной из которых является её познающая часть, овладевающая мудростью — это так называемый ум в душе, т.е. ум, которым душа рассуждает и понимает. Она наиболее слабо связана с телом и напоминает Нуса Анаксагора в плане способностей познания мира, однако в отличие от Нуса существует не вовне, а в самом человеке: «Ум отделён только в своей сущности, и только с этой стороны он бессмертен и вечен»¹⁴.

Последовательное изложение Аристотелем метафизических креативов бытия, включая и сущностную идеальную «душу-ум» человека, позволяет осмыслить особенности и креативы различных форм духовной деятельности, в том числе и процесса познания.

Креативы познания. Душа-ум — это основной креатив познавательной деятельности субъекта. Этот креатив трансцендентален, поскольку сам ничем более не обусловлен, присутствует в субъекте изначально и определяет весь процесс познания. В отличие от Платона Стагирит не считает, что подлинное знание уже от рождения в скрытой форме уже содержится в душе каждого человека и надо только уметь с помощью диалектического метода вопрошания осознать его. Душа-ум по определению рациональна, как рациональны и метафизические основания мироустройства. Поскольку рациональность изначально присутствует в мире и носит универсальный характер (панлогизм), постольку возможен, в принципе, и процесс познания.

Однако в реальности каждый отдельный индивид начинает познание с чувственных ощущений, которые дают достаточно адекватную картину окружающего мира, необходимую для успешной повседневной практики. Но чувственное знание принципиально ненаучно, поскольку только душа-ум может познавать метафизические абсолюты и обладает в качестве своего предмета различными причинами и началами, указываемые иногда с большою, иногда с меньшою точностью. Точность в конечном счёте может достигать и абсолюта, если выявляется нечто необходимо общее. Реальный процесс познания всегда носит творческий характер, поскольку индивид

¹³ Арист. О душе II, 1, 412b 5–6 // Антология... С. 453.

¹⁴ Арист. О душе III, 5, 430a 22–23 // Антология... С. 458.

обладает свободой выбора. Значит он может ошибаться и принимать за знание нечто иное, а не необходимо общее. Человек не только субъект деятельности («праксис»), протекающей согласно сложившимся традициям, но и субъект творчества («пойэсис»), которое универсально и трансцендентально. Согласно Аристотелю, творческое начало находится в творящем — или в уме, или в его искусстве, или в некоторой природной способности.

Философ считает, что стремление к познанию присуще душе-уму априори. Любознательность — это природное качество и человека, и высших животных. Возможность объективного познания проистекает из единой рациональной основы мироздания. Поэтому, с его точки зрения, субъективный идеализм и деструктивный скептицизм беспочвенны и в конечном счёте самопроверяемы, поскольку их сторонники никоим образом не следуют своим теориям в реальной жизни — «подобных взглядов не держится никто».

Познавательный процесс всегда связан с трудностями осмысления и рационализации чувственных ощущений, но он невозможен ни без лежащих в его основе предметов, которые вызывают чувственное восприятие. Познание начинается с нечто явного и известного для нас, данного через органы чувств и отражающего что-то объективно существующее, единичное. Термином сенсуализм обозначается та ступень познания, где человек и животные непосредственно взаимодействуют с окружающим миром. Вторая ступень — опыт («эмпейриа») как накопление чувственного «знания индивидуальных вещей» в процессе жизнедеятельности живого организма. На основе этого опыта становится возможной следующая ступень познания — искусство («технэ») как способность созидания новых объектов, необходимых в практической деятельности человека. Высшей ступенью познания является наука, основа которой — философия, раскрывающая в теоретической форме подлинную сущность вещей.

Опыт необходим, чтобы выявить в конечном счёте метафизические начала каждого феномена. Для последовательного обобщения опыта необходимо использовать, согласно Аристотелю, креатив индукции. Философ утверждает, что индукция невозможна без чувственного восприятия, а общее нельзя рассматривать без посредства индукции. Многократное восприятие отдельного приводит к осознанию очевидности общего. Посредством чувств душа воспринимает формы ощущаемого, поскольку

«...чувство способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск воспринимает отпечаток перстня без железа или золота»¹⁵.

¹⁵ Арист. О душе II, 12, 424а 17–20 // Аристотель. Т. 1. С. 421.

Однако, хотя

«...орган чувства тождественен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной»¹⁶.

Чувства обладают креативной способностью переводить потенциально существующие в объектах качества в актуальные. Например, мёд лишь потенциально сладок, а наше ощущение переводит это потенциальное качество в актуальное, когда мы едим мёд.

Итак, согласно Аристотелю, чувственное познание необходимо, оно едино для всех людей, но в нём нет какой-либо мудрости. Его креативность проявляется лишь в том, что через него раскрывается рациональная структура ума-души, которая обладает неисчерпаемым креативным потенциалом, поскольку роднит человека с Богом. Аристотель считает, что ум не подвержен ничему, поскольку является по своей сущности деятельностью, мыслящей, бессмертной и вечной.

Предвосхищая известное изречение И. Канта «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы», Аристотель утверждает, что человек, не имеющий ощущений, ничему не научится и ничего не поймёт. Созерцание умом, подразумевает созерцание в представлениях. Представления — это необходимое условие актуализации имплицитно присутствующих в душе-уме форм бытия и их трансформации в креативы энтелехий. «Таким образом, — справедливо заключает А.Н. Чанышев, — у Аристотеля побеждает рационалистическая линия: знание существует до процесса познания»¹⁷.

Рацио является началом науки, тогда как аналитика — наукой о мышлении (термин «логика», известно, используется стоиками). По убеждению философа, аналитика превосходит в строгости и точности диалектический метод Платона, представленный в диалогах Сократа. На основе аналитики формируются важные гносеологические креативы — категории, представляющие общие роды высказываний и различные фигуры силлогизмов. Для достижения истины в процессе познания одинаково необходимы как логическая корректность в построении суждений, так и исходные принципы их построения, выражающие метафизику самого бытия. Понятия «истины» и «лжи» обладают специфическим гносеологическим статусом, поскольку истинное и ложное всегда есть определённое сочетание мыслей».

В отличие от «мнимой мудрости» софистов (метод эристики) и диалектических правдоподобно-вероятностных рассуждений Сократа («топика») креатив аподиктически истинного силлогизма («аналитика»), по убе-

¹⁶ Там же. 424а 25–26. С. 421–422.

¹⁷ Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. С. 338.

ждению Аристотеля, должен привести субъекта к строгому, точному знанию, базирующемуся на высших трансцендентальных принципах бытия и самого разума. Креативная способность разума проявляется не только в способности к открытию этих принципов, но и совершению порой внезапных скачков от частного к общему, от отдельного случая, события к широким обобщениям и проникновению в сущность вещей.

Заметим, что природу этих скачков впоследствии будут осмысливать многие крупные учёные (вспомним, например Пуанкаре и Эйнштейна), размышляющих над своим личным научным опытом. А иррационалисты (прежде всего А. Бергсон) отнюдь не беспочвенно будут рассуждать о наличии в интеллекте креативного инстинкта интуиции как формы и продукта творческой эволюции.

Так или иначе, но именно Аристотель разработал наиболее общую и целостную теорию познавательного процесса, которая имела и имеет позитивное значение для выдвижения других теорий познания. Однако, вряд ли, так однозначно можно сказать о естественнонаучных идеях классика Античности.

Креативы или догмативы естествознания? Действительно, поставленный в подзаголовке вопрос указывает на затруднительность оценки этой части учения Аристотеля. Аналитический метод самого Стагирита здесь не поможет. Лишь в «спирали» истории развития фундаментальных идей науки можно говорить о креативном потенциале натуралистических взглядах древнегреческого мыслителя.

Аристотелю несомненно принадлежит первенство в создании наиболее полной первой научной картины мира, опирающаяся на известные к тому времени сведения и наблюдения. Также впервые была разработана чёткая классификация наук. Досократики стремились объяснить устройство мира на основе отдельных элементов (вода Фалеса, воздух Анаксимандра, огонь Гераклита) или их сочетания (Эмпедокл). В качестве «архе» выдвигались и умозрительные абстрактные сущности — апейрон Анаксимена, число пифагорейцев, бытие элеатов, гомеомерии Анаксагора, атомы Демокрита. В качестве движущих сил, упорядочивающих Космос, рассматривались такие антропоморфные понятия, как любовь, вражда, логос, гармония, ум. Аристотель же ввёл эвристически значимое для естествознания понятие «потенциальности» и развил учение о системе безличных метафизических причин (сил), объясняющих всё мироздание.

С определённой, конечно, натяжкой, но всё же можно сказать, что это был прообраз так называемой «теории всего», о которой не перестают мечтать многие современные физики. Ученик преодолел также эзотерику своего учителя Платона о раздельном бытии сущностей и существующего, о существовании двух миров, из которых подлинным и первичным является

мир эйдосов, а не природных объектов. Представления Аристотеля о космоустройстве легли в основу математически выверенной астрономии Кл. Птолемея, считавшейся вплоть до открытия И. Кеплером известных трёх законов движения планет, наиболее точной и практичной по сравнению с теорией Н. Коперника.

Парадоксально, но факт — так называемая качественная физика Аристотеля, казалось бы раз и навсегда преодоленная классической физикой Галилея и Ньютона, по своим фундаментальным идеям, как утверждают многие известные современные учёные вполне сопоставима с принципами построения современных физических теорий. Речь идёт, прежде всего, об отрицании существования абсолютной пустоты, передаче импульса от точки к точке с конечной скоростью, существования исходной первоматерии (физический вакуум), неразрывной связи движения, материи и времени, возможного взаимопревращения элементов и др.

Стагирит положил начало всестороннему исследованию ойкумены человеческой цивилизации, причём, можно сказать, с привлечением и использованием ресурсов государственной власти. По свидетельству Плиния Старшего, Александр Македонский, воспитанник Аристотеля, став царём, не только щедро отблагодарил его, но и выделил ему в помощь несколько тысяч человек, которые описывали флору и фауну покорённых Александром стран, составляли географические карты, сообщали об астрономических и математических знаниях тамошних учёных.

Без всего этого были бы невозможны такие обширные классификационные системы (только более 500 описанных видов животных), отражающих в конечном счёте ступени эволюции, которые в XVIII в. швейцарский натуралист Бонне назовёт «лестницей существ». Хотя, согласно натурфилософии Аристотеля, все виды неизменны и сосуществуют извечно, обилие эмпирического материала и принципы классификации несли значительный эвристический потенциал, позволивший в XIX в. придти к научной теории эволюции Ч. Дарвина. Не случайно, сам английский учёный, высоко оценивая своих предшественников Линнея и Кювье, тем не менее отмечал, что они «все же дети по сравнению со стариной Аристотелем». В историческом плане заслуги Аристотеля в области биологии неоспоримы. Как известно, жевательный аппарат морских ежей называется «Аристотелев фонарь».

Классик античной философии был первым, кто выделил естественную часть души, можно сказать, физиологическую основу сознания, обозначив тем самым декартовскую проблему души и тела (*mind & body*), являющуюся в современной науке и философии одной из самых актуальных. В отличие от фалесовского «магнит имеет душу» и экзотических «огненных атомов души» Аристотель в своём учении о душе довольно далёк от анимистских и гилозоистских представлений. По его мнению, одушевлено только живое, хотя степени одушевлённости могут быть разные — растение, жи-

вотное, человек. Отметим в этой связи, что в настоящее время установлен, хотя пока и не объяснён, научный факт позитивной реакции на гармоничную классическую музыку всех этих ипостасей жизни. Тезис Аристотеля, что душа не может существовать без материи полностью соответствует современным научным представлениям о сознании как функции нейродинамических связей головного мозга, имеющих физико-химическую основу.

Однако, говоря о догматах учения Аристотеля, можно согласиться с указанным выше мнением Б. Рассела, что, в целом, новоевропейская наука рождалась в борьбе с натурфилософскими догмами Аристотеля, с его закреплённым в веках Средневековья авторитетом или, как скажет Фр. Бэкон «идолом театра». Преодоление парадигмы аристотелизма рассматривается как важнейшая предпосылка становления классической науки, прежде всего астрономии и физики.

Известный историк и философ науки А. Койре справедливо утверждает, что «...великие научные революции всегда определялись катастрофой при изменении философских концепций»¹⁸. По его мнению, переход от качественной физики Аристотеля к новоевропейской экспериментальной и математической физике стал возможен в результате ознакомления и осмысления европейскими философами и учёными главных идей учения Платона. А. Койре пишет: «Рождение новой науки совпадает с изменением — мутацией — философской установки»¹⁹.

Галилей, в частности, открыто признавался в своей приверженности априористским установкам пифагорейцев и Платона. В «Диалогах» он пишет: «То, что пифагорейцы выше всего ставили науку о числах, и что сам Платон удивлялся уму человеческому, считая его причастным божеству только потому, что он разумеет природу чисел, я прекрасно знаю и готов присоединиться к этому мнению»²⁰. Отметим также, что современная квантово-релятивистская научная картина мира не похожа на статичную картину мира Аристотеля, а его классификация наук, конечно, не выдерживает критики на фоне современных классификационных систем (Б.М. Кедров).

Поэтому нельзя, на наш взгляд, согласиться с М. Хайдеггером, когда он пишет: «Не имеет смысла говорить, что современная наука точнее античной. Так же нельзя сказать, будто галилеевское учение о свободном падении тел истинно, а учение Аристотеля о стремлении легких тел вверх ложно; ибо греческое восприятие сущности тела, места и соотношения обоих покоится на другом истолковании истины сущего и обуславливает, соответственно, другой способ видения и изучения природных процессов. Никому не придет в голову утверждать, что шекспировская поэзия пошла

¹⁸ Койре А. Очерки истории философской мысли. С. 15.

¹⁹ Там же. С. 19.

²⁰ Галилей Г. Диалог. С. 107.

далее эсхилловской. Но еще немислимее говорить, будто новоевропейское восприятие сущего вернее греческого»²¹.

Хайдеггер, как ранее и О. Шпенглер, пытается разорвать единую линию рациональности, наиболее отчётливо выраженной в развитии европейской науки. Вряд ли корректно и сравнение с литературой, поскольку в ней создаются образцы (образы) эстетичности и морали, действительно представляющие непреходящий интерес с точки зрения современности именно в силу их исторической уникальности.

Коперниканский переворот всё-таки произошёл, а драматизм событий, сопровождавших его — сожжение Дж. Бруно, суд инквизиции над Г. Галилеем, запрещение и сжигание книг и др. — был непосредственно связан с теологизацией и догматизацией учения Аристотеля. Научная космология никогда уже не вернётся к его идеям геоцентризма, качественного разграничения подлунного и надлунного миров и божественного первоимпульса, «трущихся» небесных сфер, естественного и вынужденного видов движения, неизменности и вечности наблюдаемого космоса. Также, очевидно, безвозвратно отошли в историю натурфилософские идеи Аристотеля об исключительном по своим качествам, в сравнении с земными субстанциями, космического элемента эфира, о совершенстве и простоте кругового движения, силы как причины движения, энтелехиальной первопричины в лице Бога и многие другие явно архаичные идеи. Описательный подход Аристотеля к различным видам живого, уже давно воспринимается как самый предварительный, хотя и необходимый, для понимания законов строения и функционирования органического мира. Сейчас, как известно, наука «работает» на клеточном и молекулярном уровнях живого с применением необходимых физико-химических методов и математических моделей.

Заключение. Подведём основные итоги нашего краткого анализа основных метафизических идей Аристотеля.

Аристотель возвёл первую философию (метафизику) на пьедестал царицы наук, аргументировано показав, что именно она открывает и исследует предельные (трансцендентальные, априорные) структуры мироздания и всех форм социокультурного творчества. Никакие позитивистские направления в философии так и не смогли опровергнуть этот основной креатив учения классика Античности. Была впервые разработана, формально и содержательно, чёткая система требований, предъявляемых к тексту, претендующему на научную значимость. Хотя сократовские диалектические построения встречаются и в эпоху становления классической науки (диалоги разных учёных мужей в работах Бруно, Галилея и др.), яв-

²¹ Хайдеггер М. Время картины мира. С. 42.

но доминирующим становится построение авторского текста по «рецепту» основателя школы перипатетиков.

Выдвинув креатив четырёх причин мироздания, включая и энтелехиальную, Аристотель на тысячелетия вперёд «загадал загадку» всему естествознанию. Философы и учёные XVII–XVIII вв. отбросили энтелехию, как не имеющую ничего общего с наукой и только мешающую её развитию. Вспомним, однако, что в начале XX в. немецкий эмбриолог Г. Дриш утверждал, что развитием зародыша управляет некий нематериальный фактор — *энтелехия*.

К. Поппер в своих поздних работах неоднократно говорит о творческом (целесообразно-рациональном) потенциале Вселенной, реализация которого во времени сделала возможным появление таких очевидных проявлений человеческих энтелехий, как наука, поэзия, музыка, живопись и др.

Современное зрелое естествознание XX–XXI вв. всё чаще обращается к идее синергетической целесообразности устройства мироздания и целенаправленности его развития — антропный принцип в космологии, идея автопоэзиса в биологии, введение понятий автосборки молекул и автокатализа в химии. Все больше космологов и физиков рассуждают о целесообразности и гармонии физических законов, исходной информационной матрице, или генетическом коде, антропном принципе Вселенной (Б. Картер, Дж. Уиллер, И.Л. Розенталь, С. Хоукинг и др.), о «свободе выбора» на уровне элементарных частиц (Н. Бор, Ф. Дайсон и др.).

Химики, математики и биологи размышляют о телеологичности, диспозиционной заданности, телеономичности химико-биологических процессов, лежащих в основе генезиса и развития живых организмов, их направленной и ускоренной цефализации, опережающей морфологические изменения и дающей возможность в кратчайшее время выйти на уровень разумной жизни (Р. Том, Лима-де-Фариа, С.Д. Хайтун и др.). Введение сознания в интерпретационную картину квантовой механики ставится как задача в современной физике (В.К. Гейзенберг, М.Б. Менский).

Но если целевая (информационная) причинность существует, то тогда, можно сказать, именно она определила и Планковские величины и основанные на них физические законы Вселенной²².

Аристотелем впервые была разработана чёткая классификация наук. Философу несомненно, принадлежит первенство в создании наиболее полной первой научной картины мира, опирающейся на известные к тому времени сведения и наблюдения. Эта картина была впервые серьёзно оспорена, как это ни парадоксально, Парижским епископом Э. Тампье в 1277 г. в его знаменитых тезисах. Известный физик и философ науки XIX–XX вв. П. Дюгем даже попытался взять их за точку отсчёта генезиса классической науки.

²² Яковлев. От креативов метафизики к философии творчества... С. 107–125.

Панлогизм доктрины Стагирита дал основание для оптимизма всем учёным, стремящимся к познанию истины. Из теории познания Аристотеля вытекает принципиальная возможность её достижения, хотя, как он и предупреждает, путь к истине долог и нелёгок. Все последующие поколения учёных, избравших делом своей жизни науку, солидарны с классиком в понимании самоценности исследовательской работы как средства раскрытия и реализации своего творческого потенциала. В то же время реальные перспективы открытия фундаментальных истин природы имеют непреходящее значение и для прогресса всего человеческого общества. Мыслитель и учёный по примеру Аристотеля должен постоянно и неустанно стремиться к этим открытиям, анализируя ошибки предшественников и преодолевая неизбежные трудности на пути познания. Гений Аристотеля продолжает вдохновлять современных учёных на поиск истины.

ПЕАН

«Платон мне друг, но истина дороже».
Идеи — в головах, а суть вещей — в вещах.
Мир энтелехий на гармонии дрожах
К Тебе, извечному, всё ближе, Боже.
Я — щёголь, шепелявый, близорукий,
Метек в Афинах, лицеист и Стагирит.
Наставник Александра и рапсод-пиит,
Познавший творчества плоды и муки.
Всё под Луной текуче так и зыбко.
Но постигает ум — есть пятый элемент:
Он — квинтэссенция и горный свет планет,
И Афродиты нежная улыбка.
Боишься холодной пустоты природа.
Земля — пуп Космоса и средостенье грёз.
Веками смертных мучает вопрос:
Что есть душа, какого она рода?
Мираж в пустыне? Оболочка *гиле*?
Иль искра божья, чтоб любовь разжечь
К науке мудрой — метафизике сиречь —
Где души обретут бессмертья крылья.
Катарсис снизойдёт, пусть бrenно наше тело.
Поелику я жив, то вправе сам решить —
Жить в суе иль к звёздам воспарить,
И в духе избежать забвения и тлена...

БИБЛИОГРАФИЯ

- Антология мировой философии в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. Москва: Мысль, 1969. С. 408–428.
- Аристотель*. Метафизика / Пер. и прим. А.В. Кубицкого. М. – Л., 1934.
- Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1975.
- Галилей Г.* Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой / Пер. А.И. Долгова // Галилео Галилей. Избранные труды в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1964. С. 97–633.
- Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения в 6 томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
- Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985.
- Рассел Б.* История западной философии в 2-х т. Т. 1. М., 1983
- Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / Сост., перевод с нем., вступ. статья, комм. и указатели В.В. Бибикина. М: Республика, 1993. С. 41–62.
- Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М.: Высшая школа, 1981.
- Яковлев В.А.* Энтелехияльная причинность в метафизике Аристотеля и целесообразный рационализм в современной науке / Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности: Московская международная конференция по Аристотелю 2016. 17–19 октября 2016 г. Институт философии РАН. Материалы к докладам / Отв. ред. В.В. Петров. М.: Аквилон, 2016.
- Яковлев В.А.* От креативов метафизики к философии творчества: Универсум принципов современной науки. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 175 с.

О.В. ОКУНЕВА

АРИСТОТЕЛЬ И ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КОРЕННЫХ НАРОДАХ НОВОГО СВЕТА У ЕВРОПЕЙСКИХ АВТОРОВ XVI ВЕКА *

Встреча двух миров после 1492 г. и последовавшее за этим насильственное изменение судеб коренного населения Нового Света (испанская Конкиста и более активная колонизация португальцами своих американских владений) не просто потребовали от европейцев выработать ту или иную позицию по отношению к коренному населению Южной Америки, но и поставили перед ними вопрос о теоретической оценке человеческой природы индейцев. В поисках ответов на этот вопрос европейские авторы активно прибегали к авторитету Аристотеля и рассматривали реалии Нового Света через призму суждений греческого философа о душе, о подобающем политическом устройстве, о врождённой способности / неспособности человека управлять собой и жить в полисе, а также о типах и видах варварства.

Поскольку сама по себе проблематика встречи двух миров с одной стороны и рецепции аристотелевской мысли в Европе XVI в., после нескольких столетий комментирования и активного использования (со времён перевода трактатов Аристотеля на латынь Вильемом из Мёрбеке), с другой — весьма обширна, в настоящей статье речь пойдёт о двух примерах активного использования суждений Аристотеля для описания и объяснения того, с чем греческий философ по определению не мог столкнуться, то есть с реалиями Нового Света.

Один из примеров связан с испанской конкистой и сопутствовавшей ей интенсивной работой по осмыслению того, с чем именно конкистадоры столкнулись в Америке и что с этим надлежит делать испанским монархам. Использование аргументов, восходящих к Аристотелю, в оценке того, являются ли индейцы варварами, по своей природе предназначенными к раб-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта (№ 15-18-30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (Институт всеобщей истории РАН).

ству и одновременно с этим — объектами справедливой войны, в наиболее яркой форме воплотилось в знаменитом диспуте в Вальядолиде 1550–1551 гг. между доминиканцем, епископом г Чьяпас (современная Мексика) Бартоломе де Лас Касасом и юристом и переводчиком Аристотеля Хуаном Хинесом де Сепульведой. Стороны, высказывавшие диаметрально противоположные взгляды, апеллировали к одному и тому же Аристотелю, а именно — к его «Политике».

Второй пример того, как аристотелевские суждения использовались для описания и оценки явлений Нового Света, будет относиться уже не к испанской, а к португальской Америке. Различия между испанской и португальской традициями здесь весьма важны. Португальская политика в индейском вопросе обладала рядом специфичных черт, отличающих её от испанской: так, португальская юридическая мысль не знала дискуссий, которые активно велись в Испании, о том, являются ли индейцы по своей природе людьми и распространяется ли на них свет крестной жертвы Христа. Методологическая основа обращения индейцев в христианство (в частности, признание за индейцами всех качеств, необходимых для восприятия христианского вероучения) начала вырабатываться в португальский Америке тогда, когда миссионеры, после краткого периода эйфории от жадного любопытства, с которым их встретили индейцы, столкнулись с «ветреностью» и «непостоянством» новообращённых, с лёгкостью возвращавшихся к язычеству и прежнему образу жизни¹. «Аристотелевский след» в описании португальскими хронистами бразильских реалий будет показан на примере одной живописной формулы, ставшей топосом в описании коренного населения.

В ходе Конкисты испанцы столкнулись с многочисленным и весьма разнообразным коренным населением, которое стояло на разных ступенях развития — от родоплеменного строя до высоких цивилизаций ацтеков, майя и инков. Практика непосредственных контактов со всеми этими индейскими народами (а именно — завоевание, обращение в рабство, выселение и использование принудительного труда) опережали теоретическое осмысление того, с чем именно конкистадоры столкнулись в Новом Свете. Тем не менее такая философская и юридическая работа велась. Первым кодексом в этой сфере считаются Бургосские законы (1512), дополненные в следующем году, по которым индейцы признавались свободными существами с бессмертной душой, над которыми, тем не менее, требовалось установить опеку, чтобы утвердить их в христианских добродетелях; индейцы же были обязаны работать на своего опекуна значительную часть времени без права перемены места жительства (формально — за плату), а

¹ *Viveros de Castro E. O mármore e a murta...* P. 21–74.

тот заботился бы об их духовных и телесных нуждах (так называемый режим «энкомьенды»).

Энкомьенда формально не была рабством, однако на практике часто носила его признаки (вот почему в дискуссиях испанских теологов и миссионеров о «природной предрасположенности» тех или иных народов к рабству, что восходило к Аристотелю, речь часто шла об энкомьенде²). В последующие десятилетия миссионеры, работавшие в испанских владениях в Новом Свете, вели активную переписку с королевскими властями по вопросам конкретного применения этих законов (особенно активными здесь были доминиканцы)³. В 1542 г. метрополия попыталась смягчить режим энкомьенды («Новые законы») и переподчинить индейцев напрямую королевской власти, для чего отменялся наследственный статус энкомьенды; кроме того, она переходила из ведения чиновников, священников и религиозных орденов в королевскую казну⁴. Несколько статей «Новых законов» прямо запрещали обращать индейцев в рабство, что было созвучно изданной в 1537 г. булле папы римского Павла III «*Sublimis Deus*», где устанавливалось, что индейцы по своей природе являются полноценными людьми, обладают бессмертной душой и всеми качествами для восприятия христианской веры. В силу этого их нельзя было ни насильно обращать в рабство, ни отнимать у них имущество, но следовало проповедь и примером благочестивой жизни приводить их к познанию христианства.

Создание на протяжении XVI в. законодательства в защиту индейцев и постоянная забота Испании о том, чтобы подвести юридическую и богословскую базу под свои действия в Новом Свете, стали в исторической перспективе тем «грузом» на чаше весов, что хотя бы отчасти уравнивал тот небывалый масштаб насилия, сопровождавшего Конкисту — насилия, которое дало основания говорить о завоевании Нового Света как о форме геноцида⁵. Классической работой о «борьбе Испании за справедливость во время завоевания Америки» является труд американского историка Л. Хенке, в котором он подчеркивал беспрецедентность масштабов задачи, вставшей перед солдатами, духовными лицами и короной: соотнести свои шаги по открытию и колонизации новых земель и по управлению ими с

² Аналогией этого смешения различных видов зависимости может служить дискуссия о том, что именно могли иметь в виду испанские авторы XVI в., переводящие слова Аристотеля о прирожденном рабе как «*servus a natura*»: имелся ли здесь в виду серв или раб. — Подробнее см. *Hanke L. Aristótelis y los indios de Hispanoamérica*. P. 102–104.

³ *Bennassar B. La América española y la América portuguesa...* P. 81.

⁴ История Латинской Америки... С. 86.

⁵ *Окунева О.В. «Разрушение Индий», Аристотель в Вальядолиде и современные дискуссии о геноциде во время Конкисы*. С. 113–124.

представлениями о справедливости и способах ее достижения⁶. Некоторые историки даже предположили, что работы Л. Хенке станут базой для новой «белой легенды», оправдывающей политику Испании во времена Конкисты⁷. Однако наличие законодательства в защиту индейцев и то обстоятельство, что в XVI в. в Испании не прекращалась работа по его расширению и дополнению, не вызывает сомнений, и даже те исследователи, которые подробно пишут о вольном или невольном уничтожении индейцев как *практике* Конкисты, далеки от отрицания этих фактов⁸. Так, в частности, была предложена обобщающая формула для характеристики «Новых законов» 1542 г. как «предмета гордости для Испании и одновременно — предмета её унижения»: гордости за масштаб предпринятого усилия по созданию единого законодательства для всех колонизованных в Новом Свете, унижения от того, что эта грандиозная цель не была достигнута⁹.

Королевское законодательство (со всеми неизбежными зазорами между теорией и практикой, элементами непоследовательности и попытками дистанционно управлять процессами, разворачивающимися по другую сторону океана), разумеется, было не единственной областью, где происходила выработка представлений о коренном населении Нового Света. Параллельно с этим публиковались трактаты и разворачивались дискуссии в среде испанских университетских теологов (значительную роль здесь сыграла так называемая «Школа Саламанки») ¹⁰. Немаловажной проблемой было то, что при выборе аргументов пиренейские учёные располагали далеко не всей полной информацией о происходившем в Новом Свете и рассуждали умозрительно. Так, Хуан Хинес Сепульведа, ставший основным противником Бартоломе де Лас Касаса во время диспута в Вальядолиде, сам не бывал в Америке и не сталкивался с различием общественного и государственного устройства представителей высоких цивилизаций или племён, стоявших на догосударственной стадии развития. Его невысокое мнение об умственных способностях всех индейцев, даже наиболее развитых, подкреплялось тем фактом, что при завоевании Мексики гостка конкистадоров во главе с Кортесом с небывалой быстротой покорила огромную империю Монтесумы

⁶ Hanke L. The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. P. 1.

⁷ Hanke L. Más polémica y un poco de verdad acerca de la lucha española... P. 493–494; Keen B. The White Legend Revisited... P. 336–355.

⁸ Mira Caballos E. Conquista y destrucción de las Indias (1492–1573). P. 95; Descubrimiento y Conquista: ¿Genocidio? P. 173–212.

⁹ Bennassar B. Op. cit. P. 82.

¹⁰ Впечатляющая библиография работ 1950-х – 1990-х гг., посвящённых обсуждению «индейского вопроса» испанскими теологами как в университетах, так и за их пределами, приведена в: Salinas Aranedo C., García y García A. Una década de bibliografía... P. 677–681.

(трактат «*Democrates*», 1535)¹¹. Рассматривая случаи убийства индейцами испанских миссионеров как аргумент в пользу подчинения индейцев силой, он не принимал в расчёт, что восстания и бунты часто вызывались жестокостью колонизаторов и становились ответной мерой. Кроме того, он не учитывал (сознательно или по незнанию) случаев успешной миссионерской работы исключительно мирными средствами¹².

В начале 1540-х гг. в продолжение первого трактата Сепульведа написал следующий: «*Democrates Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios*» («Об основаниях справедливой войны против индейцев»). Сама концепция справедливой войны уже разрабатывалась в средневековой юридической мысли¹³; для признания военных действий «справедливой войной» необходимо было доказать, что они ведутся со справедливой целью законным правителем правильным образом. И в трактате «*Democrates Alter*», и в дальнейших дискуссиях Сепульведа использовал ряд силлогизмов, построенных на положениях из первой книги «Политики» Аристотеля (одни люди по своей природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо¹⁴; варвар и раб — понятия тождественные¹⁵; варвары — люди, «от природы предназначенные к подчинению, но не желающие подчиняться»¹⁶; индейцы являются варварами, следовательно, от природы они предназначены к подчинению; вести войну против варваров, чтобы подчинить их, законно и справедливо: индейцы являются варварами, следовательно, законно и справедливо вести против них войну и подчинять). Сепульведа не был первым, кто применил аристотелевскую концепцию «природной предрасположенности к рабству» к коренному населению Нового Света; подобные идеи высказывались с 1510-х гг., однако находились и несогласные с ними¹⁷.

¹¹ Huxley G. L. Aristotle, Las Casas and the American Indians. P. 61.

¹² Ibid. P. 62–63. Об арсенале аргументов в пользу именно мирного обращения в христианство у противника Сепульведы, Лас Касаса, см.: Hanke L. The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. P. 72–82.

¹³ Russel F.H. The Just War in the Middle Ages; Johnson J.T. Ideology, Reason and Limitation of War...; Muldoon J. Popes, Lawyers and Infidels...; Idem. Medieval Canon Law and the Conquest of the Americas. P. 9–23. — Работа по определению принципов ведения справедливой войны в Новом Свете велась не только в Европе, но и непосредственно на местах (как правило, в тех регионах, где индейцы оказывали наиболее ожесточённое сопротивление конкистадорам). Подробнее см. Carillo Cázares A. Tratados novohispanos sobre la guerra... P. 47–91.

¹⁴ Аристотель. Политика I, 2, 15, 1255a 2–3. С. 384.

¹⁵ Там же. I, 1, 5. С. 377.

¹⁶ Там же. I, 3, 8. С. 389.

¹⁷ Hanke L. Aristótelis y los indios de Hispanoamérica. P. 39. См. также: Baciero C. Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca. P. 181–189.

Узнав о содержании трактата «*Democrates Alter*», Бартоломе де Лас Касас начал кампанию по предотвращению публикации этого сочинения, развив немалую активность. Умозрительности рассуждений Сепульведы, остававшимся при этом знатоком Аристотеля (он переводил «*Политику*», «*Метеорологию*», комментарии к аристотелевской «*Метафизике*» Александра Афродисийского¹⁸ и в обращениях к будущему королю Филиппу II подчёркивал важность аристотелевской доктрины для государственного управления¹⁹) Лас Касас противопоставлял свой опыт сорокалетнего пребывания в Новом Свете. Текст Сепульведы по настоянию Лас Касаса рассматривался в Совете по делам Индий, затем в королевском совете Кастилии. Там голоса разделились, текст был отправлен в университеты городов Саламанка и Алкала, где произошли собственные дебаты, но в результате опубликовать трактат Сепульведы было не рекомендовано²⁰. Сепульведа не сдался и написал новый трактат — «*Апологию книги Об основаниях справедливой войны против индейцев*», где пересказал свои прежние положения.

Наконец, Карл V назначил между ними официальный открытый диспут перед лицом судейской коллегии; его первый раунд состоялся в 1550 г., а второй — в 1551 г. О происходившем в Вальядолиде мы знаем преимущественно из сочинения, изданного Лас Касасом в 1552 г., но в составлении которого принимал участие председатель диспута Доминго де Сото, теолог, юрист и духовник императора Карла V. Диспут происходил в форме поочерёдного выступления сторон, каждая из которых вооружилась собственными многостраничными сочинениями и зачитала их судьям; после первого раунда председатель Д. де Сото должен был составить более краткое изложение позиций обоих участников, на которое судьям полагалось дать своё письменное заключение.

В Вальядолиде Сепульведа продолжал цитировать положения Аристотеля о природной предрасположенности некоторых народов к рабству в силу скудости их ума и отсутствия у них способностей управлять собой и другими. Тем самым война с индейцами являлась справедливой по причине того, что те как менее разумные создания обязаны повиноваться испанцам как более разумным людям, и если они отказываются это делать, их должно принудить силой. Усмирив индейцев, считал Сепульведа, можно будет с большей легкостью обратить их в христианство; напротив, посылать проповедников к свирепым идолопоклонникам без вооружённого отряда бесполезно²¹.

¹⁸ Huxley G. L. Op. cit. P. 60.

¹⁹ Ibid. P. 63.

²⁰ Gutiérrez J. L. A controversia de Valladolid (1550)... P. 229.

²¹ О реконструкции позиции Сепульведы во время диспута через обращение к его предыдущим сочинениям см. Hanke L. Aristótelis... P. 78–82.

Лас Касас атаковал эти построения через разрушение прямого уподобления индейцев описанным у Аристотеля варварам. Не отрицая напряжённую доктрину естественной предрасположенности к рабству (содержащую в себе определённое число противоречий), Лас Касас употребил все свои силы на доказательство того, что эта доктрина неприменима к индейцам Нового Света. Если сам Аристотель в третьей книге «Политики», где разбираются различные виды государственного устройства, указывает, что часть из них (например, монархия или её извращённая форма — тирания) известны у варваров, то Лас Касас развивает эту мысль: не все варвары лишены разума, не все они являются прирождёнными рабами или неспособными самим управлять собой²². В ходе дальнейших рассуждений Лас Касас окончательно исключает индейцев из разряда «истинных варваров» и упрекает Сепульведу в том, что тот, оперируя понятиями «варвар» и «прирождённый раб», не учитывает дополнительной градации в каждом из этих понятий²³. Сам Лас Касас предлагал подразделять варваров на четыре категории: 1) жестоких, бесчеловечных, побуждаемых яростью или природными инстинктами, 2) тех, кто лишён письменности, 3) тех самых прирождённых рабов, предназначенных для физических работ и отличающихся, в силу этого, коренастым телосложением, 4) тех, кто не знал христианства²⁴. Эти категории не являются прерогативой только одних определённых народов; если индейцев можно считать варварами из первого, второго и четвёртого разряда, то христиане, совершающие смертные грехи, точно также подпадают под определение первой категории.

Сам ни разу не бывавший в Америке Сепульведа называл индейцев «человечишками» (*homunculi*), которые не только не знают никаких наук, но и неграмотны, не имеют письменности, не ведают своего прошлого и питаются лишь туманными воспоминаниями о некоторых вещах, сохранившимися у них благодаря неким изображениям. Кроме того, они не имеют писаных законов и руководствуются варварскими установлениями и обычаями, а также не знакомы с институтом частной собственности. Наличие же жилищ, торговли и разумного образа жизни доказывало, по Сепульведе, что индейцы все же не вполне подобны медведям и волкам и обладают начатками разума²⁵. Впрочем, их способность к ремёслам сама по себе ещё ничего не доказывает, ведь некоторые животные и насекомые (пчёлы, пауки) могут производить то, с чем не сравнится человеческое ремесло. В этом рассуждении Сепульведы иногда усматривают переключку²⁶

²² Hanke L. All Mankind Is One... P. 76.

²³ Ibid. P. 87.

²⁴ Gutiérrez J. L. Op. cit. P. 230.

²⁵ Hanke L. Aristótelis y los indios de Hispanoamérica. P. 86.

²⁶ Schafer Ch. La Política de Aristóteles... P. 129 n. 36.

с известным отрывком из третьей книги «Политики» о сравнительных качествах племён из стран с холодным климатом, жителей Азии и эллинов: «населяющие же Азию в духовном отношении обладают умом и отличаются способностью к ремёслам, но им не хватает мужества, поэтому они живут в подчинении и рабском состоянии»²⁷.

В ответ на идею Сепульведы Лас Касас приводил свой практический опыт пребывания в Новом Свете, настаивая, что индейцы полностью соответствуют аристотелевским критериям разумности. Если Аристотель утверждал, что свободные люди по своей физической организации и по психическим данным отличаются от рабов (хотя красоту души увидеть не так просто, как красоту тела²⁸), то Лас Касас продолжал эту мысль: «Явственные признаки того, что [индейцы] относятся к свободным людям, а не к прирождённым рабам, свидетельствуют об этом, поскольку в своём большинстве они превосходно сложены, обладают соразмерными и далёкими от всякой грубости частями тела и приятными лицами, так что их всех едва ли не примешь за сыновей благородных людей»²⁹. У них есть города, цари, судьи и законы, которым они подчиняются по всем правилам, так, что заставлять от них отречься от их собственных правителей и подчиниться королю Испании означает требовать от них измены³⁰; им известны торговля и аренда. «За что же, — вопрошал Лас Касас, — достопочтенный доктор Сепульведа, частично по незнанию, а частично с умыслом, извратил против этих народов доктрину Аристотеля и несправедливо оклеветал эти народы перед всем миром?»³¹.

На аргумент Сепульведы в защиту справедливой войны против индейцев как наказания за проявляемую ими жестокость, человеческие жертвоприношения и каннибализм (этот мотив активно использовался для оправдания необходимости усмирять индейцев силой³²) Лас Касас отвечал

²⁷ *Аристотель*. Политика III, 6, 1. С. 601.

²⁸ Там же. I, 2, 14–15. С. 384–385.

²⁹ Цит. по: *Clément J.-P.* De las ofensas contra los indios... P. 136.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Цит. по: *Hanke L.* All Mankind Is One. P. 75–76.

³² *Pastor M.* El sacrificio humano : justificación central de la guerra. P. 233–248. — В португальской Америке, где часть племён тупи-гуарани практиковала ритуальную антропофагию, ссылка на эти «дурные обычаи» долго использовалась для оправдания и «справедливой войны» против индейцев, и обращения их в рабство, невзирая на законодательные запреты. Одновременно с этим в отдельных случаях та же ритуальная антропофагия могла выводиться за пределы списка причин «справедливой войны»: наподобие того, как христиане, совершившие смертные грехи, не могут на этом основании терять свободу и имущество, индейцы не могут попадать в рабство лишь по причине своей антропофагии. — *Perrone-Moisés B.* Índios livres e índios escravos... P. 115–131.

заявлением о том, что испанцы неправомерно наказывать за такие преступления, и развернутым рассуждением о природе и пределах юрисдикции христианского государя над язычниками и иноверцами³³.

Наконец, неотразимым (но при этом имеющим отношение к Аристотелю) аргументом Лас Касаса было следующее заявление: в христианском мире заповедь Христа «Возлюби ближнего своего, как самого себя» превосходит по авторитетности любые взгляды античного философа, который, сколь велик бы он ни был, не знал христианства, а потому сам оставался язычником. Этот аргумент был впервые выдвинут Лас Касасом на диспуте 1519 г., однако в дальнейшем, хоть и смягченном виде, он продолжал им высказываться³⁴.

Чем же закончился диспут в Вальядолиде? По иронии судьбы, документально засвидетельствованное решение судей до нашего времени не дошло. Каждый из противников счёл, что одержал убедительную победу³⁵. Справедливой войны против индейцев и обращения их на этом основании в рабство Лас Касас не остановил, однако заслуга его состоит в том, что он — насколько мог — возвысил голос в защиту коренного населения Америки в самый разгар Конкисты и показал, что те суждения европейцев о разумности, управлении собой и свойствах человеческой души, которые восходили к Аристотелю, могли применяться и к индейцам, делая их частью единой человеческой семьи.

Ещё один — значительно менее известный — пример использования дефиниций Аристотеля для формирования отношения к индейцам Нового Света относится к португальской Америке (Бразилии). Здесь следует ещё раз подчеркнуть, что испанские колонизаторы, в отличие от португальских, столкнулись в Америке со значительным разнообразием социальных укладов индейцев, стоявших на разных стадиях общественного развития — от родоплеменного до государственного. Людям XVI в. нетрудно было найти привычные для них признаки социальной иерархии и вертикали власти в государственном устройстве высокоразвитых цивилизаций майя, ацтеков и инков. Однако наряду с этим в испанских владениях в Новом Свете оказалось немало индейских народов, стоявших на догосударственной стадии развития. В португальской же Америке на этой стадии находилось всё коренное население. Его традиционный уклад (быт полуосёдлых охотников и собирателей, частично — земледельцев, практиковавших подсечно-огневое

³³ Hanke L.. All Mankind Is One. P. 88–90. О доводах Лас Касаса именно в связи с теорией и практикой справедливой войны см.: Clément J.-P. De las ofensas contra los indios... P. 125–146; Capdevilla N. La teoría de la guerra justa y los bárbaros... P. 157–178.

³⁴ Hanke L. All Mankind Is One. P. 78–79.

³⁵ Gutiérrez J.L. Op. cit. P. 231.

земледелие³⁶) действительно был лишен той политичности, которую ожидали увидеть европейцы, а иногда и шокировал людей Старого Света такими обычаями, как ритуальная антропофагия.

У ряда португальских авторов XVI – первой половины XVII вв. можно найти характеристику индейцев как людей «без веры, без закона и без короля». Благодаря строению португальского (и других романских языков, в частности, французского, где эта формула тоже использовалась), такое определение лаконично, ритмично и зарифмовано: *Sem fé, sem lei, sem rei / sans foi ni loi ni roi*.

Подобная формула восходит к идее Аристотеля о трёх видах умственных способностей, соответствующих возможности управлять самим собой, собственной семьёй и полисом. Кроме того, здесь же прослеживается апелляция к мысли из первой книги «Политики»: «Человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо неразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»³⁷.

У бразильских индейцев, встреченных португальцами, действительно не было многих привычных европейцам атрибутов «политических существ». Так, португальский хронист Дамиан де Гоиш, повествующий в 1556 г. о событиях полувековой давности (Бразилия была открыта в 1500 г.), описывал индейцев как людей, не почитающих ничего святого, не умеющих читать и писать, не имеющих церквей, изображений, законов, мер, весов, денег, королей и сеньоров³⁸. Схожее отсутствие основных атрибутов «политического» общества у коренного населения Бразилии (письменности, религии, законов, мер и весов, королей) декларировал и португальский гуманист Жерониму Озориу³⁹. Подобные рассуждения европейцев о том, чего нет у народов Нового Света, навели философов и поэтов XVI в. на мысли о золотом веке⁴⁰; современные исследователи го-

³⁶ Именно в отношении к производительному труду (в первую очередь — сельскохозяйственному) коренилось основное мировоззренческое различие индейцев португальской Америки и европейцев. — *Schwartz S.B. Indian Labor and New World Plantations...* P. 45, 47.

³⁷ *Аристотель*. Политика I, 1, 9. С. 378.

³⁸ *Góis D. de. Crônica do felicíssimo rei D. Manuel. Lisboa, 1556*. — Цит. по: *Randles W. G. L. "Peuples sauvages" et "états despotiques"...* P. 299.

³⁹ *Osório J. De rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspicio gestis libri duodecim. Lisboa, 1571*. — Цит. по: *Ibid*.

⁴⁰ Ср. у П. Ронсара: бразильские индейцы «бродят по лесам Америки своей // Нагие, дикие, не зная, есть на свете ль // Подобные слова: Порок и добродетель, // Сенат и государь, налоги и закон». При этом жизнь индейцев до встречи с европейцами признаётся поэтом существованием в золотом веке, а контакты с колонизато-

ворят в этой связи об устойчивом «дискурсе констатации отсутствия» или «дискурсе отрицательности»⁴¹. Некоторые португальские авторы усматривали связь между отсутствием у индейцев веры (*fé*), закона (*lei*) и короля (*rei*) и звуков F, L, R в их языке: Перо Магальяэш де Гандаво, автор первой истории Бразилии, констатировал оба этих факта, «достойных удивления»⁴², а Габриэл Соареш де Соуза, автор «Описания Бразилии в 1584 году» выводил одно из другого. Отсутствие веры, закона и короля признавалось причиной, а отсутствие трёх звуков в языке — следствием:

...Если у них [индейцев] нет F, то это потому, что у них нет веры ни во что, чему можно поклоняться; даже те, кто родился среди христиан [т.е. португальцев. — О.О.] и кого обучили отцы-иезуиты, не верят в Господа Бога и не отличаются ни верой, ни верностью по отношению к благодетелю. И если в их произношении нет L, то это происходит из-за того, что у них нет закона, который следует беречь, и предписаний, посредством которых надлежит управлять собой и сообществом; каждый творит закон по своему усмотрению и на свой вкус, а законов, чтобы управлять собой и руководствоваться при контактах одних с другими, у них нет. И если у них нет буквы R в произношении, то это оттого, что у них нет короля, который мог бы царствовать над ними и которому они могли бы подчиняться; они никому не подчиняются — ни сын отцу, ни отец сыну — и живут как придётся⁴³.

Связь между отсутствием у индейцев веры, закона и короля и звуков F, L, R в их языке продолжала констатироваться португальскими авторами и в XVII столетии⁴⁴, когда колонизаторы и миссионеры уже далеко про-

рами рискуют превратить его в «железно-золотой» — *Ронсар П.* Речь против Фортуну. С. 193–197. Назовём в этой связи также один из наиболее известных фрагментов эссе «О канибалах» (из первой книги «Опытов» Монтеня), который является развёрнутым перечислением того, с чем не знакомы жители Бразилии: «Вот народ... у которого *нет никакой* торговли, *никакой* письменности, *никакого* знакомства со счётом, *никаких* признаков власти или превосходства над остальными, *никаких* следов рабства, *никакого* богатства и *никакой* бедности, *никаких* наследств, *никаких* разделов имущества, *никаких* занятий, кроме праздности, *никакого* особенного почитания родственных связей, *никаких* одежд, *никакого* земледелия, *никакого* употребления металлов, вина или хлеба. *Нет* даже слов, обозначающих ложь, предательство, притворство, скупость, зависть, злословие, прощение» (курсив мой. — О.О.). — *Монтень М.* Опыты. Кн. I. С. 266.

⁴¹ *Marouby C.* Utopie et primitivisme...

⁴² *Magalhães Gândavo P. de.* História da Província de Santa Cruz. P. 102.

⁴³ *Soares de Souza G.* Tratado descritivo do Brasil em 1587. P. 231.

⁴⁴ *Salvador V. do.* História do Brasil (1500–1627). P. 78.

двинулись в деле трансформации традиционного индейского общества, а в социальной пирамиде появилась новая низшая ступень — ввозимые из Африки чернокожие рабы. Именно они стали воплощением идеи «людей, естественным образом предрасположенных к рабству»; индейцы же немного поднялись в общественной иерархии⁴⁵, законы о запрещении обращать их в рабство стали издаваться чаще⁴⁶ (впрочем, возобновление таких запретов может быть истолковано как свидетельство того, что предыдущие подобные распоряжения не соблюдались).

Идея же об отсутствии у индейцев веры, закона и короля (как причина) и отсутствии у них трёх звуков в языке (как следствие) привела с последней трети XVI в. уже не к умозрительным заключениям, а к практическим шагам. Индейцы признавались неспособными управлять собой и своими соплеменниками — в том смысле, который вытекал из определений Аристотеля. Это требовало учреждения над ними надзора, подобного опеке над несовершеннолетними или недееспособными людьми (оговоримся сразу, что речь шла об уже обращенных в христианство индейцах). Их собирали по деревням и концентрировали в новых, специально для этого устроенных поселениях, где индейцам надлежало жить под опекой миссионеров и укрепляться в своей новой вере (так называемая политика «алдеаменту», от португальского «алдейя» — деревня)⁴⁷. Это стало целым направлением политики религиозных орденов (в особенности иезуитов) в Южной Америке; самым ярким воплощением её считается «республика иезуитов» в Парагвае⁴⁸.

⁴⁵ О дискуссиях в испанской и португальской Америке относительно того, какую ступень в иерархии занимают африканские рабы по отношению к индейскому населению см.: *Marcocci G.* Escravos ameríndios e negros africanos... P. 60–70.

⁴⁶ *Perrone-Moisés B.* Índios livres e índios escravos... P. 115–122. О рабстве индейцев в Бразилии, менее изученном по сравнению с рабством африканцев, см.: *Monteiro J.* O escravo índio, esse desconhecido... P. 105–119.

⁴⁷ Искусственно стимулируемая концентрация индейского населения вокруг европейских поселений и плантаций преследовала несколько целей: обеспечить колонистам защиту в случае военного нападения, обеспечить плантации рабочей силой и предоставить миссионерам аудиторию для проповедей. Подробнее см.: *Alencastro L. F. de.* O trato dos viventes... P. 180–187.

⁴⁸ В советской историографии деятельность религиозных орденов во время Конкисты традиционно оценивалась негативно — как одно из средств закабаления коренного населения уже не мечом, но крестом. — *Григулевич И.Р.* Крест и меч...; *Лаврецкий И.* Тень Ватикана...; *Альперович М.С., Слёзкин Л.Ю.* История Латинской Америки... С. 24–25, 29; История Латинской Америки... С. 61, 80–82. Однако существует и другой взгляд на проблему: не отрицая того, что миссионеры действительно стремились переустроить индейское общество в соответствии с собственными представлениями, исследователи обращают внимание на то, что они

Приведённые примеры показывают, как аристотелевский дискурс стал использоваться там, где сам Аристотель и не предполагал его применения. Более того, речь шла не только об описании и толковании явлений Нового Света на основе понятийной сетки, заложенной Аристотелем, но и о выработке политических мер, многие из которых на столетия вперёд определили судьбу целого континента. И с высоты этого экскурса в Новый Свет можно ещё раз и в утвердительном ключе повторить формулировку, ставшую сквозной темой всего настоящего сборника: Аристотель есть конституирующий элемент европейской рациональности.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 644 с.

Монтень М. Опыты / Пер. А.С. Бобовича. М.; Л., 1954. Кн. I. 409 с.

Ронсар П. Речь против Фортуны / Перевод Г. Кружкова // *Ронсар П.* О вечном. М.: Феникс, 1997. С. 193 – 197.

Magalhães Gândavo P. de. História da Província de Santa Cruz // *O Reconhecimento do Brasil* / Ed. L. de Albuquerque. Lisboa: Publicações Alfa, 1989. P. 67–130.

Salvador V. do. História do Brasil (1500–1627). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1982. 450 p.

Soares de Souza G. Tratado descriptivo do Brasil em 1587. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. 382 p.

Литература

Альперович М.С., Слёзкин Л.Ю. История Латинской Америки (с древнейших времён до начала XX века). М.: Высшая школа, 1981. 295 p.

Григулевич И.Р. Крест и меч. Католическая церковь в Латинской Америке, XVI–XVIII вв. М.: Наука, 1977. 295 с.

История Латинской Америки. Доколумбова эпоха – 70-е годы XIX века. М.: Наука, 1991. 520 с.

защищали индейцев от притеснений колонизаторов и от набегов жестоких охотников за рабами; трения в «индейском вопросе» между миссионерами и колонистами порой даже признаются одним из основных конфликтов раннеколониального общества в Новом Свете. На примере Бразилии эта мысль иллюстрируется в следующих работах: *Alden D.* Black Robes Versus White Settlers... P. 19–45; *S. B. Schwartz.* Op. cit. P. 50, 51.

- Лавреуцкий И.* Тень Ватикана над Латинской Америкой. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 206 с.
- Окунева О.В.* «Разрушение Индий», Аристотель в Вальядолиде и современные дискуссии о геноциде во время Конкисты // Альманах «Казус». Индивидуальное и уникальное в истории. 2014–2016 / Под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М.: Индрик, 2016. С. 113–124.
- Alden D.* Black Robes Versus White Settlers: the Struggle for “Freedom of the Indians” in Colonial Brazil // Attitudes of Colonial Powers toward the American Indian / Ed. By H. Peckham, Ch. Gibson. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969. P. 19–45.
- Alencastro L. F. de.* O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das letras, 2000. 525 p.
- Baciero C.* Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca // I Diritti dell'uomo nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas. Congresso Internazionale tenuto alla Pontificia Università di S. Tommaso, Roma, 4-6 marzo 1985 (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 29). Milano: Massimo, 1988. P. 181–189.
- Bennassar B.* La América española y la América portuguesa, siglos XVI–XVIII. Madrid: Akal, 2001 (¹1980). 280 p.
- Capdevilla N.* La teoría de la guerra justa y los bárbaros: Las Casas frente al Requerimiento, Vitoria y Sepúlveda // Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas / Coord. G. Bataillon, G. Bienvenu, A. Velasco Gómez. México, 2008. P. 157–178.
- Carillo Cázares A.* Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI // Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas / Coord. G. Bataillon, G. Bienvenu, A. Velasco Gómez. México, 2008. P. 47–91.
- Clément J.–P.* De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas // // Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas / Coord. G. Bataillon, G. Bienvenu, A. Velasco Gómez. México, 2008. P. 125–146.
- Descubrimiento y Conquista: ¿Genocidio? Salamanca, 1990. 247 p.
- Gutiérrez J. L.* A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa // Revista USP. № 101. São Paulo, 2014. P. 223–235.
- Hanke L.* All Mankind Is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians. Chicago, 1974. 205 p.
- Hanke L.* Aristótelis y los indios de Hispanoamérica. El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. México, 1974 (перв. изд. на англ. яз. — L., 1959). 207 p.

- Hanke L.* Más polémica y un poco de verdad acerca de la lucha española por la justicia en la conquista de América (Santiago de Chile, 1967) // *Hanke L.* La lucha por la justicia en la conquista de América. Madrid, 1988. P. 493–494.
- Hanke L.* The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. Dallas, 2002 (Philadelphia, 1949). 217 p.
- Huxley G. L.* Aristotle, Las Casas and the American Indians // *Proceedings of the Royal Irish Academy.* 1980. Vol. 80C. № 4. P. 57–68.
- Johnson J.T.* Ideology, Reason and Limitation of War. Religious and Secular Concepts (1200–1740). Princeton, 1975. 304 p.
- Keen B.* The White Legend Revisited: A Reply to Professor Hanke's 'Modest Proposal' // *Hispanic American Historical Review.* 1971. Vol. 51. № 2. P. 336–355.
- Marcocci G.* Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450–1650) // *Tempo* 15/30, 2011. (Special Issue: “Pureza, raça e hierarquias no Império colonial português”, ed. B. Feitler and R. Raminelli). P. 60–70.
- Marouby C.* Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique. Paris:, Editions du Seuil, 1990. 216 p.
- Mira Caballos E.* Conquista y destrucción de las Indias (1492–1573). Granada, 2009. 406 p.
- Monteiro J.* O escravo índio, esse desconhecido // *Índios no Brasil* / Org. L.D.B. Grupioni. São Paulo: Global, 2000. P. 105–119.
- Muldoon J.* Medieval Canon Law and the Conquest of the Americas // *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas.* 2000. Bd. 37. P. 9–23.
- Muldoon J.* Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the non-Christian World 1250–1520. Liverpool, 1979. 226 p.
- Pastor M.* El sacrificio humano : justificación central de la guerra // *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* / Coord. G. Bataillon, G. Bienvenu, A. Velasco Gómez. México, 2008. P. 233–248.
- Perrone-Moisés B.* Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) // *História dos índios no Brasil* / Org. M. Carneiro da Cunha. São Paulo, FARESP – Companhia das letras – SMC, 1992. P. 115–131.
- Perrone-Moisés B.* Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) // *História dos índios no Brasil* / Org. M. Carneiro da Cunha. São Paulo, FARESP – Companhia das letras – SMC, 1992. P. 115–122.

- Randles W. G. L.* “Peuples sauvages” et “états despotiques”: la pertinence, au XVI^e siècle, de la grille aristotélicienne pour classer les nouvelles sociétés révélées par les Découvertes au Brésil, en Afrique et en Asie // *Mare Liberum*. 1991. № 3. P. 299–307.
- Russel F.H.* *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975. 332 p.
- Salinas Araneda C., García y García A.* Una década de bibliografía sobre el derecho canónico indiano // *Revista española de derecho canónico*, № 51. Universidad pontificia de Salamanca, 1994. P. 671–729.
- Schäfer Ch.* La *Política* de Aristóteles y el aristotelismo político de la Conquista // *Ideas y Valores*. N° 119 (agosto de 2002). Bogotá, Colombia. P. 109–135.
- Schwartz S. B.* Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil // *The American Historical Review*. 1978, Vol. 83. № 1. P. 43–79.
- Viveros de Castro E.* O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem // *Revista de Antropologi* (São Paulo). 1992. Vol. 35. P. 21–74.

ПЕРЕЧЕНЬ СЕССИЙ И ДОКЛАДОВ МОСКОВСКОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ
КАК КОНСТИТУИРУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ
ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ



Директор программного комитета
д.ф.н. Валерий Валентинович ПЕТРОВ
(Институт философии РАН, Москва)

ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ

Проф., д.ф.н. Евгений Васильевич АФОНАСИН
(Новосибирский государственный университет, Новосибирск)

Д.и.н. Майя Станиславовна ПЕТРОВА
(Институт всеобщей истории РАН, Москва)

Проф. Лилиана КАРАЛИ
(Афинский университет, Греция)

17 ОКТЯБРЯ 2016 г.
(Конференц-зал, 6 этаж)

10.30. – 11.00. РЕГИСТРАЦИЯ УЧАСТНИКОВ

11.00 – 11.30. ПРИВЕТСТВЕННЫЕ СЛОВА

Андрей Вадимович Смирнов, член-корреспондент РАН,
директор Института философии РАН.

Евгений Васильевич АФОНАСИН, д.ф.н., проф. Новосибирского
государственного университета, руководитель проекта.

Валерий Валентинович ПЕТРОВ, д.ф.н., директор Центра античной и
средневековой философии Института философии РАН,
директор программного комитета конференции.

СЕКЦИЯ 1

АРИСТОТЕЛЬ И ЕГО УЧЕНИЕ

Модератор: Светлана Викторовна МЕСЯЦ

11.30. – 13.30.

(Конференц-зал, 6 этаж)

11.30. – 11.50. Игорь Владимирович БЕРЕСТОВ (Новосибирск)
Скептические следствия аристотелевской концепции «целого»
из «Метафизики» (Z, 17).

11.50. – 12.10. Марина Николаевна ВОЛЬФ (Новосибирск)
Проблема соотношения и проблема согласования видов поиска
у Аристотеля: подходы к решению.

12.10. – 12.30. Софья Владиславовна ПИРОЖКОВА (Москва)
Границы познания будущего: два аргумента Аристотеля.

12.30. – 12.50. Артем Тимурович ЮНУСОВ (Москва)
Ἀλόδειξις на практике: элементы теории научного доказательства
«Второй аналитики» в трактатах Аристотеля.

12.50. – 13.10. Анна Сергеевна АФОНАСИНА (Новосибирск)
Свидетельство Аристотеля о способах дыхания по Эмпедоклу.

13.10. – 13.30. Ильшат Рашитович НАСЫРОВ (Москва)
Аль-Кинди и его трактат «Краткое изложение учения о душе
из книг Аристотеля, Платона и других философов».

СЕКЦИЯ 2

АРИСТОТЕЛЬ И ПЛАТОН

Модератор: Ирина Николаевна МОЧАЛОВА

11.30. – 13.50.

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

11.30. – 11.50. Ирина Николаевна МОЧАЛОВА (Санкт-Петербург)
Учение об идеях-числах в ранней Академии: Платон, Ксенократ, Аристотель.

11.50. – 12.10. Ирина Александровна ПРОТОПОПОВА (Москва)
Ум, мышление и пространство: как Аристотель (не) понимает Платона (De anima 407a).

12.10. – 12.30. Елена Валентиновна АЛЫМОВА (Санкт-Петербург)
Светлана Викторовна КАРАВАЕВА (Санкт-Петербург)
Дискуссии «О благе»: ранний Аристотель vs Платон.

12.30. – 12.50. Роман Викторович СВЕТЛОВ (Санкт-Петербург)
«Политик» Платона против «Политики» Аристотеля.

12.50. – 13.10. Андрей Владимирович ТИХОНОВ (Ростов-на-Дону)
Степень платонизма у Аристотеля: вопрос о критике Платона.

13.10. – 13.30. Илья Геннадиевич ГУРЬЯНОВ (Москва)
Аристотелева психология в зеркале платонической экзегезы:
комментарий Марсилио Фичино к Прискианову изложению
«Об ощущениях» Теофраста.

13.30. – 13.50. Нина Владимировна БРАГИНСКАЯ (Москва)
ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ ΚΑΘΑΡΣΙΣ vs ΜΑΘΗΜΑΤΩΝ ΚΑΘΑΡΣΙΣ,
или Простое решение сложной проблемы.

СЕКЦИЯ 3

**АРИСТОТЕЛИЗМ В ГРЕЧЕСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ
ТРАДИЦИИ IV–XII ВЕКОВ**

Модератор: Дмитрий Сергеевич БИРЮКОВ

15.00 – 17.00

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

15.00. – 15.20. Дмитрий Сергеевич БИРЮКОВ (Санкт-Петербург)
Перипатетические линии в учении Григория Нисского о едином человеке.

15.20. – 15.40. Алексей Русланович ФОКИН (Москва)
Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии
Максима Исповедника.

15.40. – 16.00. Тимур Аркадьевич ЩУКИН (Санкт-Петербург)

Рецепция аристотелевской космологии в поздневизантийской философии:

Иоанн Филопон и Максим Исповедник.

16.00 – 16.20. Пётр Борисович МИХАЙЛОВ (Москва)

Судьбы метафизики в греческой патристике и поздней традиции
комментариев на Аристотеля.

16.20. – 16.40. Мария Николаевна ВАРЛАМОВА (Санкт-Петербург)

Интерпретация аргумента Аристотеля о бесконечной силе
в контексте спора Филопона и Прокла о вечности мира.

16.40. – 17.00. Сергей Борисович АКИШИН (Санкт-Петербург)

«Аристотелевские» корни аргументации Николая Мефонского против по-
ложений неоплатонизма в его трактате «Опровержение ‘Первооснов
теологии’ Прокла».

СЕКЦИЯ 4

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ЛОГИКЕ

Модератор: Елена Григорьевна ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ

15.00. – 18.00.

(Конференц-зал, 6 этаж)

15.00. – 15.20. Елена Григорьевна ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ (Москва)

Рождение логической формы.

15.20. – 15.40. Тарас Александрович ШИЯН (Москва)

Семиотическая новация Аристотеля: конституирующий вклад в создание
формальной логики.

15.40. – 16.00. Владимир Леонидович ВАСЮКОВ (Москва)

Аристотель о взаимоотношении логики и онтологии.

16.00. – 16.20. Зинаида Александровна СОКУЛЕР (Москва)

Аристотелевская физика и космология и наука Нового времени.

16.20. – 16.40. Владимир Иванович ШАЛАК (Москва)

Обманчивая простота логики Аристотеля.

16.40. – 17.00. Владимир Ильич МАРКИН (Москва)

Разгадал ли Лукасевич загадку модальностей в силлогистике
Аристотеля?

17.00. – 17.20. Анастасия Олеговна КОПЫЛОВА (Москва)

“Significatio” в семантике Буридана и Бурлея.

17.20. – 17.40. Ангелина Сергеевна БОБРОВА (Москва)

Модели формальности в работах «американского Аристотеля».

17.40. – 18.00. Лариса Грачиковна ТОНОЯН (Санкт-Петербург)

Предпосылки учения Аристотеля о гипотетических силлогизмах и развитие этого учения в Античности.

18 ОКТЯБРЯ 2016 г.

СЕКЦИЯ 5

ARISTOTLE AND HIS THOUGHT

Модераторы: Валерий Валентинович ПЕТРОВ,

Ольга Валерьевна АЛИЕВА

10.00. – 12.00.

(Конференц-зал, 6 этаж)

10.00. – 10.20. Светлана МЕСЯЦ (Москва)

Is it possible to see darkness? Some remarks on Aristotle's theory of light and color.

10.20. – 10.40. Антониу Педру МЕШКИТА (Лиссабон, Португалия)

Relations in Aristotle.

10.40. – 11.00. Ольга АЛИЕВА (Москва)

Smart and Stern: Enemies of Philebus, Friends of Plato.

11.00. – 11.20. Джон ДАДЛИ (Лёвен, Бельгия)

Aristotle's Three Teleologies.

11.20. – 11.40. Лилиана КАРАЛИ-ЯННАКОПУЛУ (Афины, Греция)

The impact of Aristotle in Archaeoenvironmental studies.

11.40. – 12.00. Мохаммад Джавад ИСМАИЛИ (Тегеран, Иран)

Aristotle's *Physics* in the Arabic Tradition:

Towards a New Edition of the Text.

СЕКЦИЯ 6

АРИСТОТЕЛЬ В ФИЛОСОФСКОЙ И НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Модератор: Майя Станиславовна ПЕТРОВА

10.00. – 12.00.

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

10.00. – 10.20. Алексей Александрович ПЛЕШКОВ (Москва)

Понятие «вечности»: Аристотелевская критика Платона.

10.20. – 10.40. Никола Добривоевич ЛЕЧИЧ (Москва)

Аристотель о поверхности и цвете у пифагорейцев.

10.40. – 11.00. Инна Александровна ГЕРАСИМЕНКО (Харьков, Украина)

Форма-морфе в «Метафизике» Аристотеля: в поисках утраченного концепта.

11.00. – 11.20. Антон Львович ФОМИН (Москва)

Аристотель о видах чисел.

11.20. – 11.40. Татьяна Валерьевна ЛИТВИН (Санкт-Петербург)

Проблема движения в философии времени Аристотеля.

11.40. – 12.00. Марина Юрьевна САВЕЛЬЕВА (Киев, Украина)

Парадокс времени в философии Аристотеля.

СЕКЦИЯ 7

АРИСТОТЕЛЬ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛАТИНСКОЙ ТРАДИЦИИ XIII – XIV ВЕКОВ

Модератор: Михаил Львович ХОРЬКОВ

10.00. – 12.00.

(Аудитория 416, 4 этаж)

10.00. – 10.20. Данила Константинович МАСЛОВ (Москва)

«Это обозначает то, следовательно, это есть то» в английских комментариях к «Метафизике» Аристотеля.

10.20. – 10.40. Наталия Валерьевна МАЛИНИНА (Москва)

Альберт Великий в традиции комментирования «Физики» (Δ 1-5).

10.40. – 11.00. Виталий Львович ИВАНОВ (Санкт-Петербург)

О тождестве и различии. К истории двух метафизических понятий в аристотелевско-схоластической философии.

11.00. – 11.20. Олег Сергеевич ВОСКОБОЙНИКОВ (Москва)

Михаил Скот и рецепция Аристотеля на Западе в первой половине XIII века.

11.20. – 11.40. Михаил Львович ХОРЬКОВ (Москва)

Аристотель в сочинениях Майстера Экхарта: амбивалентность традиции и парадоксы интерпретации.

11.40. – 12.00. Андрей Андреевич СОЧИЛИН (Москва)

Схоластическая концепция моральности (“moralitas”) человеческого действия: аристотелевские корни понятия «мораль».

СЕКЦИЯ 8

ARISTOTLE AND HIS THOUGHT

Модератор: Валерий Валентинович ПЕТРОВ

13.00. – 15.00.

(Конференц-зал, 6 этаж)

13.00. – 13.20. Инна КУПРЕЕВА (Эдинбург, Великобритания)
Alexander of Aphrodisias on Intellect.

13.20. – 13.40. Паоло БАДАЛОТТИ (Удине, Италия)
Aspects of Simplicius' Commentary on Aristotle's *De caelo*.

13.40. – 14.00. Валерий ПЕТРОВ (Москва)
The Teaching on Growth and Growing in the Aristotelian Tradition and
Christian Eschatology.

14.00. – 14.20. Элиза КУТТИНИ (Падуя, Италия)
Ethics within the framework of Venetian Aristotelianism: Francesco Piccolomini
and Sebastiano Venier.

14.20. – 14.40. Йозеф МАТУЛА (Оломоуц, Чешская республика)
Cardinal Bessarion on Aristotle's philosophy.

14.40. – 15.00. Эмануэле МАРИАНИ (Лиссабон, Португалия)
Zurück zu Aristoteles: Trendelenburg and the Aristoteles-Renaissance in the
XIXth Century Germany.

СЕКЦИЯ 9

АРИСТОТЕЛЬ В ФИЛОСОФСКОЙ И НАУЧНОЙ ТРАДИЦИИ

Модераторы: Майя Станиславовна ПЕТРОВА

13.00. – 15.00.

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

13.00. – 13.20. Виктория Георгиевна ЛЫСЕНКО (Москва)
Возможности сравнения систем категорий Аристотеля и Прашастапады.

13.20. – 13.40. Дмитрий Алексеевич БАЛАЛЫКИН (Москва)
Наталия Петровна ШОК (Москва)
Значение работ Аристотеля для развития древнегреческой
рациональной медицины.

13.40. – 14.00. Павел Семёнович ГУРЕВИЧ (Москва)
Антропологическое учение Аристотеля.

14.00. – 14.20. Татьяна Александровна ГОРЮНОВА (Киров)

О свойствах языка и сущего во взглядах Аристотеля.

14.20. – 14.40. Ольга Владимировна ОКУНЕВА (Москва)

Аристотель и формирование представлений о коренных народах
Нового Света у европейских авторов XVI века.

14.40. – 15.00. Анна Юрьевна СЕРЁГИНА (Москва)

Английские католики и меланхолия: от аристотелевской традиции
к социальным практикам XVI века.

СЕКЦИЯ 10

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ЭТИКА

Модератор: Андрей Владимирович СЕРЁГИН

13.00. – 14.20.

(Аудитория 416, 4 этаж)

13.00. – 13.20. Полина Аслановна ГАДЖИКУРБАНОВА (Москва)

Понятие «смешанных действий» Аристотеля в контексте современных
этических дискуссий.

13.20. – 13.40. Ольга Прокофьевна ЗУБЕЦ (Москва)

Μεγαλόψυχος Аристотеля и понятие морального субъекта.

13.40. – 14.00. Мария Анатольевна СОЛОПОВА (Москва)

Разум и его добродетели: к толкованию термина γνῶμη в шестой книге
«Никомаховой этики» Аристотеля.

14.00. – 14.20. Андрей Владимирович СЕРЁГИН (Москва)

Счастье и неморальные ценности в этике Аристотеля.

СЕКЦИЯ 11

ARISTOTLE AND HIS THOUGHT

Модератор: Елена Григорьевна ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ

16.00. – 17.20.

(Конференц-зал, 6 этаж)

16.00. – 16.20. Стивен Рид (Сейнт-Эндрюс, Великобритания)

Aristotle's Theory of the Assertoric Syllogism.

16.20. – 16.40. Родригу ГВЕРИЗОЛИ (Рио де Жанейро, Бразилия)

The Reception of the Aristotelian Theory of Definition in the 14th Century.
The case of John Buridan's commentary on the "Topics".

16.40. – 17.00. Фабьен ШАНГ (Бразилия)

From Aristotle's Oppositions to Aristotelian Oppositions.

17.00. – 17.20. Жозе Вериссимо ТЕЙШЕЙРА-ДА-МАТА (Бразилиа, Бразилия)

Are Frege and Aristotle speaking on different things concerning the fondation of logic?

СЕКЦИЯ 12

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ АРИСТОТЕЛЯ

Модератор: Александр Владимирович МАРЕЙ

16.00. – 17.40.

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

16.00. – 16.20. Александр Владимирович МАРЕЙ (Москва)

О душе народной и трех ее ипостасях: рецепция трактата Аристотеля «О душе» в политическую теорию средневековой Кастилии.

16.20. – 16.40. Илья Алексеевич ЕРОХОВ (Москва)

Политическая мысль Аристотеля: между метеком и философом (история философии vs история политической мысли).

16.40. – 17.00. Александр Николаевич МИШУРИН (Москва)

Проблема свободы или кто такие рабы согласно первой книге «Политики».

17.00. – 17.20. Татьяна Петровна МИНЧЕНКО (Томск)

Идеи свободы и верховенства естественного права у Аристотеля как определяющие элементы европейской рациональности.

17.20. – 17.40. Виктор Владимирович ЛИНЬКОВ (Москва)

Концептуализация представлений об убеждении в философии Аристотеля.

19 ОКТЯБРЯ 2016 г.

СЕКЦИЯ 13

РЕЦЕПЦИЯ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТРАДИЦИИ

Модератор: Евгений Васильевич АФОНАСИН

10.00. – 11.40.

(Конференц-зал, 6 этаж)

10.00. – 10.20. Александр Афанасьевич САНЖЕНАКОВ (Новосибирск)

Проблема подлинности трактата «О добродетелях и пороках».

10.20. – 10.40. Валерий Владимирович ВОРОБЬЕВ (Москва)
«Будущие случайности» Аристотеля в комментариях
ранневизантийских философов (Аммоний Гермий).

10.40. – 11.00. Надежда Павловна ВОЛКОВА (Москва)
Аристотель и Плотин об уме.

11.00. – 11.20. Майя Станиславовна ПЕТРОВА (Москва)
Тексты атрибутируемые Аристотелю в латинской литературной
традиции IV–V веков.

11.20. – 11.40. Евгений Васильевич АФОНАСИН (Новосибирск)
Теофраст о первых началах.

СЕКЦИЯ 14

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КНИЖНОСТИ

Модератор: Марина Сергеевна КИСЕЛЕВА

10.00-12.20

(Аудитория 416, 4 этаж)

10.00. – 10.20. Алексей Владимирович МУРАВЬЕВ (Москва)
Проблема влияния аристотелизма в восточно-христианской традиции.

10.20. – 10.40. Марианна Михайловна ШАХНОВИЧ (Санкт-Петербург)
Аристотель в древнерусской «Пчеле».

10.40. – 11.00. Татьяна Витаутасовна ЧУМАКОВА (Санкт-Петербург)
Историография изучения рецепции аристотелизма в древнерусской культуре.

11.00. – 11.20. Марина Сергеевна КИСЕЛЕВА (Москва)
Риторическая традиция в проповедях Стефана Яворского.

11.20. – 11.40. Юлия Николаевна ЗВЕЗДИНА (Москва)
Аристотель в памятниках периодов Средневековья и перехода
к Новому времени в России.

11.40. – 12.00. Алексей Васильевич СОКОЛОВ (Москва)
Аристотель в схоластических курсах философии высших учебных
заведений России XVIII века.

12.00. – 12.20. Наталия Юрьевна СУХОВА (Москва)
Рецепция аристотелевой этики в русском «школьном» богословии
2-й половины XIX века.

СЕКЦИЯ 15

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

Модератор: Андрей Вячеславович Родин

10.00. – 12.00.

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

10.00.-10.20. Сусуму ТАНАБЭ (Стамбул, Турция)

Понятие рода (τὸ γένος) у Аристотеля и естественная наука после картезианской революции.

10.20. – 10.40. Андрей Вячеславович Родин (Москва; Санкт-Петербург)

Всеобщая математика и идея логики у Аристотеля.

10.40. – 11.00. Елена Аркадьевна МАМЧУР (Москва)

Аристотелевский «топос» и современная физика.

11.00. – 11.20. Оксана Юрьевна ГОНЧАРКО (Санкт-Петербург)

Дмитрий Александрович ЧЕРНОГЛАЗОВ (Санкт-Петербург)

Комментарии к «Органону» Аристотеля и «Введению» Порфирия в Византии XII века: Феодор Продром и его логический метод.

11.20. – 11.40. Сергей Борисович КУЛИКОВ (Томск)

Аристотелевская теория времени и превратности ее толкования в XX веке.

11.40. – 12.00. Александр Иванович ПИГАЛЕВ (Волгоград)

Аристотелевский фон «номиналистской революции» и философские основания европейской рациональности.

СЕКЦИЯ 16

**АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ
В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ**

Модератор: Ирина Игоревна БЛАУБЕРГ

14.00 – 15.20.

(Конференц-зал, 6 этаж)

14.00. – 14.20. Ирина Игоревна БЛАУБЕРГ (Москва)

Феликс Равессон и его «Опыт о ‘Метафизике’ Аристотеля».

14.20. – 14.40. Владимир Анатольевич ЯКОВЛЕВ (Москва)

Энтелехияльная причинность в метафизике Аристотеля и целесообразный рационализм в современной науке.

14.40. – 15.00. Евгений Алексеевич ЗАЙЦЕВ (Москва)

Аристотелевский тезис *ars imitatio naturae* и его судьба в Средние века и раннее Новое время.

15.00. – 15.20. Александра Юрьевна БЕРДНИКОВА (Москва)

“Aristotelische Forschungen” Г. Тейхмюллера как закономерный этап эволюции его персоналистических взглядов.

СЕКЦИЯ 17

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РОССИИ

Модератор: Михаил Владимирович ЕГОРочкин

14.00 – 15.40.

(Зал заседаний Ученого совета, ауд. 313, 3 этаж)

14.00. – 14.20. Михаил Владимирович ЕГОРочкин (Москва)

«Афинская полития» Аристотеля в русской историко-филологической науке (1891–1937 гг.).

14.20. – 14.40. Дилбар Иргашевна ФАЙЗИХОДЖАЕВА (Ташкент, Узбекистан)

Трансформация теории силлогизма Аристотеля в классификации выводов М.И. Каринского.

14.40. – 15.00. Александр Львович ДОБРОХОТОВ (Москва)

Концепция «христианского аристотелизма» в работах С.С. Аверинцева.

15.00. – 15.20. Виктория Владимировна КРАВЧЕНКО (Москва)

Аристотелевские идеи в творчестве М.В. Безобразовой.

15.20. – 15.40. Нина Тимофеевна АБРАМОВА (Москва)

Аристотель: поступок и уклад души в философской перспективе.

CONTRIBUTORS

AFONASIN Eugene Vasilyevich — DSc in Philosophy, Novosibirsk State University (Novosibirsk).

ALYMOVA Elena Valentinovna — Ph.D, Associate Professor, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg).

BALALYKIN Dmitry Alekseevich — DSc in Medical Sciences, DSc in History, Professor, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University.

BERESTOV Igor Vladimirovich — Ph.D. in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk).

BIRIUKOV Dmitry Sergeevitch — DSc In Philosophy, National Research University Higher School of Economics (Perm).

BLAUBERG Irina Igorevna — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.

BOBROVA Angelina Sergeevna — Ph.D., Associate Professor, Russian State University for the Humanities (Moscow).

CUTTINI Elisa — Dr., Ph.D., University of Padua (Italy).

DAROVSKIKH Andrey Alexandrovich — Ph.D. in Philosophy, State University of New York at Binghamton (USA).

DUDLEY John — Dr. Phil., Ph.D., De Wulf-Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy, KU Leuven (Belgium).

EROKHOV Ilya Alexeyevich — Ph.D. in Political Sciences, Senior Researcher, RAS Institute of Philosophy.

FAYZIXODJAEVA Dilbar Irgashevna — Ph.D. in Philosophy, National University of Uzbekistan (Tashkent).

FOMIN Anton Lvovich — Ph.D. In Philosophy, Moscow State University.

GERASIMENKO Inna Alexandrovna — Research Fellow, The “Humanitarian Research Center” Foundation (Moscow).

GORYUNOVA Tatyana Alexandrovna — Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Vyatka State University (Kirov).

GUERIZOLI Rodrigo — Prof. Dr., Federal University of Rio de Janeiro (Brazil).

- GUREVICH Pavel Semenovich* — DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor, Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.
- IAKOVLEV Vladimir Anatolievich* — DSc in Philosophy, Professor, Lomonosov Moscow State University.
- KARAVAEVA Svetlana Victorovna* — Ph.D., Lecturer, Medical College №3 (Saint Petersburg).
- KISELEVA Marina Sergeevna* — DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.
- KRAVCHENKO Victoria Vladimirovna* — DSc in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute (National Research University).
- LEČIĆ Nikola* — Ph.D. in Philosophy, National Research University Higher School of Economics.
- MAMCHUR Elena Arkadievna* — DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.
- MARIANI Emanuele* — Ph.D., University of Lisbon (Portugal).
- MESQUITA António Pedro* — Ph.D., Associate Professor, University of Lisbon (Portugal).
- MESYATS Svetlana Victorovna* — Ph.D. in Philosophy, Senior research fellow, RAS Institute of Philosophy.
- NASYROV Ilshat Rashitovich* — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.
- OKUNEVA Olga Vladimirovna* — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, RAS Institute of World History.
- PETROFF Valery Valentinovich* — DSc in Philosophy, Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.
- PETROVA Maya Stanislavovna* — DSc in History, Chief Research Fellow, RAS Institute for World History.
- PIGALEV Alexander Ivanovich* — DSc in Philosophy, Professor, Volgograd State University.
- SAVEL'EVA Marina Yur'evna* — DSc in Philosophy, Professor, National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev).
- SEREGIN Andrei Vladimirovich* — Ph.D. in Letters, Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.
- SEREGINA Anna Yurievna* — DSc in History, Leading Research Fellow, RAS Institute of World History.

SHIYAN Taras Aleksandrovich — Ph.D., St. Tikhon Orthodox University (Moscow).

SHALACK Vladimir Ivanovich — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.

SCHANG Fabien — Ph.D., The State University of Maringá (Brazil).

SHOK Nataliya Petrovna — DSc in History, Professor, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University.

TANABÉ Susumu — Ph.D. in Mathematics, Professor, Galatasaray University (Istanbul, Turkey).

TELXEIRA DA MATA José Veríssimo — M.A. in Philosophy, independent scholar (Brazil).

TIKHONOV Andrey Vladimirovitch — Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Institute of Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University (Rostov-on-Don).

TONOYAN Larisa Grachikovna — Ph.D., Associate Professor, St. Petersburg State University.

VOLF Marina Nikolaevna — DSc in Philosophy, Associate Professor, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law at the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk).

USACHEVA Anna Vyacheslavovna — Ph.D. in Classical Philology, Post-Doctoral Researcher at Aarhus University (Denmark).

VOLKOVA Nadezhda Pavlovna — Ph.D. in Philosophy, Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.

ZUBETS Olga Prokofjevna — Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy.

ZVEZDINA Yulia Nikolaevna — Ph.D. in Art History, Senior Researcher, The Moscow Kremlin Museums (Moscow).

Eugene AFONASIN

ARISTOTLE AND THEOPHRASTUS ON THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF METEOROLOGY

In the article, I discuss some theoretical and methodological views of Aristotle and Theophrastus, designed to illustrate their approaches to natural phenomena. It becomes clear that, indeed, the student of Aristotle frequently professes ideas that would surprise the philosopher of Stagira. For instance, he insists that the *kosmos* is a living and ordered whole, and its innate movement is something which cannot be explained with the help of such *ad hoc* teleological constructions, as the first mover. The analysis of Theophrastus' *Metaphysics* is supplemented in the article by observations based on his Syriac *Meteorology* and a selection of the fragments of his and Aristotle's lost scientific works.

Keywords: metaphysics, its foundation and ancient critics, the history of exact and natural sciences, empirical method.

Elena ALYMOVA, Svetlana KARAVAEVA

DISCUSSIONS ON "THE GOOD" EARLY ARISTOTLE VS PLATO

The paper is dedicated to one of the most crucial issues of the contemporary studies in Ancient Philosophy concerning not only the studies and interpretations of Aristotle's thought but also those of Plato's philosophy. We propose to reconstruct a meeting of the Teacher and his Pupil at a crossroads. The issue which interests us embraces the relations between Plato and Aristotle in the early period of the latter. The focal point is going to be the so-called lecture of Plato "On the Good" testified by the secondary sources going down after all to a homonymous Aristotle's text. This text being rendered unfortunately only by some later commentators gains in relevance because of its importance for those who support the idea of the so-called "unwritten doctrine" of Plato and those who are rather sceptical of it.

Keywords: philosophy of Plato and Aristotle, the "unwritten doctrine" of Plato, "On the Good".

Dmitry BALALYKIN, Nataliya SHOK

THE SIGNIFICANCE OF ARISTOTLE'S WORKS IN THE DEVELOPMENT OF ANCIENT GREEK RATIONAL MEDICINE

This article examines the line of development of ancient rational medicine, the foundation for which was laid in the works of Aristotle. It involves the use of the apodictic method, which is founded on logical necessity, real data, and rigorous requirements for reasoning. The authors regard the apodictic method of demonstration in medicine as anatomical dissections, a rational doctrine of general pathology, and clinical taxonomy. Aristotle was the first to conduct a comprehensive analysis of the principles of demonstration; he discovered patterns of similarity in the anatomical structure of living beings and created a doctrine of the theory of motion. The principles of comparative anatomy and theory of knowledge that he proposed influenced the formation of Galen's method of inquiry. The authors conclude that in the course of his medical activity, he thoroughly explored the practice of applying the apodictic method. Galen created an anatomical and physiological system and a doctrine of general pathology that explained the principles and mechanisms by which diseases develop through the lens of the teleological approach. He also formulated the necessary methodological framework for this doctrine. In Galen's research practice, the apodictic method manifested too in his attention to the use of anatomical dissections and vivisections for the purpose of studying the structure and functions of the parts of the human body.

Keywords: Apodictic method, dialectical method, theory of motion, history of medicine, Aristotle, Galen.

Igor BERESTOV

THE INFINITE REGRESS IN *MET. Z*, 17 AND THE DIFFICULTY WITH THE UNITY OF A COMPOSITE OBJECT

Aristotle (*Met. Z*, 17, 1041b 15–22) writes that the composite contains not only its elements, but, apart from them, “something else”. We interpret this “something else” as the order of the elements, the nexus or the structure that connects the elements. Aristotle asks: is this structure an element of the composite that is constituted by its connection of the elements? Aristotle answers this question in the negative, for, if the structure is an element of the composite, then

the composite contains also a second structure that connects the first structure with the initial elements. Thereby the second structure constitutes the composite that contains the first structure and the initial elements. That which we have said just now apropos of the first structure and its elements, we can reiterate apropos of the second structure and its elements, etc. Thus an infinite regress of structures, which are parts of the initial composite, arises. This regress of structures is essential to understand the problematic character of the concept “the composite”. We show that Aristotle’s way to block the infinite regress through the recognition of possibility for an entity to connect its original elements and itself in the composite itself is unacceptable. In some other places (viz. *Phys. A*, 3; *De Interpret.*, 11) Aristotle is well aware that it is impossible to block the infinite regress in this way — at least in the case of certain types of complex objects. We inquire into the foundations, which could incline Aristotle towards his intention to stop the infinite regress in this way.

Keywords: Aristotle, composite, element, whole, infinite regress, substance, one and many, self-predication, actuality, potentiality.

Dmitry BIRIUKOV

PERIPATETIC LINES IN GREGORY NYSSA’S TEACHING OF UNITED MAN

Gregory of Nyssa’s concept of United Man, vividly discussed in the current academic literature, is reviewed. According to this concept, all people constitute, in a certain sense, a single person, and the word “man,” which points to the humankind in general and not to a human individual, could be properly used only in the singular but not in the plural form. Despite the reconstruction of the historical and philosophical background of this concept proposed by J. Zachhuber and R. Cross, it is suggested that there is no need to look for the sources of Gregory’s inspiration in either Alexander of Aphrodisias or Neoplatonic authors. Instead, I argue that, in his general treatment of these subjects, Gregory relied on the Peripatetic philosophical context, manifested, for example, in his use of the principle of “greater–lesser” and the concept of participation of individuals in their natural species. The main source of the Peripatetic ideas for Gregory was Porphyry’s *Isagoge*, which is especially evident in the concepts of “whole man” as well as the association of the individual with “divisibility” and the general with “unity”, although Gregory might also have been aware of other writings belonging to the tradition of commentaries on Aristotle’s *Categories*.

Keywords: united man, species, individual, divisibility, unity, participation.



1.

ФО
ТО
Г
РА
ФИ
И



2.



3.



4.



5.



6.



7.



8.



9.



10.



11.



12.



13.



14.



15.



16.



17.



18.



19.



20.



21.



22.



23.



24.



25.



26.



27.



28.



29.



30.



31.



32.



33.



34.



35.



36.



37.



38.



39.



40.

Irina BLAUBERG

FELIX RAVAISSON AND HIS WORK “ESSAI SUR LA *METAPHYSIQUE* D’ ARISTOTE”

Felix Ravaisson (1813–1900) — French philosopher-spiritualist, the predecessor and teacher of Henri Bergson. He is the author of two-volume work “Essai sur la *Metaphysique* d’ Aristote”, which, according to the researchers, has marked a significant milestone in the French study of Aristotle’s philosophy in the nineteenth century. The first volume (1837) contains a historical-critical overview, the purpose of which was to identify the true plan of “*Metaphysics*”, and a detailed analysis of the Aristotle’s teaching. In the second volume (1845) the author examines the development of ancient philosophy after Aristotle in terms of the relationship between the first principle of the universe and the world. Interpretation of the Aristotle’s philosophy, proposed by Ravaisson and based, in large measure, on the ideas of F. Schelling, formed the basis of his conception of “spiritualist realism”.

Keywords: French philosophy of the 19th century, spiritualism, Aristotle, Felix Ravaisson, Maine de Biran.

Angelina BOBROVA

ARISTOTLE’S SYLLOGISMS AND DIALOGUE ANALYSIS

The issue of the paper is the question of syllogistics efficiency for dialogs analysis. Such address to syllogistics and syllogisms does not influence on their customary interpretation, *viz.* syllogistics as a deduction theory. The contribution is not aimed at the dialogical essence of syllogisms demonstration. I offer to study not so much syllogism inner structures as the way of how such reasoning can be inserted into the process of argumentation. Aristotelian theory is appraised from the point of contemporary logical approach offered by C.S. Peirce, as American scholar’s ideas clarify why syllogisms can be seen as dialog parts. The paper is a survey that argues for the correlation between dialogs and syllogisms. As an example of such correlation, I scrutiny a formal dialog system, in which syllogisms play an essential role.

Keywords: Aristotle, syllogism, reasoning, dialog, questions, answers.

Elisa CUTTINI

ETHICS WITHIN THE FRAMEWORK OF VENETIAN ARISTOTELIANISM

FRANCESCO PICCOLOMINI AND SEBASTIANO VENIER

Francesco Piccolomini was an esteemed professor of Natural Philosophy at the University of Padua. He also dealt widely with ethical issues, and wrote the *Universa philosophia the moribus* (1583, 1594²), which was well known throughout Europe and is considered by scholars as one of the most important ethical treatises of the Italian Renaissance. My research aims to show that Piccolomini retraced the idea of the unity of practical philosophy supported by Aristotle, for whom ethical virtues find their highest application in the political context, and the righteous man can achieve his fulfilment employing himself actively participating in improving the society. This element was also characteristic of the thought of the Venetian patrician Sebastiano Venier, who attended Piccolomini's private lessons to prepare for a political career. In the *De Nobilitate libri quatuor* (1594), he asserted that all men, especially if they are of noble descent, can achieve true nobility by striving to acquire virtues, in order to contribute to collective well-being. Therefore, my work highlights the persistence of the Aristotelian tradition of ethics in the second half of the sixteenth century, and it also contributes to the understanding of the bond between man and society in the Venetian Republic.

Keywords: Renaissance Aristotelianism, Francesco Piccolomini, Sebastiano Venier, practical philosophy, moral responsibility, moral nobility.

Andrey DAROVSKIKH

THE POWER OF SEMEN

ARISTOTLE AND SOME GALEN'S FALLACIES

In this paper, I try to demonstrate how critical empiricism and philosophical reasoning intertwine with each other and affected the development of medicine. It is a case study considering the problems of generation and semen in the writings of Aristotle and Galen via relationship between such concepts as matter, form, movement, change, causes and some others. The main question addressed in the paper is the reason of Galen's return to Hippocratic paradigm of two-semina (male and female). I argue that the reason is two-fold: 1) Different philosophical reasoning and erroneous understanding of some aspects of Aristotle's embryological model by Galen. 2) Empirical discoveries, which proved to be

wrong. I demonstrate that Galen's understanding of form / matter relationship, and his view on matter as an underling principle conditioned his understanding of the notion of physical change, that allowed him to speak about conception only as quantitative mixture between equal substrata. Finally, I show that Galen's view on teleology and his limited understanding of formal / final vs efficient causes and their relationship forced him to claim the inadequacy of Aristotle's biology and necessitated Galen to introduce emendations in definitions of seminal faculties of genders and reproductive fluids.

Keywords: Aristotle, Galen, semen, cause, teleology, biology, medicine, foetus.

John DUDLEY

ARISTOTLE'S THREE TELEOLOGIES

In this article I aim to show that Aristotle's first teleology in his physical works extends not merely to the heavenly bodies and animals, but also to plants, inanimate beings and matter. Thus all of nature strives for the ultimate Good which is God. In the section on Aristotle's second teleology I argue that his ethical and political writings are teleological in a way that is parallel to his physics. However, human teleology is subordinate to the teleology found in nature, since art imitates nature. I examine the rejection of Aristotle's first teleology in modern times and question its replacement by his second teleology. Finally, I examine Aristotle's third teleology, namely a teleology by which nature seeks secondary goals, which is an unusual aspect of Aristotle's thought.

Keywords: teleology, nature, good, God, metaphysics, physics, ethics.

Ilya EROKHOV

ARISTOTLE'S POLITICAL SINCE

THE THEORY OF CIVIL PRUDENCE

This article is about Aristotle's political theory. The article consists of four parts, each part has a conclusion. Analytics is based on modern political texts. Author do his best to show that the Aristotle's ideas are relevant to modern political theory. In the first part of article author writes about Aristotle's concept of political knowledge. Author defines the theoretical field of political sciences. He based it on Aristotle's concept of four problems of political theory. In the first part author formulates the subject of political knowledge and its method. In the second part of this article author writes about the main characteristics of relations between a scientist and society; he shows the role of a scientist in a life of society

according to Aristotle's ideas. Author compares the Aristotle's concept with the Plato concept of politics. In the third part author talks about possibility of qualifying the Aristotle's theory as an antic version of Communitarianism. In the forth part author talks about disputable part of Aristotle's theory. In particularly, about correspondence of Aristotle's theory to the transition to the new period of Ancient Greek world. This world become Hellenistic because of Macedon empire. Author thinks, that Aristotle's political theory quite different from his philosophy. The differences are in the logic of Aristotle's philosophy; in the methods of cognition; and in the strategy. In this article author tries to prove the inductive character of a politics as a phenomena in the context, knowledge of which is going throw the experiment. Author tries to line trajectory of Aristotle's political strategy. For this purpose author constructs ideology parallel with modern political knowledge. In this article you can see an example of synthetic use of Aristotle's theory to the problems, which he didn't concern directly.

Keywords: Aristotle, history of political thought, antiquity, politics, science, knowledge, justice, polis, phronesis, prudence, ideology.

Dilbar FAYZIXODJAEVA

TRANSFORMATION OF THE ARISTOTLE'S SYLLOGISMS THEORY IN THE CLASSIFICATION OF CONCLUSIONS OF M.I. KARINSKY

Logical doctrine of Aristotle, especially deductive theory, for many centuries has been the source of numerous disputes, promoted the nomination of different theories on this issue. With the formation of the Bacon — Mill inductive theory contradistinction of induction and deduction is began. One reason for this opposition, according to famous Russian logic M.I. Karinsky, is that logic does not give a complete classification of conclusion which used by people in science and in life. According to thinker, these systems are based on the comparison and identification of the subjects of judgment; therefore, to divide them into syllogistic and inductive systems is unconvincing. M.I. Karinsky also notes that some forms of reasoning are not considered in both systems. This conclusion is based on the present and the compatibility of the two phenomena and a conclusion based on the equality of the two phenomena. M.I. Karinsky offers his own classification of conclusions based on a variety of relationships between the elements of the judgment. In his classification of conclusions the 1st and the 3rd figures of syllogism and total induction included in group A, i.e. a group of conclusions based on the collation of the subjects of two judgments of positive conclusions.

The 2nd figure of syllogism is included in group B — conclusions based on collation of predicates or negative and hypothetical conclusions. Thus, M.I. Karinsky transforms the Aristotle syllogisms theory combining it with the induction and analogy in the single system.

Keywords: Aristotle, M.I. Karinsky, conclusion, induction, syllogism, subject, judgment, predicate, figures of syllogism.

Anton FOMIN

Τὰ μαθηματικά IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

In the present article is made an attempt to show how Aristotle distinguishes his own views of number from that of his predecessors — especially of Pythagoras and Plato. Are discussed arguments against theses that numbers exist in things as their elements, and that numbers exist independently from things having a special ontological status. Is cleared the own view of Aristotle regarding the mode of existence of numbers: on the one hand, they are some abstractions, but, on the other hand, cannot exist independently. Is demonstrated why for Aristotle is extremely important materiality of numbers, which plays an important role in the development of the doctrine of the time.

Keywords: Aristotle, mathematic, number.

Inna GERASIMENKO

SHAPE-MORPHE IN ARISTOTLE'S "METAPHYSICS" IN SEARCH OF THE LOST CONCEPT

The article is devoted to clarifying the concept of form by Aristotle based on the "Metaphysics" text analysis. Speaking of the concept of form by Aristotle, it is unavoidable to get rid of stereotypes established. Adopted in the Russian-speaking philosophical translator tradition interpretation of the word "eidos" as "form" brings uncertainty in two ways. In the first place, it breaks the organic link between Plato and Aristotle, operating with the same *eidos* term. In the second place, the difference between the two own Aristotelian terms is lost: *eidos* and *morphe* (both are translated as "form", which leads to their synonymous use). Meanwhile, these concepts are invested with a number of differences, which can be found by referring to the original text of "Metaphysics". The word "*morphe*" meets here much rarer than the "*eidos*" (total 25 times), and hereby, in most cases, not as a singular

term, but in indispensable connection with something else. To determine the specificity of morphe and its difference from the other meaning of “shapes” (also often translated as “form”), the form appearance contexts are analyzed: in conjunction with substance (hyle), eidos and energy (energeia).

Keywords: Aristotle, “Metaphysics”, form-morphe, eidos, substance, energy, scheme.

Tatyana GORYUNOVA

LANGUAGE AND BEING ACCORDING TO ARISTOTLE

Aristotle proves the properties of entity, relying upon the properties of the language. The notion of special consideration of both entity and language which allows to appeal to the language in order to describe entity as that. The understanding of the entity as a real aggregate of single things-essences by Aristotle is in the connection with his understanding of the language as the system of statements-sentences. The peculiarity of understanding entity by the antique thinker consists in an identification of being with really existing — aggregate of things, phenomena which act as the independent entities which are in various relations among themselves and possessing various properties or predicates. Therefore, the language has also to express the existence or the absence of certain properties or predicates of these things-essences. This means that in Aristotle’s description of the language the center of gravity is shifted from the names to the sentences, which prove or deny the existence or absence of certain properties of things. Aristotle recognizes the names only as the symbols of things, but the language itself is represented as a universal system of signs, which has a content of logical subject. Subsequently, it leads to the new European tendency towards objectification of the entity, where a discontinuity of the ontological connection between the word and the thing occurs.

Keywords: Being; essence; the laws of logic; properties of things; categories; names and verbs; statements; system of signs; ontology; word meaning.

Rodrigo GUERIZOLI

THE QUESTION OF THE PLURALITY OF DEFINITIONS IN TWO MEDIEVAL COMMENTARIES ON ARISTOTLE’S *TOPICS*

My paper addresses one issue related to the reception of the Aristotelian theory of definition among Latin authors from the 13th and 14th centuries. Spe-

cifically, it focuses on the answers enunciated in the commentaries on Aristotle's *Topics* written by Boethius of Dacia and by John Buridan to the question whether there can be more than one definition of the same thing. The relevance of this question lies on the fact that Aristotle seems to answer it differently in the *Topics* and in other works, as well as on the fact that it gives opportunity to relevant clarifications concerning the kinds of link that, within an Aristotelian framework, subsist between knowledge and definition.

Keywords: Boethius of Dacia, John Buridan, Medieval Reception of Aristotle, Aristotle's *Topics*, definition, knowledge.

Pavel GUREVICH

THE ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE OF ARISTOTLE

The article makes an attempt to give a comprehensive idea of Aristotelian anthropology. The diversity of anthropological themes highlighted by Aristotle is pointed out. At the same time, the question of the integrity of his anthropological conception is raised. The need to compare classical and non-classical anthropology becomes relevant. That would give an opportunity to reveal the sense of critical judgements of Aristotle's anthropology in existential literature and non-classical anthropology. Critics of Aristotle point to the absence of the existential dimension in his conception of man. Aristotle's ideas about human nature and essence make him, as a matter of fact, the most authoritative representative of the classical version of man. Adherents of non-classical reflection on man call Aristotle's ideas a source of rationalist understanding of man and it is with him that they are involved in debate. They see a thesis about man's predetermined essence in Aristotle's legacy. In this tradition, man's essence is conditioned by some external substance. Analyzing Aristotle's anthropology, the author of the article holds that resources of classical anthropology are far from being exhausted. Special attention is paid to Aristotle's unfinished treatise «On the soul». Therefore, Aristotle's conception is placed in the historical-philosophical context, which permits to show the topical character of many Aristotle's ideas nowadays. Aristotle's views of the nature of the soul have played a significant role in the formation and development of psychology. The article also shows that his conception has ousted from academic practice other interpretations of the soul that undoubtedly had heuristic power.

Keywords: man, nature, anthropology, animal, genus, species, psyche, essence, soul.

Vladimir IAKOVLEV

ENTELECHIAL CAUSALITY IN ARISTOTLE'S METAPHYSICS AND TELEOLOGICAL RATIONALISM IN MODERN SCIENCE

Of Aristotle's four reasons *entelecheia* is understood as the internal force (energy) comprising the purpose and assuming result through a disposition. Through *entelecheia* the being's possibilities and — what is most important — its ability to life («the matter is a potentiality, and the form — *entelecheia*») are actualized in reality. In a modern science there is a return to holistic concept of life of the universe and the target (information-linked) causality, from which the natural sciences (since Fr. Bacon) tried to get rid. This study reconstructs important rational principles of Aristotle from the perspective of their importance to modern philosophy and science. Methodological, ontological and epistemological principles are pointed put, which played important role in the development of philosophy and science. The value of the entelechial causation and its interpretation in science is emphasized. More and more astronomers and physicists argue about teleological character and harmony of the physical laws, about the initial informational matrix or a genetic code, as also about the anthropic cosmological principle of the universe (B. Carter, J. Wiler, I.L. Rosental, St. Hawking, etc.), about «freedom in choosing» at level of elementary particles (N. Bor, F. Dajson, etc.). But if teleological (informational) causality exists, then, it is possible to tell that it has defined M. Planck's fundamental constants and the physical laws based on them, which, obviously, had not existed before there was no Universe yet.

Keywords: metaphysics, creatives, programs, analysis, hermeneutics, causes, method, rationalism, *entelecheia*, science.

Marina KISELEVA

“RHETORICAL HAND” BY STEFAN YAVORSKII EUROPEAN TRADITION AND RUSSIAN RECEPTION

The paper traces the reception of European rhetorical traditions of the Russian culture in the second half of the XVII century. It is beginning with the reign of Alexei Mikhailovich, who invited Kiev's intellectuals, priests to Moscow and is ending with an analysis of “Rhetorical hand” by Stefan Yavorskii (1705). The main task is argumentation of the thesis that the Old Russian book culture, focused on the Byzantine tradition and not knowing the system of education, could not adapt the rules of rhetoric and apply them to practical problems of Russian theol-

ogy. In Ancient Russia the book itself fulfils educational goals. The author relies on R. Lahmann's analyzes of the translation of "Rhetoric" Macarius the late tenth of the XVII century, which did not become a source of proliferation of the rhetorical scholarship at that time. The development of the Baroque culture — panegyrics, homiletics, syllabic, based on the poetic and rhetorical rules in the works of Simeon Polotskii, a visiting teacher for the children of the tsar Alexei Mikhailovich in 1664 and then an opening of the Slavic-Greek-Latin Collegium in 1687, identified two sources of rhetorical education: Latin and Greek traditions. Analysis of Initiation and the Preface to the text of "Rhetorical hand" by Stefan Yavorskii demonstrates a reception of the Latin baroque rhetorical tradition and its direct transfer from the Kyiv-Mohyla Collegium to the Moscow ground. The conclusion of the author — Peter's time created a socio-cultural and ideological context of learning and the use of rhetoric, oriented also on the Latin type of education, at the behest of Peter I. The author concludes the article with the reference to the Aristotelian definition of rhetoric, and emphasizes its interdisciplinary aspect.

Keywords: reception, Latin and Greek tradition, the education system, the Kiev-Mohyla Collegium (Academy), the Slavic-Greek-Latin Academy.

Victoria KRAVCHENKO

ARISTOTLE'S IDEAS IN MARIA BEZOBRAZOVA'S WORKS

The first Russian woman — the professional philosopher Maria Bezobrazova (1857–1914) in her books on history of philosophy emphasized a special role of "the first philosophy" and the Stagirate's metaphysics. She considered him a "predecessor of the theory of evolution" who managed to avoid extremes of abstract empiricism and absolute idealism. As recognized pioneer of investigations in the original Russian philosophical thought, Bezobrazova traced in the medieval Russian manuscripts acquaintance of the Russian thinkers to Aristotle's ideas. She devoted her article to the deep study of the pseudo-Aristotelian composition "Aristotelian Gates, or Secret of Secrets". In this popular apocrypha there was the main idea of Aristotle about dependence of psychological and spiritual qualities of the person on physiological features of his organism. In her own philosophical-ethical doctrine about "the pure morality", Bezobrazova interpreted in a distinctive way a number of Aristotelian ideas. Considering ethics as an organic part of philosophy and psychology, unlike Aristotle emphasizing political and economic aspects of ethics, Bezobrazova originally interpreted the Stagirate's concept of justice. In essence, the Russian thinker sought to connect antique views on justice and Christian practical morality. Within the "pure morality" doctrine she defined justice, first of

all, as the “firm and inviolable idea” connected with a personal philosophical idea (and not socially and state maintained legality = justness, as at Aristotle). Nevertheless, Bezobrazova accepted the Stagirite’s idea about the rendering and distributive justice in sense of immutable requital or distribution of the spiritual benefits for improvement of both the certain person, and all society. Following her own doctrine, Bezobrazova had devoted her life of active public work in the ethical and educational societies created by her.

Keywords: Aristotle, Maria Bezobrazova, history of ancient philosophy, “Aristotelian Gates”, “the pure morality” doctrine.

Nikola LEČIĆ

ARISTOTLE ON SURFACE AND COLOUR IN PYTHAGOREANS

In his reasoning concerning the relationship between surface or visible superficies (understood as the boundary or the limit of a body) and color (*De sensu* 439a19–b17), Aristotle asserts that the Pythagoreans called the surface (ἐπιφάνεια) color (χρoιά), i.e. that they made no terminological difference between the former and the latter. In the scholarship on early Pythagoreans, this passage has been usually used as an indirect proof for the inaccuracy of attribution to the early Pythagoreans (1) of the abstract notion of surface (as found in Plato and Euclid), and thereby (2) of various forms of “derivation theory”. We argue that the color-surface-limit doctrine has great significance for the understanding of the early Pythagorean concept of a number, since they articulated it, in various ways, precisely through the notion of a limit.

Keywords: Aristotle, Early Pythagoreans, surface, limit, color, derivation theory.

Elena MAMCHUR

ARISTOTLE “TOPOS” AND MODERN PHYSICS

The paper deals with Aristotle’s conception of “place” which is of crucial importance for his theory of motion. In the physics of Aristotle there is no concept of space. Instead of it there is the notion of “place” of a body (topos). Aristotle considered “place” as a first boundary of a body embracing the body in question. The main goal of Aristotle was disproving the conception of atomists, according to which the motion (of bodies) needs void. The author shows incommensurability of space ideas of the Stagirite with the similar ideas of Newtonian physics. The paper states that in order to give an adequate reconstruction

of Aristotle's concept of "place" we need to take into account two different levels of consideration: local and global. Locally separable "places" and bodies cannot be separated on the global level. In Newtonian physics bodies are separable from places on both levels. Author shows that for development of modern physics non-separability "places" from bodies is the more essential trait of Aristotelian space. It has been proved by the fact of existence of parallelism between Aristotle conception of "place" and the ideas of space of the GTR and the Loop approach to Quantum Gravity.

Keywords: "place" (topos), embracing body, boundary of body, incommensurability of concepts, local and global levels of consideration, separability and non-separability of bodies from places, parallelism of ideas.

Emanuele MARIANI

ZURÜCK ZU ARISTOTELES

TRENDELENBURG AND THE *ARISTOTELES-RENAISSANCE*
IN 19TH CENTURY GERMANY

One of the conditions of the 19th century German *Aristoteles-Rainessance* is to be found in the complete edition of the *Corpus aristotelicum*, usually known as Bekker edition, given by the Berlin Academy of Sciences. Undisputed protagonist of such a *Rainessance* is surely Adolf Trendelenburg, philologist and philosopher, engaged in the well-known debate about the Aristotelian doctrine of categories. As opposed to Kant and Hegel, Trendelenburg essentially aimed at demonstrating that the Aristotelian categories were anything but a rhapsody. The strategy developed in his 1846 *Aristoteles Kategorienlehre* was to attest the systematic nature of Aristotle's thought, by deducing the categories order on the basis of the relationship that organise the constituent parts of the grammatical proposition. It was thus to be shown the ontological nature of the categories, with a view to restoring a strong connexion between logic and metaphysics. Here lie the main lines of Trendelenburg's philosophical project that we would try to reconstitute in order to counter a too often repeated, and basically negative, interpretation: the grammatical guideline would be used to the detriment of the ontological nature of the categories. We would say that the converse is true: for Trendelenburg it is rather a question of understanding that it is only through language that the categories can be properly appreciated as regards their ontological aspect. And that includes reconsidering grammar in the light of a quite new philosophical scope.

Keywords: Aristoteles-Renaissance, Trendelenburg, categories, metaphysics, logic, ontology.

António Pedro MESQUITA

RELATIONS IN ARISTOTLE

Predicative propositions are the basic structure of a specific kind of term logic that can be traced back to Aristotle. The difficulties it encompasses are evident. In this paper, I will address the following one: subject/predicate logic is incapable of accounting for relations, in the strong and proper sense of ‘relation’. How can this incapacity be justified? I will attempt to show that, within Aristotle’s system, the justification lies in the system’s insensitivity to propositions whose subjects are singular terms. In fact, the very doctrine of proposition was developed to service a logic that acknowledges only quantified sentences and where, therefore, there are no singular subjects. Hence that logic’s neglect of relations (as functions which arguments are singular terms) and why it sees no need to overcome, break away from, or reformulate the framework set by the model of predicative propositions for purposes of accommodating atomic structures with more than two terms (i.e., with a structure other than subject / predicate). In short: the Aristotelian system does not include a logic of relations because it does not include singular term logic to begin with. Aristotle’s logic is a logic of connections between universals; and this is why the predicative proposition structure provides it with the necessary and sufficient conditions for it to operate.

Keywords: Aristotle; relations; term logic; predicative proposition; singular terms.

Svetlana MESYATS

ARISTOTLE’S THREE DEFINITIONS OF COLOR

The paper intends to propose a consistent exposition of Aristotle’s theory of color and vision. In the center of attention there are three definitions of color cited by Aristotle in his treatises “De anima” and “De sensu et sensibilibus”, that is color as a primary object of vision, color as a power to move what is actually transparent and color as a limit of transparent in a defined body. While examining these definitions one after another we try to answer a number of questions traditionally discussed in connection with Aristotle’s theory of sense perception. In particular we try to clarify, is there any color without vision, and if so, does it exist potentially or actually? Particular attention is paid to the role of transparent medium in the process of vision and to the transmission of color by the transparent medium (light) from the colored object to the organ of vision. The proposed solution, based upon Alexander of Aphrodisias’ distinction between “affective” and “relational” coloration of bodies, enables us to interpret color as a sort of light modification, in the course of which transparent medium preserves its transparency and doesn’t undergo real coloration.

Keywords: Ancient psychology, Aristotle's theory of sense-perception, perceptible qualities, light and color.

Ilshat NASYROV

AL-KINDĪ'S AND HIS TREATISE “ON THE SOUL ABRIDGED FROM THE BOOKS ARISTOTLE AND PLATO AND THE OTHER PHILOSOPHERS”

The present article is devoted to the study of famous Muslim Arab peripatetic philosopher al-Kindī's views on the soul exposed in his work “On the Soul Abridged from the Books Aristotle and Plato and the Other Philosophers”. To achieve the goal the author uses a method of historical-philosophical reconstruction. The author demonstrates that al-Kindī's theory of soul can be traced back to the writings of Aristotle and Plato. The author supplies new evidence showing that in his above-mentioned treatise al-Kindī attempted to reconcile the two great Greek philosophers on the subject of the soul in a neo-Platonic manner. It has been established from research that al-Kindī's provided also proof of the reconciliation Plato and Aristotle on the subject of the soul in his other two small works — “That there are Incorporeal Substances” (*Fi anna-hu tūjadu Jawāhir la Ajsām*) and “Short Statement on the Soul” (*Kalām li-l-Kindī fī 'l-nafs, mukhtaṣar wajīz*). In his treatise, “That there are Incorporeal Substances”, al-Kindī interpreted Aristotle's “Categories” in a neo-Platonic manner.

Keywords: Philosophy, soul, Aristotle, Plato, al-Kindī.

Olga OKUNEVA

ARISTOTLE AND THE PERCEPTION OF THE NEW WORLD INDIGENOUS POPULATIONS IN THE EUROPEAN WRITINGS OF THE 16TH CENTURY

The article deals with some examples of the use of Aristotelian doctrine by the European authors of the 16th century seeking for answers at the questions about the human nature of the American Indians. It was the Aristotle's point of view on the soul, on the political organization, on the capacity of the self-governance, on the aptitude to live in the city, and — last not least — on the categories and classes of the barbarians that guided (obviously or unconsciously) Spanish and Portuguese authors in their descriptions and discussions about the

New World autochthon populations. One of the examples of such an interrogation can be seen in an intensive philosophical and juridical work during the Conquista in order to define what (and whom) did the conquistadors meet in the Americas and what would be an adequate Spanish monarchs' reaction. The most notorious case of the discussion based on the Aristotle's "Politics" interpreted in two quite opposite ways is the Disputation in Valladolid between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550–1551: what kind of barbarians are American Indians, are they natural slaves and can the "just war" be afflict to them. Another example studied in the article refers to the Portuguese America. An Aristotelian root will be shown on the base of the Portuguese authors' frequent formula "no faith, no law, no king" in the descriptions of the Brazilian Indians, that became quite a *topos* in the late 16th – first quarter of the 17th centuries.

Keywords: Aristotle, Politics, New World, Indians, Las Casas, Sepúlveda, Portuguese America, aldeamento.

Valery PETROFF

ARISTOTLE'S TEACHING ON GROWTH AND GROWING AND THE PROBLEM OF IDENTITY OF A HUMAN BODY

Aristotle has formulated his views on growth and growth in the *On Generation and Perishing*. This essay explores the fate of his doctrine in the posterior tradition. As our study shows, Aristotle's theory of growth and growing holds a significant place in the history of philosophical polemics regarding the identity of the human living body, being adopted and transformed both by pagan commentators and by Christian theologians. In doing this, they developed his concept of the en-mattered εἶδος or corporeal form of the growing body. Each of the following authors — Alexander of Aphrodisias, John Philoponus, Simplicius — had its own set of sources and contexts. Each theory had its own logic, its complexities and its inconsistencies. As we demonstrate, Philoponus introduced into Aristotelian tradition Neoplatonic influences, Simplicius referred to the Stoic concept of ἰδίως ποῖόν. Of particular interest is the transfer of the questions under consideration to the field of theology. Origen was the first to apply Alexander's arguments concerning the preservation of the identity of a living body to the question of the identity between the earthly body and the body of resurrection. As the analysis of Origen's reasoning shows, he combines the Aristotelian discourse about growth and growing with the Stoic concept of seminal logos, assuming at the same time, as Platonists do, that the bodily εἶδος can exist separately from the disintegrated material substratum (the subtle body of the soul serves as the carrier of the εἶδος in this

case). Origen's critic Methodius of Olympus who mostly thinks in Aristotelian terms, identified the bodily εἶδος with the qualitative form, similar to the shape of a statue. As we point out, Gregory of Nyssa too used disparate elements of the theories in question, mechanically combining them. He also reveals Alexander's or Galen's influence, suggesting the dependence of the εἶδος's characteristics on the qualities of the somatic mixture. Our review, if necessary brief, nevertheless demonstrates the existence of a powerful and heretofore untraced tradition that applied the Aristotelian doctrine on growth and growing to the problem of identity of an individual human being.

Keywords: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, John Philoponus, Simplicius, Origen, Gregory of Nyssa, growth, identity, risen body, corporeal form.

Maya PETROVA

THE RECEPTION OF ARISTOTLE'S TEXTS IN LATIN PLATONISM OF LATE ANTIQUITY

The article discusses the reception of Aristotle's texts in Latin Platonism of Late Antiquity by means of the analysis of Macrobius' Commentary on the 'Dream of Scipio' (II, 14-16) and Saturnalia. It is shown, how Macrobius used Aristotle's texts while describing the views of the Platonists concerning the immortality of the soul, which he borrowed from Aristotle when he deals with the various theories of natural science. The article analyzes the textual and doctrinal content and parallels between Aristotle and Macrobius; it shows how Macrobius transforms Greek knowledge and discusses if he transmits and exposes it accurately. The conclusion is drawn that Macrobius' knowledge of Aristotle's texts is not a direct one.

Keywords: Greek knowledge, Aristotle, perception, the Latin tradition, influence, text.

Alexander PIGALEV

THE ARISTOTELIAN BACKGROUND OF THE "NOMINALIST REVOLUTION" AND THE PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF EUROPEAN RATIONALITY

The purpose of the paper is to expose and to analyze both the Aristotelian context of the rise of nominalism in the later Middle Ages and the peculiarities of its influence on designing the philosophical foundations of European rational-

ity as well. The mediating patterns in Plato's and Aristotle's metaphysics and the appropriate concepts of the coercive identification of non-identical entities are analyzed in order to show the peculiarities of the approaches to the problem of one and many, whole and parts as the basis of the concept of rationality. It is stated that Aristotle as contrasted to Plato eliminated the possibility the immediate interaction of the opposites and introduced the principle of the golden mean. It is emphasized that Ockham's denial of the existence of universals meant that God was considered to be omnipotent because he was understood as absolutely free. Hereupon both God and his creation were at length interpreted as contingent and therefore incomprehensible, irrational. The parallelism between the destruction of Aristotelianism by nominalism and the destruction of traditional societies in the course of modernization is retraced so as to make clear the inevitability of the retrieval of the new mechanisms of universality. The subsequent development opposed the ensued irrationalism by means of the principle of self-assertion of individual as a substitution for the absent external rational foundations. Just the mind of self-asserting man as the subject that is mediately connected with a transcendental subject became henceforth the reason incarnate.

Keywords: Aristotelianism, Platonism, metaphysics, identity, nonidentity, mediation, rationality, nominalism, modernity, subject.

Marina Savel'Eva

THE PARADOX OF TIME IN THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

This is given the definition of paradox as a form of philosophical and scientific form of thought, argued it's metaphysical (formal-logical) entity. This is analyzed the circumstances of its origin, it is shown the historical and philosophical logic of it's formation and drawn conclusions that the basis of the paradox is time as the inner feelings of the person. It is well-proven, that a paradox is not an error or the mistake of thinking, because it expresses the most adequate method of the reflection of the infinity of cognitive process by limited language means. Time is the basis of formation and translation of a paradox. It is established that the paradox of time can appear in ambivalent way. 1) As the formal — like a consistent match of subject's thinking and object which is thinking of another entity (the experience of Plato). 2) As substantial — like a consistent coincidence of theoretic methodology and empirical history problematic in the thinking of subject (Aristotle experience). It is analyzes the basis of coincidence of theoretical and historical aspects in the philosophical thinking of Aristotle and illustrates the difference between the paradoxical nature and the dialectical principle of unity of the historical and logical. It is shown the relationship of the

paradoxical nature of thinking and philosophizing original purpose of Aristotle which has a comprehension of being as exists in time.

Keywords: paradox, foundation, thinking, cognition, method, time, subject.

Andrei SEREGIN

HAPPINESS AND NON-MORAL VALUES IN ARISTOTLE'S ETHICS

This paper examines the question of what is the significance of non-moral goods and evils for happiness and unhappiness within Aristotle's ethics. There are two basic approaches to this problem, which I will refer to as "inclusivism" and "instrumentalism". From the inclusivist point of view, non-moral goods are parts of happiness (along with moral goods, i.e. virtues) and therefore, it seems, influence it as such and by themselves. On the other hand, instrumentalism implies that happiness consists in virtuous activity of human soul, while non-moral goods only contribute to it as instruments or resources for this activity and therefore have but instrumental value. In Aristotle's works one can find evidence, that supports both these standpoints, but I will try to show that on the whole the instrumentalist interpretation of Aristotle's ethics is preferable.

Keywords: Aristotle, Aristotelianism, ethics, happiness, non-moral good and evil, Stoicism, virtue.

Anna Seregina

ARISTOTELIAN TRADITION AND THE CONCEPT OF MELANCHOLY IN THE 17TH-CENTURY ENGLISH CATHOLIC THOUGHT

The influence of Aristotelianism on Early Modern scholars in Europe, both Catholics and Protestants, was, according to recent studies, much more important than it has been thought, with texts by Aristotelian scholars crossing confessional borders with ease. At the same time, the Aristotelian tradition of the 16th – 17th centuries implied not uniformity but a wide range of approaches and interpretations. Their study will make it possible to evaluate the true role of Aristotelian philosophy in European cultural tradition. An important aspect of such a study requires looking into the correlations between various parts of the tradition: the texts by Aristotle, the works by later Peripatetics, and their Early Modern interpretations. Texts ascribed to Aristotle constituted an important section of this

corpus. The article looks into one of these: the *Problemata*, which offers an interpretation of the concept of melancholy, influential in the 16th – 17th centuries. It has been shown that the *Problemata* influenced English authors who wrote about melancholy, and also that Catholic texts were important sources of inspiration for later Protestant works. The links between the concept of melancholy (in its Aristotelian version) and the idea of religious conversion have been analysed, and possible confessional connotations revealed.

Keywords: Aristotelianism, pseudo-Aristotle, *Problemata*, melancholy, conversion, cognition, Timothy Brait, Robert Persons, Edmund Bunny.

Fabien SCHANG

FROM ARISTOTLE'S OPPOSITIONS TO ARISTOTELIAN OPPOSITIONS

Aristotle's philosophy is considered with respect to one central concept of his philosophy, viz. opposition. Far from being a mere side-effect of syllogistics, my claim is that opposition helps to articulate ontology and logic through what can be or cannot be in a systematic and structural way. The paper is divided into three interrelated parts. In Section 1, the notions of Being and non-Being are scrutinized through Aristotle's theory of categories. In Section 2, the notion of existence is reviewed in its ontological and logical ambiguities. In Section 3, the notion of essence is revisited in order to bring about a holist theory of meaning by individuation through opposite properties. In conclusion, the legacy of Aristotle is depicted as balanced between a powerful reflection around Being and a restrictive ontology of substance.

Keywords: bitstrings, categories, being vs non-being, opposition, predication, quality vs quantity, square of opposition, substance.

Vladimir SHALACK

DECEPTIVE SIMPLICITY OF ARISTOTLE'S LOGIC

Aristotelian logic is underestimated both from the standpoint of cognitive possibilities and with regard to its understanding. The conventional wisdom is that paradoxes of Zeno fixed inadequacy of our concepts of space, time and movement to describe the phenomena of the world. Physicists use Zeno's "Arrow" paradox for interpreting the results of quantum mechanical experiments. It is shown in the article, that to solve this aporia it suffices to use elementary means of Aristotelian logic. The whole point is that the aporia premises violate one of the basic laws of

logic — the law of contradiction. As a result of ignorance of elementary chapters of logic that leads us to the inadequate interpretations of quantum mechanics. At the same time the Aristotelian logic and derived from it the traditional logic are not well understood. This can be demonstrated by simple examples. The standard extensional semantics of categorical attributive propositions is not adequate for analytical propositions. This problem is solved by means of intensional semantics. But both of these semantics are not enough in agree with each other, as they assign to some statements the opposite truth values.

Keywords: Aristotle, Zeno's paradoxes, syllogistic, categorical attributive propositions, extensional semantics, intensional semantics.

Taras SHYAN

DESIGNATION WITH LETTERS IN ARISTOTLE AND ORIGINATION OF FORMAL LOGIC

The main goal of the article is to give a specification of Aristotle's contribution to the creation of logic. The achievement of the goal depends of a number of problems solution. The first of the considered problems is the problem of the institutional forming of logic (in antique time). One of the conclusions is that the forming of logic as a discipline took place at the end of antiquity, that is, at the time long after Aristotle's life. The second question is about Aristotle's contribution to the creation of logic in the plane of content. The author's opinion is that a major Aristotle's contribution to the creation of logic was to apply a new methodology for the analysis, the constitutive moment of which was the use of a special type of lettering. After a review of ancient and modern authors, who had mentioned about Aristotle's lettering, the author discusses upon two issues: the interpretation of the type of Aristotle's lettering and its source. Among contemporary lettering author distinguishes several types, including: "variables", "parameters" and "conditional names". According to the author, letter symbols, used by Aristotle in the "Analytica Priora", the closest to the modern "parameters". The author argues in this aspect with Lukasiewicz asserted that Aristotle's letter symbols are variables. On the question about the source of Aristotle's lettering the author challenges the hypothesis by Nicolas Bourbaki that Aristotle possibly took his of lettering from "mathematics" of his time. The only type of lettering used (as we know) in ancient mathematics of Aristotle's nearest time is a "conditional names". Aristotle's letter symbols (even if we accept its interpretation by Lukasiewicz) are not "conditional names" and therefore could not be taken from "mathematics".

Keywords: Aristotle, Analytica Priora, lettering, variable, parameter, logical form, logic, formal logic, dialectic, institutional approach.

Susumu TANABÉ

ON ARISTOTELIAN GENUS NOTION AND CARTESIAN METHOD OF SCIENTIFIC INVESTIGATION

According to Descartes there must be a universal science (*mathesis universalis*) that explains all the points that can be raised concerning order and measure irrespective of the matter. On the other hand, Aristotle argued that geometrical proof shall be neatly distinguished from arithmetical one. For him a geometrical continuous quantity must be treated separately from discrete arithmetic numbers because they are related to different genera (τα ἕτερα γένη). Aristotle denied the supreme role of Being, as a Platonic idea located at the summit of hierarchy of all genera, and thus partitioned the world into a multiple of irreducible categories of genera that are not communicable one another. Since scientific revolution initiated by Galileo-Newton the Aristotelian view on physical world is at stake. In this article we make a trial to reassess Aristotle's scientific method. After having analyzed the role of genus as the delimitating notion for an episteme, we recall "*mathesis universalis*" proposed in the Cartesian approach contrasting with Aristotelian method. A critical analysis is performed for the cases where one science is applied to the proof in another science. We make a trial to extrapolate the genus notion to an extent necessary in order to surmount epistemological difficulties under the condition that all fundamental Aristotelian conceptual constructions be preserved.

Keywords: genus, *Analytica Posteriora*, Descartes, *mathesis universalis*, mathematics, extrapolation.

José Veríssimo TEIXEIRA DA MATA

ARISTOTLE AND FREGE ON FOUNDATIONS OF LOGIC

The purpose of this essay is to compare Aristotle's legacy in the founding of modern logic to Frege's foundations of logic. I will compare the tools of Frege's thought, such as object and concept, with those of Aristotle: first substance and second substance, for example, or small genus and larger genus. I shall attempt to demonstrate that notwithstanding Frege's own opinion to the contrary, Aristotle's logical tools are very close to those of Frege. From this perspective, we may understand in what sense Aristotle is, for us, not only a *classical* author, but also *classic* author.

Keywords: foundations of logic, concept, object, substance, first substance, second substance, identity, difference, function.

Andrey TIKHONOV

THE EXTENT OF THE PLATONISM OF ARISTOTLE THE QUESTION OF VIRTUE AND GODLIKENESS

The subject of analysis in this article are the components of the practical parts of Aristotle's philosophy: questions of virtue and godlikeness. The aim of this article is to address to the question of the relationship of the doctrines of Plato and Aristotle, which raises the problem of identifying platonic nature of Aristotle's philosophy. To identify the alleged Platonism of Aristotelian teachings, we must first stress out the main propositions of his ethics (which are concerned with virtue and good) and pay attention to the Aristotle's criticism of Plato. The views of Plato and Aristotle on the good, that can be achieved by means of philosophy, are united with common ethical and ontological prescriptions, and this circumstance is described by commentators which are belong to the different philosophical traditions. The Platonism of the Aristotle's doctrine is expressed in his critical attitude towards achieving godlikeness in non-philosophical way. The opportunity to talk about the Platonism of Aristotle comes from the found correspondence between the proclamations of the ideal theoretical contemplation as the main virtue and the good («Nicomachean ethics») and of the ideal of philosophical comprehension of being («Ion»). Plato teaches that before talking about some object whether it is good or not, is it related to the good or not, you should carefully examine all the individual details of the subject and all the possible relationships that relate to this subject. That is the work for philosopher. For Aristotle, philosophical action is contained in theoretical thinking.

Keywords: Aristotle, Plato, virtue, good, ethics, idea, essence, nature of philosophy, mind, Platonism.

Larisa TONoyAN

PRESUPPOSITIONS OF ARISTOTLE'S TEACHING ON HYPOTHETICAL SYLLOGISMS AND THE DEVELOPMENT OF HIS DOCTRINE IN ANTIQUITY

Invention of syllogism theory is one of the main achievements of Aristotle. Having constructed a theory of simple categorical syllogism, Aristotle laid the foundation for the doctrine of the complex, hypothetical syllogisms (see *Analytica Priora* 40a 20-41b 5; 45b 11-20; 50a 11 – 50b 2; *Topica* 112a 16-30; 113b 15 – 114a). However, Aristotle never built the doctrine of the complex syllogisms. Theophrastus and Eudemus made attempts to develop the ideas of Aris-

totle. Simultaneously, the Stoics have created their own “hypothetical syllogistic”. But we heard just fragments of the Peripatetics’ and the Stoics’ work. According to historians of logic, they are based on the relationship between the proposals, while the syllogistic of Aristotle is built upon the relationship between terms. Alexandre of Aphrodisias, John Philoponus, the Neoplatonic followers of Ammonias, Galen, Sextus Empiricus and the others composed commentaries on Aristotle’s teaching on the hypothetical syllogisms. A survived treatise “On the hypothetical syllogism” by Boethius is particularly valuable as one of the few Latin commentaries on Aristotle’s logic. Our study demonstrates that neither in Greek nor in Latin commentaries the Stoic syllogistic is opposed to the syllogistic of Aristotle and the Peripatetics. We conclude that that ancient commentaries show not the union but complementary of the Peripatetic and Stoic systems. The ancient logic schools apparently tried to fulfill Aristotle’s idea of building a unified theory of the syllogism.

Keywords: Aristotle, hypothetical syllogism teaching, general theory of syllogism, ancient commentators of Aristotle.

Anna USACHEVA

THE BODY OF NOUS

GREGORY NAZIANZEN’S CONCEPT OF THE HUMAN MIND IN THE CONTEXT OF PERIPATETIC PHILOSOPHY

The article revises methodological approach to the appraisal of Aristotelian legacy in Gregory Nazianzen’s works. A point of departure is the reception paradigm of the philosophical schools of late antiquity featured by a creative and liberal approach to the authoritative text. Primed by a contemporary reception paradigm Gregory creatively adopted and transformed Peripatetic anthropology and cognitive theory. Although he broadly applied Platonic allusions and commonplaces, on the substantial level Gregory’s vision of the human mind leans towards Aristotelian theory expounding the bodily conditions of the cognitive process such as sense-perception, memory and imagination.

Keywords: textual fluidity, reception paradigm, nous, sense-perception, alteration, soul, body, matter.

Marina VOLF

THE INQUIRY PROBLEM IN ARISTOTLE

This study examines various types of inquiry in Aristotle, including empirical, endoxical, practical, theoretical, poetical, dialectical, epistemic, ethical,

and philosophical inquiry. The attempt to unify Aristotle's approach to inquiry leads to the formulation of two research problems: correlation and coordination of the inquiries. The former describes the correlation of practical and theoretical reason with practical and theoretical inquiry, as well as the scopes of the two. The latter sets up a correspondence between endoxical, dialectical, ethical, and philosophical inquiries, and the correspondence of each of these types of inquiry with theoretical or practical inquiry. The methods of inquiry in Aristotle inherited the concepts of inquiry of the preceding philosophical doctrines, which emerged in the context of "Meno's paradox" or the paradox of inquiry: whether one should seek that which is already known (Z1) or that which cannot be known at all (Z2). The Aristotelian "solution to the paradox" is similar to the way Plato avoided the problem. There have been suggestions that Aristotle solved the paradox by using the idea of pre-existing knowledge. However, this approach is not very fruitful, since the notion of pre-existing knowledge was concerned with *phainomena*, and one still has to prove their truthfulness. In his response to the paradox, Aristotle admitted the principle of inquiry into the whole by its parts despite the difficulties which that principle implied. Aristotle's doctrine contains an important clarification with relation to the understanding of inquiry: any inquiry is possible unless there is no *episteme*, and the episteme is the final result of all inquiries. In his understanding of *episteme*, Aristotle in fact rethought Meno's paradox, offering a shift from Z2 to Z1 as a necessary step — from a lack of knowledge to absolute knowledge. By completely discarding the first premise of the paradox — the unknown cannot be found, and postulating the need for such an inquiry, Aristotle fundamentally rethought the second premise as compared to the previous tradition, and used it in the following way: absolute knowledge is attainable, and inquiry will cease if we achieve absolute knowledge.

Keywords: Aristotle, inquiry, Meno's paradox, scientific method, episteme, theoretical inquiry, practical inquiry, *Analytics*.

Nadezhda VOLKOVA

THE TEACHING OF THE IDENTITY OF INTELLECT AND THE INTELLIGIBLE IN THE PSYCHOLOGICAL DOCTRINES OF ARISTOTLE AND PLOTINUS

In this article an author examines two psychological concepts — Aristotle's concept of active intellect and Plotinus' doctrine of undescended soul. This doctrines are considered "divine" element in the rational part of our soul as a necessary condition of knowledge and salvation. The author comes to the conclusion that the main reason for postulating this kind of "divine" element in our

soul is a logical argument of identity of knowledge with its object or the intellect and the intelligible.

Keywords: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Plotinus, “De anima”, intellect, intelligible, undescended soul.

Olga ZUBETS

ARISTOTLE’S μεγαλόψυχος AND THE CONCEPT OF MORAL SUBJECT

The article is devoted to the Aristotle’s teaching as giving an ethical answer to the ancient search for the governing origin and yourself. That is that human being exists as oneself in being the origin of the act: the virtuous man has “the superiority in the act”, leading of the origin of the act up to oneself. Stating the aim of the ethical inquiry as becoming good, Aristotle emphasizes not only the content of the virtue, that is *how* to act, but also how *to act*: in this context it is more important for him to do the good than to receive it or not to do evil. In his metaphysics Aristotle describes ἐνέργεια, the actual being, as the immanent nature of the end and the being of the acting one in the action, but in his ethics he defines an act in the same way. Distinguishing between an act (πρᾶξις) and creation (ποίησις), Aristotle defines the moral space exactly through the moral act as performed by the virtuous man: being the origin of an act, he is also the origin of the friend and the polis as friendship. The idea of subjectness inherent to every virtue is embodied in the concept of great-mindedness, which is described by Aristotle in a special way in the image of an actor: the Great-minded (μεγαλόψυχος). His longing to superiority is a longing to the superiority in the act, that is to the Being as the origin of the act. As a despising one, he eliminates everything which prevents him from being such an origin. Being an origin, that is being a subject, is the greatest thing which Great-minded thinks himself worthy of and is worthy.

Keywords: Aristotle, ethics, moral subject, Great-minded (μεγαλόψυχος), origin (ἀρχή), superiority in the act, an act (πρᾶξις), creation (ποίησις), ἐνέργεια, despising.

Yulia ZVEZDINA

THE IMAGE OF ARISTOTLE IN RUSSIA IN THE MIDDLE OF THE XVI CENTURY AND THE SECOND HALF OF THE XVII CENTURY

In the Middle Ages Aristotle appears in the paintings of ancient temples in the role of a prophet. The appearance of the image of the famous philosopher is

based on the widespread “the prophecies of the sages of Hellas”. The most famous monument — detail of fresco in the gallery of the Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin, created during the reign of Ivan the Terrible (the middle of the 16th century). Here he, along with a number of other ancient philosophers and poets was included in the overall composition “Tree of Jesse”. The scroll in the hands of Aristotle contains the glorification of the Holy Trinity. During the transition period of the second half of the XVII century the name of Aristotle occurs in the works of the leading preachers of Kiev — Ioanniky Galyatovsky and Antony Radivilovsky. Their books were quite quickly distributed throughout Russia, including Siberia. The distribution of science has led to the fact that the spiritual authors treating the theme of prophecy and wonderful predictions of sometimes used mythological images. In the case of recourse to ancient philosophy was quoting the works of ancient authors, including Aristotle.

Keywords: Aristotle, the philosopher, the mural painting, the Annunciation Cathedral, the scroll, the prophecy.

CONTENTS

FOREWORD.....	9

ARISTOTLE'S DOCTRINE

<i>Svetlana MESYATS</i> Aristotle's three Definitions of Color.....	13
<i>Nikola LEČIĆ</i> Aristotle on Surface and Colour in Pythagoreans.....	31
<i>Andrei SEREGIN</i> Happiness and Non-Moral Values in Aristotle's Ethics.....	43
<i>Olga ZUBETS</i> Aristotle's Μεγαλόψυχος and the Concept of Moral Subject.....	61
<i>Elena ALYMOVA, Svetlana KARAVAEVA</i> Discussions on "The Good": Early Aristotle vs Plato.....	76
<i>Andrey TIKHONOV</i> The Extent of the Platonism of Aristotle: the Question of Virtue and Godlikeness.....	85
<i>Ilya EROKHOV</i> Aristotle's Political Since: the Theory of Civil Prudence.....	96
<i>Marina VOLF</i> The Inquiry Problem in Aristotle.....	112
<i>Igor Berestov</i> The Infinite Regress in <i>Met. Z</i> , 17 and the Difficulty with the Unity of a Composite Object.....	121
<i>Anton FOMIN</i> Τὰ μαθηματικά in Aristotle's Philosophy.....	138
<i>Inna GERASIMENKO</i> Shape-Morphe in Aristotle's "Metaphysics": in Search of the Lost Concept.....	154
<i>John DUDLEY</i> Aristotle's Three Teleologies.....	175

Tatyana GORYUNOVA

Language and Being According to Aristotle..... 187

Pavel GUREVICH

The Anthropological Doctrine of Aristotle..... 201

ARISTOTLE'S LEGACY IN THE 2ND – 16TH CENTURIES

Nadezhda VOLKOVA

The Teaching on the Identity of Intellect and the Intelligible
in the Psychological Doctrines of Aristotle and Plotinus..... 218

Anna USACHEVA

The Body of Nous: Gregory Nazianzen's Concept of the Human Mind
in the Context of Peripatetic Philosophy..... 233

Eugene AFONASIN

Aristotle and Theophrastus on Theoretical and
Methodological Foundations of Meteorology..... 249

Maya PETROVA

The Reception of Aristotle's Texts in Latin Platonism of Late Antiquity. 262

Dmitry BALALYKIN, Nataliya SHOK

The Significance of Aristotle's Works in the Development
of Ancient Greek Rational Medicine..... 276

Andrey DAROVSKIKH

The Power of Semen. Aristotle and Some Galen's Fallacies..... 294

Dmitry BIRIUKOV

Peripatetic Lines in Gregory Nyssa's Teaching of United Man..... 314

Valery PETROFF

Aristotle's Teaching on Growth
and Growing and the Problem of Identity of a Human Body..... 326

Ilshat NASYROV

Al-Kindī's and his Treatise "On the Soul Abridged
from the Books Aristotle and Plato and the other Philosophers"..... 347

Elisa CUTTINI

Ethics within the Framework of Venetian Aristotelianism:
Francesco Piccolomini and Sebastiano Venier..... 355

ARISTOTELIAN LOGIC

<i>António Pedro MESQUITA</i>	
Relations in Aristotle.....	365
<i>Rodrigo GUERIZOLI</i>	
The Question of the Plurality of Definitions in two Medieval Commentaries on Aristotle's «Topics».....	373
<i>Taras SHIYAN</i>	
Designation with Letters in Aristotle and Origination of Formal Logic.....	381
<i>Vladimir SHALACK</i>	
Deceptive Simplicity of Aristotle's Logic.....	399
<i>Larisa TONoyAN</i>	
Presuppositions of Aristotle's Teaching on Hypothetical Syllogisms and the Development of his Doctrine in Antiquity.....	408
<i>Emanuele MARIANI</i>	
<i>Zurück zu Aristoteles: Trendelenburg and the Aristoteles-Renaissance</i> in 19 th Century Germany.....	418
<i>Fabien SCHANG</i>	
From Aristotle's Oppositions to Aristotelian Oppositions.....	430
<i>José Veríssimo TEIXEIRA DA MATA</i>	
Aristotle and Frege on Foundations of Logic.....	446
<i>Angelina BOBROVA</i>	
Aristotle's Syllogisms and Dialogue Analysis.....	454

ARISTOTELIAN TRADITION IN RUSSIA

<i>Yulia ZVEZDINA</i>	
The Image of Aristotle in Russia in the Middle of the 16 th Century and the second half of the 17 th Century.....	467
<i>Marina KISELEVA</i>	
“Rhetorical Hand” by Stefan Yavorskii: European Tradition and Russian Reception.....	477
<i>Victoria KRAVCHENKO</i>	
Aristotle's Ideas in Maria Bezobrazova's Works.....	488

Dilbar FAYZIXODJAEVA

Transformation of the Aristotle's syllogisms theory in the classification of conclusions of M.I. Karinsky.....	505

ARISTOTELIAN TRADITION IN MODERN AND CONTEMPORARY TIMES

Anna SEREGINA

Aristotelian Tradition and the Concept of Melancholy in the 17 th Century English Catholic thought.....	517

Irina BLAUBERG

Felix Ravaisson and his Work "Essai sur la <i>Metaphysique</i> d' Aristote"	531

Elena MAMCHUR

Aristotle's "Topos" and Modern Physics.....	545

Alexander PIGALEV

The Aristotelian Background of the "Nominalist Revolution" and the Philosophical Foundations of European Rationality.....	555

Susumu TANABÉ

On Aristotelian Notion of Genus and Cartesian Method of Scientific Investigation.....	572

Marina SABEL'EVA

The Paradox of Time in the Philosophy of Aristotle.....	587

Vladimir IAKOVLEV

Entelechial Causality in Aristotle's Metaphysics and Teleological Rationalism in Modern Science.....	599

Olga OKUNEVA

Aristotle and the Perception of the New World Indigenous Populations in the European Writings of the 16 th Century.....	615

LIST OF SESSIONS AND PRESENTATIONS.....	631

CONTRIBUTORS.....	643

ABSTRACTS.....	646

CONTENTS.....	674

CONTRIBUTORS (in Russian).....	678

ABSTRACTS (IN RUSSIAN).....	681

CONTENTS (IN RUSSIAN).....	703

АВТОРЫ

АЛЫМОВА Елена Валентиновна — к.ф.н., доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета.

АФОНАСИН Евгений Васильевич — д.ф.н., профессор, Новосибирский государственный университет (Новосибирск).

БАЛАЛЫКИН Дмитрий Алексеевич — д.мед.н., д.и.н., профессор, Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова.

БЕРЕСТОВ Игорь Владимирович — к.ф.н., с.н.с., Институт философии и права СО РАН (Новосибирск).

БИРЮКОВ Дмитрий Сергеевич — д.ф.н., в.н.с. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Пермь).

БЛАУБЕРГ Ирина Игоревна — д.ф.н., в.н.с., Институт философии РАН (Москва).

БОБРОВА Ангелина Сергеевна — к.ф.н., доцент, Российский государственный гуманитарный университет (Москва).

ВОЛКОВА Надежда Павловна, к.ф.н., н.с., Институт философии РАН (Москва).

ВОЛЬФ Марина Николаевна — д.ф.н., в.н.с., Институт философии и права СО РАН (Новосибирск).

ГВЕРИЗОЛИ Родригу — доктор, профессор, Федеральный университет Рио-де-Жанейро (Бразилия).

ГЕРАСИМЕНКО Инна Александровна — н.с., фонд «Центр гуманитарных исследований» (Москва).

ГОРЮНОВА Татьяна Александровна — к.ф.н., доцент, Вятский государственный университет (Киров).

ГУРЕВИЧ Павел Семёнович — д.ф.н., д.филол.н., проф., г.н.с., Институт философии РАН (Москва).

ДАДЛИ Джон — доктор философии, Центр Де Вульфа и Мансьона, Католический университет Лёвена (Бельгия).

ДАРОВСКИХ Андрей Александрович — к.ф.н., Университет штата Нью-Йорк в Бингемтоне (США).

ЕРОХОВ Илья Алексеевич — к.полит.н., с.н.с., Институт философии РАН (Москва).

ЗВЕЗДИНА Юлия Николаевна — к.искусствоведения, с.н.с., Музеи Московского Кремля (Москва).

ЗУБЕЦ Ольга Прокофьевна — к.ф.н., с.н.с., Институт философии РАН (Москва).

КАРАВАЕВА Светлана Викторовна — к.ф.н., преподаватель медицинского колледжа №3 (Санкт-Петербург).

КИСЕЛЕВА Марина Сергеевна — д.ф.н., профессор, г.н.с., Институт философии РАН (Москва).

КРАВЧЕНКО Виктория Владимировна — д.ф.н., профессор, Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет) (Москва).

КУТТИНИ Элиза — доктор, Ph.D., Падуанский университет (Италия).

ЛЕЧИЧ Никола Добрикович — к.ф.н., Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва).

МАМЧУР Елена Аркадьевна — д.ф.н., профессор, г.н.с., Институт философии РАН (Москва).

МАРИАНИ Эмануэле — Ph.D., Лиссабонский университет (Португалия).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — к.ф.н., с.н.с., Институт философии РАН (Москва).

МЕШКИТА Антониу Педру — Ph.D., доцент, Лиссабонский университет (Португалия).

Насыров Ильшат Рашитович — д.ф.н., в.н.с., Институт философии РАН (Москва).

ОКУНЕВА Ольга Владимировна — к.и.н., с.н.с., Институт всеобщей истории РАН (Москва).

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — д.ф.н., г.н.с., Институт философии РАН (Москва).

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — д.и.н., г.н.с., Институт всеобщей истории РАН (Москва).

- ПИГАЛЕВ Александр Иванович* — д.ф.н., профессор, Волгоградский государственный университет (Волгоград).
- САВЕЛЬЕВА Марина Юрьевна* — д.ф.н., профессор, Национальная академия наук Украины (Киев).
- СЕРЁГИН Андрей Владимирович* — к.филол.н., с.н.с., Институт философии РАН (Москва).
- СЕРЕГИНА Анна Юрьевна* — д.и.н., в.н.с., Институт всеобщей истории РАН (Москва).
- ТАНАБЭ Сусуму* — Ph.D. in Mathematics, профессор, Университет Галатасарай (Стамбул).
- ТЕЙШЕЙРА Да МАТА Жозе Вериссимо* — М.А. in Philosophy, независимый исследователь (Бразилия).
- ТИХОНОВ Андрей Владимирович* — к.ф.н., Институт философии и социально-политических наук, Южный Федеральный Университет (Ростов-на-Дону).
- ТОНОЯН Лариса Грачиковна* — к.ф.н., доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета.
- УСАЧЕВА Анна Вячеславовна* — к.филол.н., постдокторант, Орхусский университет (Дания).
- ФАЙЗИХОДЖАЕВА Дилбар Иргашевна* — к.ф.н., доцент, Национальный Университет Узбекистана (Ташкент).
- ФОМИН Антон Львович* — к.ф.н., Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва).
- ШАЛАК Владимир Иванович* — д.ф.н., в.н.с., Институт философии РАН (Москва).
- ШАНГ Фабьен* — постдокторант, Университет штата Парана в Маринге (Бразилия).
- ШИЯН Тарас Александрович* — к.ф.н., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва).
- ШОК Наталия Петровна* — д.и.н., профессор, Первый Московский государственный медицинский университет им. И.М. Сеченова (Москва).
- ЯКОВЛЕВ Владимир Анатольевич* — д.ф.н., профессор, МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва).

АЛЫМОВА Е.В., КАРАВАЕВА С.В.

ДИСКУССИИ «О БЛАГЕ»

РАННИЙ АРИСТОТЕЛЬ VS ПЛАТОН

Статья посвящена одной из весьма актуальных проблем современного философского антиковедения, затрагивающих не только изучение и интерпретацию философии Аристотеля, но касающихся также изучения наследия Платона. Речь идет о своего рода философском перекрестке, на котором встречаются Учитель и его Ученик. Вопрос, интересующий авторов заявленного доклада, касается взаимодействия Платона и Аристотеля в ранний период творчества последнего. В основу реконструкции этого диалога положена так называемая лекция Платона «О благе», свидетельства о которой носят вторичный характер и, в конечном счете, восходят к одному-единственному сочинению Аристотеля. Актуальность этого текста, дошедшего до нас, к сожалению, в передаче более поздних комментаторов, определяется еще и тем, что он является одним из источников для непрекращающегося спора между сторонниками существования «неписаного учения» Платона и их оппонентами.

Ключевые слова: философия Платона и Аристотеля, «неписаное учение» Платона, «О благе».

БЕРЕСТОВ И.В.

БЕСКОНЕЧНЫЙ РЕГРЕСС В *МЕТ. Z*, 17 И ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ЕДИНСТВА СОСТАВНОГО ОБЪЕКТА

Аристотель (*Мет. Z*, 17, 1041b 15–22) пишет, что «составное» состоит не только из элементов, но, помимо них, ещё и из «чего-то иного». Мы могли бы интерпретировать это «нечто иное» как порядок элементов, связь или структуру, соединяющую элементы. Аристотель задаётся вопросом: является ли эта структура элементом того «составного», в которое структура связывает элементы? Аристотель отвечает на этот вопрос отрицательно, поскольку, если структура — элемент этого «составного», то в нём будет также присутствовать и вторая структура, которая связывает первую структуру с исходными элементами, составляя, таким образом, нечто целое с первой структурой и исходными элементами. О второй структуре и её эле-

ментах можно сказать то же самое, что и о первой структуре и её элементах, и, таким образом, возникает бесконечный регресс структур, объявляемых частями исходного «составного». Возникший регресс структур имеет важное значение для выявления проблематичности понятия «составное». Мы покажем, что предлагаемый Аристотелем в *Met.* H, 6 способ блокирования регресса через признание возможности для сущности связывать исходные элементы *и себя саму* в некоторое целое является неприемлемым. Аристотель в других местах (*Phys.* A, 3; *De Interp.*, 11) хорошо осознаёт эту неприемлемость для некоторых частных случаев сложных объектов. Мы исследуем те предположительные основания, которые могли привести Аристотеля к мысли о допустимости его способа остановки регресса.

Ключевые слова: Аристотель, составное, элемент, целое, бесконечный регресс, сущность, единое и многое, самопредикация, актуальность, потенциальность.

БИРЮКОВ Д.С.

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКИЕ ЛИНИИ В УЧЕНИИ ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ЕДИНОМ ЧЕЛОВЕКЕ

Статья посвящена развиваемому Григорием Нисским концепту единого человека, который активно обсуждается в современной научной литературе. В рамках этого концепта предполагается, что все люди составляют в определенном смысле единого человека, и слово «человек», указывающее на человечество вообще, а не на человеческого индивида, корректно использовать только в единственном, а не во множественном числе. Полемизируя с реконструкциями историко-философских оснований этого представления, предложенными И. Цаххубером и Р. Кроссом, автор утверждает, что нет необходимости рассматривать в качестве источников для данного концепта Григория Нисского учение Александра Афродисийского или искать эти источники в неоплатонизме. Утверждается, что в данном отношении Григорий опирался на перипатетический контекст. Показывается, что основным источником для этой перипатетической линии у Григория является «Исагога» Порфирия, что находит свое проявление в ряде тем, связанных с концептом единого человека у Григория. При этом Григорий мог пользоваться и другими текстами, относящимися к традиции комментариев на аристотелевские «Категории».

Ключевые слова: единый человек, вид, индивид, разделение, единение, причастность.

БЛАУБЕРГ И.И.

ФЕЛИКС РАВЕССОН И ЕГО «ОПЫТ О МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ»

Феликс Равессон (1813–1900) — французский философ-спиритуалист, предшественник и учитель А.Бергсона. Он — автор двухтомного труда «Опыт о “Метафизике” Аристотеля», который, по мнению исследователей, стал важнейшей вехой во французском аристотелеведении в XIX столетии. В первом томе (1837) представлен историко-критический экскурс, целью которого было выявление подлинного плана «Метафизики», и проведен подробный анализ учения Аристотеля. Во втором томе (1845) исследуется дальнейшее развитие послеаристотелевской античной философии под углом зрения отношения между первоначалом универсума и миром. Предложенная Равессоном интерпретация философии Аристотеля, в большой мере опирающаяся на идеи Шеллинга, легла в основу его концепции «спиритуалистического реализма».

Ключевые слова: французская философия XIX в., спиритуализм, Аристотель, Равессон, Мен де Биран.

БОБРОВА А.С.

СИЛЛОГИЗМЫ АРИСТОТЕЛЯ И АНАЛИЗ ДИАЛОГА

Центральный вопрос статьи состоит в том, может ли силлогистика быть продуктивной при анализе диалогов. Его постановка не влияет на привычное для нас понимание силлогистики, т.е. силлогистики как теории дедукции. В работе не ставится задача показать диалоговую природу силлогизмов. Внимание акцентируется не столько на анализе внутренней структуры этих умозаключений, сколько на том, каким образом они могут быть вписаны в процесс аргументации. Теория Аристотеля оценивается с позиции современного логического подхода, предложенного Ч.С. Пирсом. Идеи американского исследователя поясняют, почему силлогизмы могут рассматриваться как части диалога. Статья представляет собой обзор, в котором показывается, почему между диалогом и силлогизмом можно найти корреляцию. В качестве примера рассматривается формальная диалоговая система, в которой силлогизм играет не последнюю роль.

Ключевые слова: Аристотель, рассуждение, силлогизм, диалог, вопросы, ответы.

ВОЛКОВА Н.П.

УЧЕНИЕ О СОВПАДЕНИИ УМА И УМОПОСТИГАЕМОГО В ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ДОКТРИНАХ АРИСТОТЕЛЯ И ПЛОТИНА

Работа посвящена анализу двух психологических доктрин — *активно-го ума* Аристотеля и *непадающей части души* Плотина. В них рассматривается «божественный» элемент в разумной части души как необходимое условие познания и спасения. В ходе анализа автор приходит к выводу, что основанием для появления такого рода учений служит логический аргумент о необходимости совпадения знания и предмета знания, ума и умопостигаемого.

Ключевые слова: Аристотель, Александр Афродиссийский, Плотин, «О душе», ум, умопостигаемое, непадающая часть души.

ГЕРАСИМЕНКО И.А.

ФОРМА-МОРФЕ В «МЕТАФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО КОНЦЕПТА

Статья посвящена прояснению понятия формы у Аристотеля на основании анализа текста «Метафизики». Говоря о концепте формы у Аристотеля, сразу же приходится избавляться от сложившихся стереотипов. Принятый в русскоязычной переводческо-философской традиции перевод слова «эйдос» (eidos) словом «форма» вносит неясность сразу в двух отношениях. Во-первых, тем самым разрывается органическая связь Платона и Аристотеля, оперирующих одним и тем же термином eidos. Во-вторых, теряется различие между двумя собственно аристотелевскими терминами: eidos и morphe (оба переводятся как «форма», что приводит к их синонимичному употреблению). Между тем, данные понятия наделены рядом различий, обнаружить которые можно, обратившись к оригинальному тексту «Метафизики». Само слово «морфе» здесь встречается значительно реже, чем «эйдос» (всего 25 раз), и при этом, в большинстве случаев, не в качестве единичного термина, но в непременном соположении с чем-то еще. Чтобы определить специфику морфе и отличие ее от других смысловых «видов» (зачастую также переводимых как «форма»), анализу подвергаются контексты, в которых она себя полагает: в связке с материей (hyle), эйдосом (eidos) и энергией (energeia).

Ключевые слова: Аристотель, «Метафизика», форма-морфе, эйдос, материя, энергия, схема.

ГОРЮНОВА Т.А.

СВОЙСТВА ЯЗЫКА И СУЩЕГО В УЧЕНИИ АРИСТОТЕЛЯ

В статье показано, что Аристотель обосновывает свойства сущего, опираясь на свойства языка. Здесь речь идёт об особом рассмотрении как сущего, так и языка, которое позволяет апеллировать к языку, чтобы описывать сущее как таковое. Понимание Аристотелем сущего как наличной совокупности единичных вещей-сущностей находится в связи с его пониманием языка как системы высказываний-предложений. Особенность понимания сущего античным мыслителем состоит в отождествлении бытия с налично существующим — совокупностью вещей, явлений, которые выступают самостоятельными сущностями, находящимися в различных отношениях между собой и обладающими различными свойствами или предикатами. Поэтому и язык должен выражать наличие или отсутствие у этих вещей-сущностей определённых свойств или предикатов. Это означает, что при описании языка у Аристотеля центр тяжести смещен с имён на предложения, которые как раз и утверждают или отрицают наличие или отсутствие у вещей определённых свойств. Имена признаются Аристотелем лишь условными обозначениями вещей, а сам язык представлен как универсальная знаковая система, несущая предметно-логическое содержание. В дальнейшем это приводит к новоевропейской тенденции опредмечивания сущего, где происходит разрыв онтологической связи между словом и вещью.

Ключевые слова: бытие; сущность; законы логики; свойства вещей; категории; имена и глаголы; высказывание; знаковая система; онтология; значение слова.

ГУРЕВИЧ П.С.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ

В статье предпринята попытка дать развёрнутое представление об антропологическом учении Аристотеля. Отмечается многообразие антропологических сюжетов, которые освещаются Аристотелем. Вместе с тем ставится вопрос о целостности его антропологической концепции. Возникает необходимость сравнить классическую и неклассическую антропологию. Это даёт возможность раскрыть смысл критических суждений об антропо-

логическом учении Аристотеля в экзистенциальной литературе и в неклассической антропологии. Критики Аристотеля отмечают отсутствие в его концепции человека экзистенциального измерения. Размышляя о природе и сущности человека, Аристотель по сути дела выступил как наиболее авторитетный представитель классической версии человека. Представители неклассической рефлексии о человеке называют именно идеи Аристотеля истоком рационалистического понимания человека и именно с ним ведут спор. В наследии Аристотеля они усматривают тезис о наличии у человека предопределённой сущности. Сущее человека в этой традиции обусловлено некой внешней субстанцией. Анализируя антропологическое учение Аристотеля, автор статьи утверждает, что ресурсы классической антропологии далеко не исчерпаны. Особое внимание уделено незаконченному трактату Аристотеля «О душе». Концепция Аристотеля, таким образом, помещена в историко-философский контекст, позволяющий показать актуальность многих идей Аристотеля в наши дни. Взгляды Аристотеля на природу души сыграли важную роль в становлении и развитии психологии. Однако в статье показано, что его концепция вытеснила из научного обихода другие трактовки души, которые обладали несомненной эвристической мощью.

Ключевые слова: человек, природа, антропология, животное, род, вид, психика, сущность, душа.

Ерохов И.А.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА АРИСТОТЕЛЯ ТЕОРИЯ ГРАЖДАНСКОГО БЛАГОРАЗУМИЯ

Статья посвящена политической теории Аристотеля. Работа состоит из четырех частей, каждая часть снабжена выводом или обобщением. Аналитический аппарат строится преимущественно на материале современных политических мыслителей. Это объясняется стремлением автора подчеркнуть актуальность идей Аристотеля для современной политической рефлексии. В первой части работы читателям предлагается краткий набросок аристотелевской концепции политического знания, определяется проблемное поле политической науки. На основе сформулированных Аристотелем четырех задач политического знания, реконструируется круг главных проблем. Также в первой части предпринята попытка прояснить предмет политического знания и возможные объекты приложения его методов. Во второй части статьи приводятся характеристики функциональных сторон отношения теоретика и общества, как с точки зрения социального места и

значения политического знания, так и с точки зрения прояснения той общественной роли, которую по замыслу Аристотеля должен играть ученый. Для более рельефной иллюстрации особенностей аристотелевского подхода проводится краткое сравнение его концепции с платоновской моделью политики. В третьей части предлагается рассуждение о возможной квалификации теории Аристотеля как античной версии коммунитаризма. В четвертой части предлагается рассуждение о проблемных сторонах теории Аристотеля. В частности — за главную выносятся проблема соответствия его теории и стремительно меняющегося греческого мира, превращение которого в эллинистический спровоцировала македонская империя. Автор статьи полагает, что политическая наука Аристотеля существенно отличается от общей логики его философии, как по методам познания, так и по жанровым (политическим) стратегиям. В статье предпринимается попытка обоснования индуктивного характера политики, как явления погруженного контекст, понимание которого вытекает из опыта. Автор также пробует прочертить умозрительную траекторию политических стратегий Аристотеля, для чего прибегает к построению идеологических параллелей с сегодняшним политическим знанием. В работе приводится пример синтетического применения теории Аристотеля к проблемам, которые не нашли явного отражения в его творчестве.

Ключевые слова: Аристотель; история политической мысли; античность; политика; наука; знание; справедливость; полис; фронесис; благоразумие; идеология.

ЗВЕЗДИНА Ю.Н.

ОБРАЗ АРИСТОТЕЛЯ В РОССИИ СЕРЕДИНЫ XVI И ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

В период Средневековья Аристотель появляется в росписях древнерусских храмов в роли пророка. Появление образа знаменитого философа основано на широко распространившемся тексте «Порочества еллинских мудрецов». Наиболее известный памятник — деталь стенописи на галерее Благовещенского собора Московского Кремля, созданной в грозненское время (середина XVI в.). Здесь он вместе с рядом других античных философов и поэтов вошел в общую композицию «Древо Иессеево». Свиток в руках Аристотеля содержит прославление Святой Троицы. В переходный период второй половины XVII в. имя Аристотеля встречается в описях ведущих киевских проповедников — Иоанникия Галытовского и Антония Радивиловского. Их книги довольно быстро разошлись по всей России,

включая Сибирь. Распространение науки привело к тому, что духовные авторы, трактуя тему пророчества и чудесного предсказания в античности, обычно использовали мифологические образы, а в случае обращения к античной философии цитировали самих античных авторов, в том числе и Аристотеля.

Ключевые слова: Аристотель, философ, стенопись, Благовещенский собор, свиток, пророчество.

ЗУБЕЦ О.П.

Μεγαλόψυχος АРИСТОТЕЛЯ И ПОНЯТИЕ МОРАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Статья посвящена рассмотрению учения Аристотеля как дающего этический ответ на поиски античной мыслью самого себя и начала. Он заключается в том, что человек бытийствует как самое себя в качестве начала (ἀρχή) поступка: добродетельный человек обладает «превосходством с точки зрения действия», возводя начало поступка к самому себе. Формулируя задачу этики как решение вопроса о том, как стать добродетельным, Аристотель делает акцент не только на содержании добродетели, то есть как поступать, но и на том, как *поступить*: для него совершение благодеяния теоретически более значимо и чем «претерпение» его и чем несовершенство порочного. В метафизике Аристотель описывает ἐνέργεια, действительное бытие, через имманентность цели и бытие действующего в действии, но именно так он определяет и поступок в этике. Различая поступок (πρᾶξις) и творение (ποίησις) Аристотель задает пространство морали именно через моральный поступок как совершаемый добродетельным человеком: будучи началом поступка он является началом и друга и полиса как дружбы. Идея субъектности как присущей всякой добродетели, воплощается в понятии величавости, которую Аристотель выделяет, создавая образ деятеля: Величавого (μεγαλόψυχος). Его стремление к превосходству есть стремление к превосходству в действии, то есть к бытию в качестве начала поступка; как презирующий он устраняет все, что препятствует его изначальности. Именно в бытии началом, то есть субъектом, заключается то великое, которого достоин Величавый.

Ключевые слова: Аристотель, этика, моральный субъект, Величавый (μεγαλόψυχος), начало (ἀρχή), превосходство с точки зрения действия, поступок (πρᾶξις), творение (ποίησις), ἐνέργεια, презирующий.

КИСЕЛЕВА М.С.

РИТОРИКА В ТРУДАХ СТЕФАНА ЯВОРСКОГО ЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И РОССИЙСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ

В статье прослеживается рецепция европейской риторической традиции в русской культуре 2-ой половины XVII в., начиная с царствования Алексея Михайловича, пригласившего в Москву киевских интеллектуалов-священников, и заканчивая анализом «Риторической руки» Стефана Яворского (1705 г.). Основная задача — аргументирование тезиса, что древнерусская книжность, ориентированная на византийскую традицию и не знавшая системы образования, не могла усвоить правил риторики и применять их к практическим задачам русского богословия. В Древней Руси сама книга выполняла образовательные задачи. Автор опирается на работу Р.Лахманн, где анализируется перевод «Риторики» Макария конца 10-х гг. XVII в., не ставшей источником распространения риторической учености в то время. Освоение барочных «новин»: панегириков, гомилетики, опирающейся на риторические правила, силлабики в произведениях Симеона из Полоцка, приглашенного учителем к царским детям Алексеем Михайловичем в 1664 г., затем открытие Славяно-греко-латинской коллегии в 1687 г. определили два источника риторического образования: греческую и латинскую традицию. Анализ Посвящения и Предисловия к тексту «Риторической руки» Стефана Яворского демонстрирует рецепцию латинской барочной риторической традиции и ее прямой перенос из Киево-Могилянской коллегии на московскую почву. Вывод автора — петровское время создало социокультурный и идеологический контекст усвоения и применения риторики, а также, по повелению Петра I, ориентированную на латинский тип образования академию. Автор заключает статью ссылкой на аристотелевское определение риторики и подчеркивает ее «междисциплинарность».

Ключевые слова: рецепция, латинская и греческая традиция, система образования, Киево-Могилянская коллегия (академия), Славяно-греко-латинская академия.

КРАВЧЕНКО В.В.

АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ М.В. БЕЗОБРАЗОВОЙ

Первая русская женщина — профессиональный философ М.В. Безобразова (1857–1914) в своих историко-философских работах особое место

уделяла творчеству Аристотеля. Она подчеркивала важную роль «первой философии» и метафизики Стагирита, считая его «предшественником теории эволюции», сумевшим избежать крайностей абстрактного эмпиризма и абсолютного идеализма. Признанная первооткрывательница самобытной отечественной философской мысли, Безобразова в древнерусских рукописях прослеживала знакомство русских книжников с идеями Аристотеля. Одну статью она посвятила глубокому исследованию псевдоаристотелевского сочинения «Аристотелевы врата» или «Тайная тайных». В этой популярной на Руси отреченной книге сохраняется основная идея Аристотеля о зависимости душевных и духовных качеств человека от физиологических особенностей его организма. В собственном философско-этическом учении о «чистой нравственности» М. Безобразова оригинально интерпретировала целый ряд аристотелевских идей. Рассматривая этику в качестве органичной части философии и психологии, в отличие от Аристотеля, подчеркивавшего политический и экономический аспекты этики, Безобразова, тем не менее, оригинально интерпретировала концепцию справедливости Стагирита. По существу, русская мыслительница стремилась соединить античные воззрения на справедливость и христианскую практическую нравственность. В рамках своего учения о «чистой нравственности» она определяла справедливость, в первую очередь, как «незыблемую и ненарушимую идею», связанную с личным философским идеалом (а не социально и государственно поддержанную законность = «правосудность», как у Аристотеля). Но Безобразова принимает идею Стагирита о воздающей и распределительной справедливости в смысле непреложного воздаяния или распределения духовных благ во имя совершенствования как отдельного человека, так и всего общества. Следуя своему учению, Безобразова посвятила свою жизнь активной общественной деятельности в создаваемых ею этических и образовательных обществах.

Ключевые слова: Аристотель, Мария Владимировна Безобразова, история античной философии, «Аристотелевы врата», отреченная книга.

Лечич Н.Д.

АРИСТОТЕЛЬ О ПОВЕРХНОСТИ И ЦВЕТЕ У ПИФАГОРЕЙЦЕВ

В рамках рассуждения об отношении поверхности (понятой как предел тела) и цвета (*De sensu* 439a19–b17) Аристотель утверждает, что пифагорейцы поверхность (ἐπιφάνεια) называли цветом (χρoιά), т.е. что они в терминологическом смысле не делали разницы между ними. Данный пас-

саж в литературе обсуждался обычно в качестве косвенного доказательства ошибочности приписывания ранним пифагорейцам абстрактного понятия поверхности (которое мы встречаем у Платона и Евклида), а тем самым и разных вариаций «теории деривации». В данной статье мы показываем, что раннепифагорейская доктрина о цвете-поверхности-границе имеет большую ценность, прежде всего для понимания их концепта числа, поскольку он в раннем пифагореизме разными способами связывался именно с границей.

Ключевые слова: Аристотель, ранние пифагорейцы, поверхность, граница, цвет, теория деривации.

МАМЧУР Е.А.

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ «ТОПОС» И СОВРЕМЕННАЯ ФИЗИКА

Анализируется понятие «места» тела, являющееся ключевым для аристотелевских пространственных представлений и его концепции движения. Показано, что в физике Аристотеля пространства как такового нет: есть «место» тела (topos), которое определяется как «первая граница тела, объемлющего тело, о месте которого идет речь». Основной целью Аристотеля, предложившего это определение, было его стремление в споре с атомистами опровергнуть мнение о том, что для движения тел необходимо существование пустоты. Обоснована несоизмеримость пространственных представлений аристотелевской физики и физики Нового времени. Показано, что в аристотелевской физике «места» отделимы от тел в локальном смысле слова, и не отделимы в глобальном, в то время как физика Нового времени исходит из полной отделимости «места» от тел и на глобальном, и на локальном уровне. Автор показывает, что с точки зрения перспектив развития современной физики, неотделимость мест от тел является наиболее существенной характеристикой пространственных идей Аристотеля. Это утверждение обосновывается в статье фактом существования параллелей между аристотелевской концепцией «места» и пространственными представлениями ОТО, с одной стороны, и идеями пространства, существующими в рамках «петлевого подхода» к квантовой теории гравитации, с другой.

Ключевые слова: «место» (торос), объемлющее тело, граница тела, несоизмеримость концепций, локальный и глобальный уровни рассмотрения, отделимость и неотделимость «мест» от тел, параллелизм идей.

МЕСЯЦ С.В.

ТРИ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЦВЕТА У АРИСТОТЕЛЯ

В статье предпринимается попытка непротиворечивого изложения аристотелевской теории цвета и цветовосприятия. В центре внимания — три приводимых Аристотелем определения цвета из трактатов «О душе» и «Об ощущении и ощущаемом», в которых цвет описывается как предмет зрения, как приводящее в движение прозрачную среду (свет) и как предел прозрачного в ограниченном теле. Последовательно анализируя каждое из определений, мы пытаемся ответить на ряд вопросов, традиционно встающих в связи с учением Аристотеля о чувственном восприятии, в частности, выяснить, существует ли цвет вне процесса восприятия, и если да, то является ли он первой или второй энтелехией. Особое внимание уделяется также вопросу о том, какую роль играет свет в процессе зрения и в чем состоит механизм передачи цвета прозрачной средой от видимого предмета к глазу. Предлагаемое в статье решение, основанное на введенном Александром Афродисийским различении «страдательного» и «позиционного» способов окрашивания, позволяет истолковать цвет как своего рода модификацию света, а также ответить на вопрос, почему в рамках аристотелевской теории оказывается возможным видеть черный цвет.

Ключевые слова: античные учения о душе, теория ощущения Аристотеля, чувственно воспринимаемые качества, свет и цвет.

НАСЫРОВ И.Р.

АЛЬ-КИНДИ И ЕГО ТРАКТАТ «КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ О ДУШЕ ИЗ КНИГ АРИСТОТЕЛЯ, ПЛАТОНА И ДРУГИХ ФИЛОСОФОВ»

Статья посвящена исследованию взглядов арабо-мусульманского философа ал-Кинди (ок. 801–866) на природу души на материале его произведения под названием «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов» (*Аль-кавл фи ан-нафс аль-мухтасар мин китаб Аристотел ва Ифлатун ва си'ур аль-фаласифа*). В статье используется метод историко-философской реконструкции. Автор стремится показать, что учение аль-Кинди о душе восходит к Аристотелю и Платону и представляет собой попытку установления согласия между этими двумя древнегреческими философами в этом вопросе. Приводятся доводы, согласно которым ал-Кинди для достижения этой цели излагает учения Пла-

тона и Аристотеля о душе в неоплатоническом духе. Новизна результатов состоит в обосновании подхода, согласно которому ал-Кинди для согласования учений Платона и Аристотеля о душе также приводит аргументы, изложенные в двух других его небольших сочинениях — «О существовании нематериальных субстанций» (*Фи ан-на туджаду джавахир ла ад-жрам*) и «Сжатое изложение мнения о душе» (*Аль-калам ли-л-Кинди фи ан-нафс мухтасар ваджиз*). Ал-Кинди в работе «О существовании нематериальных субстанций» прибегает к собственной интерпретации некоторых мест сочинения Аристотеля «Категории».

Ключевые слова: философия, душа, Аристотель, Платон, аль-Кинди.

ОКУНЕВА О.В.

АРИСТОТЕЛЬ И ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КОРЕННЫХ НАРОДАХ НОВОГО СВЕТА У ЕВРОПЕЙСКИХ АВТОРОВ XVI ВЕКА

В статье рассматривается несколько примеров того, как европейские авторы XVI в. в поисках ответа на вопрос о теоретической оценке человеческой природы индейцев прибегали к авторитету Аристотеля и рассматривали реалии Нового Света через призму суждений греческого философа о душе, о подобающем политическом устройстве, о врождённой способности / неспособности человека управлять собой и жить в полисе, а также о типах и видах варварства. Один из примеров связан с испанской конкистой и сопутствовавшей ей интенсивной работой по осмыслению того, с чем именно конкистадоры столкнулись в Америке и что с этим надлежит делать испанским монархам. Использование аргументов, восходящих к Аристотелю, в оценке того, являются ли индейцы варварами, по своей природе предназначенными к рабству и одновременно с этим — объектами справедливой войны, в наиболее яркой форме воплотилось в знаменитом диспуте в Вальядолиде 1550–1551 г. между Хуаном Хинесом де Сепульведой и Бартоломе де Лас Касасом, во время которого стороны, высказывавшие диаметрально противоположные взгляды, апеллировали к одному и тому же Аристотелю, а именно — к его «Политике». Другой пример относится к португальской Америке. «Аристотелевский след» в описании португальскими хронистами бразильских реалий будет показан на примере формулы «без веры, закона и короля», ставшей в конце XVI – перв. четв. XVII в. практически топосом в описании коренного населения.

Ключевые слова: Аристотель, «Политика», Новый Свет, индейцы, Лас Касас, Сепульведа, португальская Америка, алдеаменту.

ПИГАЛЕВ А.И.

АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ФОН «НОМИНАЛИСТСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ» И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Целью статьи является выявление и анализ как аристотелевского контекста подъема номинализма в позднем Средневековье, так и особенностей ее влияния на выработку философских оснований европейской рациональности. Структуры опосредования в метафизике Платона и Аристотеля и соответствующие концепции принудительного отождествления нетождественного анализируются с целью выявления особенностей подходов к проблеме единого и многого, целого и части в качестве основы концепции рациональности. Констатируется, что Аристотель, в отличие от Платона, отвергал возможность непосредственного взаимодействия противоположностей и ввел в оборот концепцию золотой середины. Подчеркивается, что отрицание Оккамом существования универсалий означало, что Бог считался всемогущим, потому что он абсолютно свободен. Поэтому Бог и его творение в итоге были истолкованы как случайные и потому непостижимые, иррациональные. Прослеживается параллелизм между разрушением аристотелизма номинализмом и традиционных обществ в ходе модернизации с тем, чтобы указать на очевидную неизбежность поисков новых механизмов всеобщности. В последующем развитии возникшему иррационализму противопоставлялся принцип самоутверждения индивида в качестве некоторого замещения отсутствующих внешних рациональных оснований. Именно сознание свободного самоутверждающегося человека в качестве субъекта, который опосредованно связан с неким трансцендентальным субъектом, стал отныне олицетворением разума.

Ключевые слова: аристотелизм, платонизм, метафизика, тождество, нетождественное, опосредование, рациональность, номинализм, субъект.

САВЕЛЬЕВА М.Ю.

ПАРАДОКС ВРЕМЕНИ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

Дано определение парадокса как формы философского и научного мышления, обоснована его метафизическая (формально-логическая) сущность. Проанализированы объективные и субъективные обстоятельства его возникновения, показана историко-философская логика его формирования и

сделан вывод, что основанием парадокса является время как форма внутреннего чувства человека. Доказано, что парадокс не является ошибкой или заблуждением мышления, а выражает наиболее адекватный способ передачи бесконечности процесса познания ограниченными языковыми средствами. Основанием появления парадокса, а также его воплощением, является время. Установлено, что парадокс времени может проявляться двойственным образом. 1) *Формально* — как непротиворечивое совпадение мышления субъекта с объектом, которым выступает мышление другого субъекта (опыт Платона). 2) *Содержательно* — как непротиворечивое совпадение теоретико-методологической и историко-эмпирической проблематики в мышлении субъекта (опыт Аристотеля). Анализируется основание совпадения теоретического и исторического аспектов в философском мышлении Аристотеля и показано отличие феномена парадоксальности от диалектического принципа единства исторического и логического. Обосновано, что парадоксальность мышления Аристотеля непосредственно обусловлена изначальной целью его философствования — с проблемой адекватности осмысления бытия как сущего во времени.

Ключевые слова: парадокс, основание, мышление, познание, метод, время, субъект.

СЕРЕГИН А.В.

СЧАСТЬЕ И НЕМОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ В ЭТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

В статье рассматривается вопрос о том, какое значение неморальное благо и зло имеет для счастья и несчастья в рамках аристотелевской этики. Существует два базовых подхода к этой проблеме, которые я буду обозначать терминами «инклюзивизм» и «инструментализм». С инклюзивистской точки зрения, неморальные блага являются частями счастья (наряду с моральными благами, т.е. добродетелями) и тем самым, по-видимому, влияют на него как таковые и сами по себе. Инструментализм же предполагает, что счастье заключается в добродетельной деятельности души, а неморальные блага способствуют ему лишь в качестве орудий и ресурсов для этой деятельности и потому имеют лишь инструментальную ценность. В сочинениях Аристотеля можно найти свидетельства в пользу и той, и другой позиции, но я попытаюсь показать, что инструменталистская интерпретация аристотелевской этики в целом предпочтительнее.

Ключевые слова: Аристотель, добродетель, неморальное благо и зло, перипатетизм, стоицизм, счастье, этика.

СЕРЕГИНА А.Ю.

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ И КОНЦЕПТ МЕЛАНХОЛИИ В АНГЛИЙСКОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVI ВЕКА

Влияние аристотелевской традиции на европейских мыслителей раннего Нового времени, католиков и протестантов, было, согласно недавним исследованиям, гораздо более серьезным, чем считалось ранее, причем тексты ученых-аристотелианцев преодолевали конфессиональный барьер и воспринимались разными аудиториями; при этом бытование аристотелевской традиции в XVI–XVII вв. предполагало не единообразие, но вариативность подходов и интерпретаций, изучение которых и позволит оценить подлинную роль аристотелевской философии в европейской культурной традиции. Важным аспектом такого изучения является соотношение разных частей традиции: собственно аристотелевских текстов, трудов позднейших перипатетиков, и их интерпретации европейцами раннего Нового времени. Частью этого корпуса являлись тексты, приписывавшиеся Аристотелю. В статье рассматривается один из таких текстов — *Problemata*, где представлено толкование концепта меланхолии, востребованного в раннее Новое время. Показано, что *Problemata* имела большое влияние на английских авторов, писавших о меланхолии, а также, что католические тексты были важными источниками вдохновения для писавших позднее протестантских ученых. Изучена связь концепта меланхолии (в его аристотелианском виде) с идеей религиозного обращения и прослежены возможные конфессиональные коннотации.

Ключевые слова: аристотелевская традиция, пс.-Аристотель, «Проблемы», меланхолия, обращение, познание, Т. Брайт, Р. Парсонс, Э. Банни.

ТАНАБЭ Сусуму

ПОНЯТИЕ РОДА АРИСТОТЕЛЯ И КАРТЕЗИАНСКИЙ МЕТОД НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Согласно Декарту существует «всеобщая наука» (*mathesis universalis*), которая в состоянии объяснять все, что связано с порядком и измерением вне зависимости от того, о каком материале идет речь. С другой стороны Аристотель утверждал, что геометрическое доказательство должно быть

четко отделено от арифметического. Для него геометрическая, непрерывная величина коренным образом отлична от дискретных чисел, так как они относятся к разным родам (*τα ἑτέρα γένη*). Аристотель не придавал верховную роль Бытию, которое для Платона являлось вершиной иерархии всех родов. Таким образом, учение Стагирита расчленило мир в многочисленные, друг к другу неприводимые и друг с другом несообщаемые категории родов. Со времен научной революции Галилео и Ньютона аристотелевское видение физического мира в затруднительном положении. В данной статье предпринимается попытка переоценки научного метода Аристотеля. После анализа роли рода как определителя границы эпистемы, рассматривается контрастирующий Аристотелю картезианский подход, предлагавший «всеобщую науку». Проводится критический анализ случаев, когда одна наука приложима к доказательству в другой науке. Предлагается попытка экстраполировать понятие рода до общности во избежание эпистемологических трудностей, при сохранении основных аристотелевских понятийных конструкций.

Ключевые слова: род, Вторая Аналитика, Декарт, *mathesis universalis*, математика, экстраполяция.

ТИХОНОВ А.В.

СТЕПЕНЬ ПЛАТОНИЗМА У АРИСТОТЕЛЯ ВОПРОС О ДОБРОДЕТЕЛИ И БОГОПОДОБИИ

Предметом анализа данной статьи выступают определенные составляющие практической части философии Аристотеля: вопросы добродетели и богоподобия. Цель этого исследования — обратиться к вопросу соотношения учений Платона и Аристотеля, что поднимает проблему выяснения платонического характера философии Аристотеля. Чтобы выявить предполагаемый платонизм его учения, сначала необходимо зафиксировать основные положения этики Аристотеля (о добродетелях и благе) и остановиться на критике Платона, проводимой Аристотелем. Представления Платона и Аристотеля о благе, достижимом философским путем, объединены общими этическими и онтологическими установками, о чем также говорят позднейшие комментаторы их учений, представители разных традиций. Платонизм учения Аристотеля выражен в его критическом отношении к вопросу достижения богоподобия нефилософским способом. Возможность говорить о платонизме Аристотеля появляется благодаря найденному соответствию между провозглашениями идеала теоретического созерцания, как главной добродетели и блага («Никомахова этика» Аристотеля) и идеала философского постижения сущего («Ион» Платона).

Платон учит о том, что прежде чем говорить о некотором предмете, является ли оно благом или нет, имеет ли оно отношение к благу или нет, нужно тщательно изучить все частные детали этого предмета и все возможные отношения, которые касаются этого предмета. Это является делом философа. У Аристотеля делом философа является теоретическое мышление, так же не исключающее изучение предметной действительности.

Ключевые слова: Аристотель, Платон, добродетель, благо, этика, идея, сущность, природа философии, разум, платонизм.

ТОНОЯН Л.Г.

ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ О ГИПОТЕТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМАХ И РАЗВИТИЕ ЭТОГО УЧЕНИЯ В АНТИЧНОСТИ

Создание теории силлогизма — одна из главнейших заслуг Аристотеля. Построив теорию простого категорического силлогизма, Аристотель успел также заложить предпосылки учения о сложных, гипотетических силлогизмах (см. *Аналитика* 40a 20 – 41b 5; 45b 11–20; 50a 11 – 50b 2; *Топпика* 112a 16–30; 113b 15–114a). Однако учения о сложных силлогизмах Аристотель не построил. Попытку разработать идеи Аристотеля сделали перипатетики Теофраст и Евдем. Одновременно стоики создали свою «гипотетическую силлогистику». До нас дошли лишь фрагменты работ перипатетиков и стоиков. Историки логики считают, что стоики строили свою систему на связи между предложениями, в то время как силлогистика Аристотеля построена, прежде всего, на связи между терминами. Комментарии на учение о гипотетических силлогизмах оставили Александр Афродисийский, Филопон, неоплатоники школы Аммония, Гален, Секст Эмпирик и др. Из латинских комментариев особую ценность представляет дошедший до нас трактат Боэция «О гипотетических силлогизмах». Исследование показало, что ни в греческих, ни в латинских комментариях силлогистика стоиков не противопоставляется силлогистике Аристотеля и перипатетиков. В статье делается вывод о том, что античные комментарии свидетельствуют не о смешении, а о взаимодополнительности систем перипатетиков и стоиков. Античные логические школы пытались, по-видимому, раскрыть замысел Аристотеля о создании общей теории силлогизма.

Ключевые слова: Аристотель, учение о гипотетических силлогизмах, общая теория силлогизма, античные комментаторы Аристотеля.

ФАЙЗИХОДЖАЕВА Д.И.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕОРИИ СИЛЛОГИЗМА АРИСТОТЕЛЯ В КЛАССИФИКАЦИИ ВЫВОДОВ М.И. КАРИНСКОГО

Логическое учение Аристотеля, особенно теория дедуктивного вывода, на протяжении многих веков стало источником многочисленных споров, способствовало выдвижению различных теорий по этой проблеме. С формированием индуктивной теории Бэкона-Милля началось противопоставление индукции и дедукции. Одной из причин такого противопоставления, по мнению М.И. Каринского, является то, что логика не дала полную классификацию вывода которыми пользуется человек в науке и в жизни. По мнению мыслителя, эти системы основаны на сличении и отождествлении субъектов суждений, поэтому, разделение их на силлогистические и индуктивные системы является неубедительным. Он также отмечает, что некоторые формы умозаключений не рассматриваются в обеих системах. Это умозаключение основанное на современности и совместности двух явлений и умозаключение основанное на равенстве двух явлений. Каринский предлагает свою классификацию выводов, основанную на разнообразии отношений между элементами суждений. В его классификации выводов I и III фигуры силлогизма и полная индукция входят в группу А, т.е. в группу выводов основанных на сличении субъектов двух суждений или выводов положительных. II фигура силлогизма входит в группу В — выводы основанные на сличении предикатов, или выводы отрицательные и гипотетические. Таким образом, М.И. Каринский трансформирует теорию силлогизма Аристотеля, объединяя ее с индукцией и аналогией в единую систему.

Ключевые слова: Аристотель, М.И. Каринский, вывод, индукция, силлогизм, субъект, суждение, предикат, фигуры силлогизма.

ФОМИН А.Л.

Τὰ μαθηματικά В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

В предлагаемой вниманию читателя статье делается попытка показать, каким образом Аристотель отличает свои представления о числе от представлений своих предшественников — прежде всего Пифагора и Платона. Разбираются аргументы против утверждений о том, что числа суще-

ствуют в вещах, являясь их составляющими, и что числа существуют независимо от вещей, обладая особым онтологическим статусом. Проясняется точка зрения самого Аристотеля относительно способа существования чисел: с одной стороны, они являются некоторыми абстракциями, но, с другой стороны, не могут существовать самостоятельно. Демонстрируется, почему для Аристотеля чрезвычайно важна особая материальность чисел, играющая важную роль в развитии учения о времени.

Ключевые слова: Аристотель, математика, число.

ШАЛАК В.И.

ОБМАНЧИВАЯ ПРОСТОТА ЛОГИКИ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотелевская логика недооценена, как с точки зрения познавательных возможностей, так и с точки зрения ее понимания. Распространено мнение, что в апориях Зенона зафиксирована неадекватность наших понятий пространства, времени и движения для описания явлений окружающего мира. Их популярность такова, что даже физики используют апорию Зенона «Стрела» для интерпретации результатов квантово-механических экспериментов. В статье показано, что для решения данной апории достаточно элементарных средств логики Аристотеля. Все дело в нарушении посылками одного из основных законов логики — закона противоречия. В результате этого незнание элементарных разделов логики ведет к неадекватным интерпретациям в квантовой механике. В то же время сама аристотелевская и производная от нее традиционная логики изучены недостаточно. Это можно продемонстрировать на простых примерах. Стандартная экстенциональная семантика категорических атрибутивных высказываний не является адекватной для аналитических высказываний. Эта проблема решается средствами интенциональной семантики. Но обе эти семантики плохо согласуются между собой, так как некоторым высказываниям сопоставляют противоположные истинностные значения.

Ключевые слова: Аристотель, апории Зенона, силлогистика, экстенциональная семантика, интенциональная семантика.

Шиян Т.А.

БУКВЕННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

Основная задача статьи — конкретизация вклада Аристотеля в «создание логики». Решение этой задачи связано с рядом проблем. Первая из

рассмотренных проблем — проблема институционального формирования логики (в Античности). Один из сделанных выводов — формирование логики как отдельной дисциплины происходит к концу античности, то есть уже после жизни Аристотеля. Второй вопрос — о содержательном вкладе Аристотеля в создание логики. Мнение автора — основной вклад Аристотеля в создание логики состоит в применении новой методологии анализа, конституирующим моментом которой было использование особого вида буквенных обозначений. После обзора упоминаний античных и современных авторов о буквенных обозначениях Аристотеля автор переходит к обсуждению двух взаимосвязанных проблем: интерпретации типа буквенных обозначений Аристотеля и их происхождения у Аристотеля. Среди современных буквенных обозначений автор различает несколько видов, в том числе: «переменные», «параметры» и «условные имена». По мнению автора, буквенные обозначения, используемые Аристотелем в «Первой Аналитике», ближе всего к современным «параметрам». В этом автор полемизирует с Лукасевичем, утверждавшим, что буквенные обозначения Аристотеля являются переменными. В вопросе о происхождении буквенных обозначений автор оспаривает гипотезу Николя Бурбаки о возможности их заимствования Аристотелем из современной ему «математики». Единственный вид буквенных обозначений, использовавшийся в античной математике аристотелевского и ближайшего постаристотелевского времени, — это «условные имена». Буквенные обозначения Аристотеля (даже, если принять их интерпретацию Лукасевичем) не являются «условными именами», а значит, не могло быть их заимствования из «математики».

Ключевые слова: Аристотель, Первая Аналитика, буквенные обозначения, переменная, параметр, логическая форма, логика, формальная логика, диалектика, институциональный подход.

ЯКОВЛЕВ В.А.

ЭНТЕЛЕХИАЛЬНАЯ ПРИЧИННОСТЬ В МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ И ЦЕЛЕСООБРАЗНЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Из четырёх аристотелевских причин энтелехия понимается как внутренняя сила (энергия), заключающая в себе цель и диспозиционно предполагающая результат. Через энтелехию реализуются в сущем возможности, а главное — его способность к бытию («материя есть потенция, а форма — энтелехия»). В работе утверждается, что в современной науке происходит

возвращение к представлению о холистичном бытии мироздания и целевой (информационной) причинности, от которой, начиная с Фр. Бэкона, так старалось избавиться естествознание. В статье реконструируются важные рациональные креативы учения Аристотеля с позиций их значимости для современной философии и науки. Выделяются методологические, онтологические и эпистемологические креативы, сыгравшие большую роль в развитии философии и науки. Особо подчёркивается значение энтелехиальной причинности и её интерпретации в науке. Всё больше космологов и физиков рассуждают о целесообразности и гармонии физических законов, исходной информационной матрице, или генетическом коде, антропном принципе Вселенной (Б. Картер, Дж. Уиллер, И.Л. Розенталь, С. Хоукинг и другие), о свободе выбора на уровне элементарных частиц (Н. Бор, Ф. Дайсон и др.). Если целевая (информационная) причинность существует, то можно утверждать, что именно она определила планковские фундаментальные величины (постоянные), а так же и основанные на них физические законы, которые, очевидно, не существовали, пока не появилась сама Вселенная.

Ключевые слова: метафизика, креативы, программы, аналитика, герменевтика, причины, метод, рационализм, энтелехия, наука.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	9

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ

<i>С.В. МЕСЯЦ</i> Три определения цвета у Аристотеля.....	13
<i>Н.Д. ЛЕЧИЧ</i> Аристотель о поверхности и цвете у пифагорейцев.....	31
<i>А.В. СЕРЕГИН</i> Счастье и неморальные ценности в этике Аристотеля.....	43
<i>О.П. ЗУБЕЦ</i> Μεγάλοψυχος Аристотеля и понятие морального субъекта.....	61
<i>Е.В. АЛЫМОВА, С.В. КАРАВАЕВА</i> Дискуссии «О благе»: ранний Аристотель vs Платон.....	76
<i>А.В. ТИХОНОВ</i> Степень платонизма у Аристотеля: вопрос о добродетели и богоподобии.....	85
<i>И.А. ЕРОХОВ</i> Политическая наука Аристотеля: теория гражданского благоразумия.....	96
<i>Marina VOLF</i> The Inquiry Problem in Aristotle.....	112
<i>И.В. БЕРЕСТОВ</i> Бесконечный регресс в <i>Met. Z</i> , 17 и проблематичность единства составного объекта.....	121
<i>А.Л. ФОМИН</i> Τὰ μαθηματικά в философии Аристотеля.....	138
<i>И.А. ГЕРАСИМЕНКО</i> Форма-морфе в «Метафизике» Аристотеля: в поисках утраченного концепта.....	154
<i>John DUDLEY</i> Aristotle's Three Teleologies.....	175

Т.А. ГОРЮНОВА

Свойства языка и сущего в учении Аристотеля..... 187

П.С. ГУРЕВИЧ

Антропологическое учение Аристотеля..... 201

НАСЛЕДИЕ АРИСТОТЕЛЯ ВО II–XVI ВЕКАХ

*Н.П. ВОЛКОВА*Аристотель и Плотин о единстве ума и умопостигаемого
как части психологической теории..... 218*Anna USACHEVA*The Body of Nous: Gregory Nazianzen's Concept of the Human Mind
in the Context of Peripatetic Philosophy..... 233*Eugene AFONASIN*Aristotle and Theophrastus on theoretical and
methodological foundations of meteorology..... 249*Maya PETROVA*

The Reception of Aristotle's Texts in Latin Platonism of Late Antiquity. 262

*Dmitry BALALYKIN, Nataliya SHOK*The Significance of Aristotle's Works in the Development
of Ancient Greek Rational Medicine..... 276*Andrey DAROVSKIKH*

The Power of Semen: Aristotle and Some Galen's Fallacies..... 294

*Д.С. БИРЮКОВ*Перипатетические линии
в учении Григория Нисского о едином человеке..... 314*Valery PETROFF*The Teaching on Growth and Growing
in the Aristotelian Tradition and Christian Eschatology..... 326*И.Р. НАСЫРОВ*Аль-Кинди и его трактат «Краткое изложение учения о душе
из книг Аристотеля, Платона и других философов»..... 347*Elisa CUTTINI*Ethics within the Framework of Venetian Aristotelianism:
Francesco Piccolomini and Sebastiano Venier..... 355

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА

<i>António Pedro MESQUITA</i>	
Relations in Aristotle.....	365
<i>Rodrigo GUERIZOLI</i>	
The Question of the Plurality of Definitions in two Medieval Commentaries on Aristotle's «Topics».....	373
<i>Т.А. Шиян</i>	
Буквенные обозначения Аристотеля и возникновение формальной логики.....	381
<i>В.И. ШАЛАК</i>	
Обманчивая простота логики Аристотеля.....	399
<i>Л.Г. ТОНОЯН</i>	
Предпосылки учения Аристотеля о гипотетических силлогизмах и развитие этого учения в Античности.....	408
<i>Emanuele MARIANI</i>	
<i>Zurück zu Aristoteles: Trendelenburg and the Aristoteles-Renaissance</i> in 19 th Century Germany.....	418
<i>Fabien SCHANG</i>	
From Aristotle's Oppositions to Aristotelian Oppositions.....	430
<i>José Veríssimo TEIXEIRA DA MATA</i>	
Aristotle and Frege on Foundations of Logic.....	446
<i>А.С. БОБРОВА</i>	
Силлогизмы Аристотеля и анализ диалога.....	454

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РОССИИ

<i>Ю.Н. ЗВЕЗДИНА</i>	
Образ Аристотеля в России середины XVI и второй половины XVII века.....	467
<i>М.С. КИСЕЛЕВА</i>	
Риторика в трудах Стефана Яворского: европейская традиция и российская рецепция.....	477
<i>В.В. КРАВЧЕНКО</i>	
Аристотелевские идеи в творчестве М.В. Безобразовой.....	488

Д.И. ФАЙЗИХОДЖАЕВА

Трансформация теории силлогизма Аристотеля в классификации выводов М.И. Каринского.....	505

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

А.Ю. СЕРЕГИНА

Аристотелевская традиция и концепт «меланхолии» в английской католической мысли конца XVI века.....	517

И.И. БЛАУБЕРГ

Феликс Равессон и его «Опыт о ‘Метафизике’ Аристотеля».....	531

Е.А. МАМЧУР

Аристотелевский «topos» и современная физика.....	545

А.И. ПИГАЛЕВ

Аристотелевский фон «номиналистской революции» и философские основания европейской рациональности.....	555

Сусуму ТАНАБЭ

Понятие рода Аристотеля и картезианский метод научного исследования.....	572

М.Ю. САВЕЛЬЕВА

Парадокс времени в философии Аристотеля.....	587

В.А. ЯКОВЛЕВ

Энтелехиальная причинность в метафизике Аристотеля и целесообразный рационализм в современной науке.....	599

О.В. ОКУНЕВА

Аристотель и формирование представлений о коренных народах Нового света у европейских авторов XVI века.....	615

Перечень сессий и докладов.....	631

CONTRIBUTORS.....	643

ABSTRACTS.....	646

CONTENTS.....	674

АВТОРЫ.....	678

АННОТАЦИИ	681

ОГЛАВЛЕНИЕ.....	703

ПОДПИСИ К ФОТОГРАФИЯМ

1. А.В. Смирнов. — Вступительное слово.
2. В.В. Петров. — Вступительное слово.
3. М.С. Петрова.
4. Е.В. Афонасин.
5. А.А. Гусейнов.
6. Н.П. Волкова.
7. С.В. Месяц, И.А. Герасименко, Д.С. Бирюков (*слева направо*).
8. М.Н. Вольф.
9. И.Р. Насыров.
10. Л.Г. Тоноян.
11. М.Ю. Савельева.
12. А.П. Мешкита.
13. Е.А. Мамчур.
14. Э. Мариани.
15. Й. Матула.
16. О.П. Зубец.
17. Дж. Дадли.
18. Т.А. Горюнова.
19. Н.Д. Лечич.
20. В.В. Кравченко.
21. Е.В. Афонасин, В.Г. Лысенко, А.В. Серегин, М.С. Петрова, Н.П. Волкова, Т.П. Минченко, А.В. Родин (*слева направо*).
21. М.Д. Исмаили, Э. Мариани, А.В. Родин, М.С. Петрова, И. Купреева, Й. Матула, В.В. Петров, Э. Куттини, Дж. Дадли, А.П. Мешкита, Р. Гверизоли, М.Л. Хорьков, В.Л. Иванов (*слева направо*).
23. Р. Гверизоли.
24. Д.И. Файзиходжаева.
25. Э. Куттини, В.В. Петров.
26. М.Д. Исмаили.
27. И.И. Блауберг.
28. Д.К. Маслов.
29. П.А. Гаджикурбанова.
30. Ст. Рид.
31. А.А. Сочилин.
32. А.Л. Доброхотов.
33. П.С. Гуревич.
34. М.С. Киселева.
35. О.С. Воскобойников.
36. А.О. Копылова.
37. С. Танабе.
38. А.В. Родин.
39. Л. Карали.
40. В.Г. Лысенко.

Фотографии выполнены

Н.П. Волковой, З.И. Рожковой, В.В. Петровым.

На обложке. Голова Аристотеля. Римская копия с греческого оригинала, датированного ок. 320 г. до н.э. Музей истории искусств. Вена (Австрия). Фото сделано В.В. Петровым.

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ НАСЛЕДИЕ КАК КОНСТИТУИРУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

МАТЕРИАЛЫ
МОСКОВСКОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ПО АРИСТОТЕЛЮ.
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН, 17–19 ОКТЯБРЯ 2016 Г.



Общая редакция и составление
В.В. Петрова

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

Утверждено к печати Ученым советом
Института всеобщей истории РАН

Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Корректор *М.М. Горелов*

Подписано к печати 08. 11. 2017
Формат 60х90/16

Гарнитура Times. Печать офсетная
Усл. печ. л. 55. Тираж 600 экз.

Издательство «Аквилон»
Тел.: +7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545–37–10
Электронная почта: info@onebook.ru
Сайт: www.onebook.ru

ISBN 978–5–906578–29–7



9 785906 578297

Книга представляет собой сборник материалов Московской международной конференции «Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности», прошедшей в Институте философии РАН 17–19 октября 2016 г. в год празднования 2400-летнего юбилея Аристотеля. В книге собраны работы отечественных и зарубежных ученых, исследователей Аристотеля и специалистов в смежных областях знания, рассматривающих многообразные аспекты учения самого философа, а также особенности усвоения его учения в последующей традиции. Дается анализ теорий и идей самого Аристотеля, рассматривается отношение его взглядов к предшествующим учениям. В ряде публикаций исследуется рецепция и трансформация аристотелизма в последующей интеллектуальной, философской, научной традициях: западноевропейской латинской, византийской, ренессансной, нововременной. Особый раздел книги составили работы, исследующие влияние аристотелизма на естественные науки. В составе авторов — ученые из России, постсоветских государств, дальнего зарубежья.



А К В И Л О Н