

ВІБЛІОТНЕСА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

АРИСТОТЕЛЬ

МЕТАФИЗИКА



Аристотель
Метафизика

ΒΙΒΛΙΟΤΗΕΣΑ ΙΓΝΑΤΙΑΝΑ
Богословие, Духовность, Наука

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ



SANCTI THOMAE INSTITUTUM

MOSCOVIAE

MMVI

В И Б Л И О Т Н Е С А И Г Н А Т И А Н А
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

Аристотель

МЕТАФИЗИКА

Перевод с греческого
П. Д. Первова и В. В. Розанова
Комментарий *В. В. Розанова*



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ СВ. ФОМЫ

МОСКВА

2006

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) – председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль – ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Аристотель

Метафизика. Перевод с греческого *П. Д. Первова* и *В. В. Розанова*. –

М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. –

232 с.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

© В. Г. Сукач, подготовка текста и указатель имен, 2006

© В. В. Бибахин, вступительная статья, 2006

ISBN 5-94242-018-1

Содержание

В.В.Бибихин. К переводу «Метафизики» Аристотеля7

Аристотель **МЕТАФИЗИКА**

Предисловие переводчиков	19
Книга I	26
Книга II	77
Книга III	89
Книга IV.....	118
Книга V.....	153
Комментарии	215
Указатель имен.....	223

В. В. Бибихин

К ПЕРЕВОДУ
«МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ

У Перлова и Розанова мы имеем первый или может быть даже до сих пор единственный органичный перевод Аристотеля, впервые осваивающий этого автора в традиции нашей мысли. Наша философская культура по разным причинам сложилась в преимущественной или даже исключительной ориентации на платонизм. Он с его высоким стилем, риторической пышностью, легким переходом в мифологию и мораль веками доминировал в школьном преподавании и определял лицо всей нашей публицистики и в основном также философии, за исключением, конечно, Пушкина с его ровной классической прозой, а также может быть неудачливого Чаадаева и плохо понятого Леонтьева. На Западе несколькими волнами, соперничая на равных с платонизмом, аристотелевский реализм прорабатывался и внедрялся на протяжении веков. У нас его рецепция остается до сих пор задачей, первоочередной для восстановления трезвости нашей мысли.

Попытка молодого Розанова создать русского Аристотеля, оставшаяся 115 лет назад почти совершенно не замеченной, как и его написанная в те же самые годы большая философская книга, напоминает о неразвитых возможностях нашей культуры. Будь наш культурный климат другим, мы знали бы не только публициста Розанова. Мнение о якобы оставлении им раннего увлечения неверно; о своих философских работах он никогда не забывал.

Конечно, как и книга «О понимании», написанная тридцатилетним провинциальным учителем, неполный перевод главного произведения одного из двух ведущих мировых философов был только началом большой работы и приглашением к ней. Мягкость розановского письма, его домаш-

няя теплота не должны вводить в заблуждение. Это не провинциальная наивность, а та почвенная простота, на которой стоит и античная классика. Всё здесь идет от ближайшего родного, исключает отвлеченную схему и ненавязчиво в мистических озарениях. Аристотелевская строгость не формалистика, она продиктована важностью и трудностью дела мысли. Все эти черты, вместе с неутомимой готовностью к долгой работе, были заложены в молодом Розанове.

После Розанова никому из наших исследователей и переводчиков Аристотеля не удалось настроиться на верный тон. Философа поняли в России тяжеловесно и переусложненно, его отчетливость перевели в формализм. Алексей Федорович Лосев пережил бездонную глубину Платона, но в Аристотеле увидел мало что кроме дескрипций и дистинкций, приняв его за «первого профессора в истории философии». Об аристотелевских переводах, собранных и безжалостно отредактированных в последнем советском четырехтомнике издательства «Мысль» (1975), тягостно говорить. Текст отпугивает неуклюжестью каждой фразы. Жаловаться на его одичалость было бы слишком долго, следить за построчными оскорблениями в нем здравому смыслу, литературному вкусу, философии неблагоприятно. Помню, как едва взглядевшись в него, мы с Анатолием Валерьяновичем Ахутиным печально признали, что пользоваться им нельзя, «Метафизики» по-русски у нас все еще нет и даже возвращение от нелепой редакции к старому А. В. Кубицкому (1934) мало что дает.

Главная беда первовско-розановского перевода его незавершенность. Он доведен только до VI книги, не отчищен, в одном исправленном нами случае явно не был перечитан после написания. Доведя его до конца и может быть перейдя к другим работам Аристотеля, авторы лучше осмотрелись бы в его мастерской, исправили бы то, в чем не были вполне уверены. Но главное было сделано. Был угадан и возрожден аристотелевский дух свободного искания в опоре на очевидность с вниманием к ближайшему. Отсюда огромное значение розановской пробы для укоренения аристотелевского реализма в нашей стране. Во-первых, студент, историк мысли, всякий думающий человек получает хотя бы треть «Метафизики», пригодную для чтения. Во-вторых, розановское вдумывание в Аристотеля заразительно. В-третьих,

кто-нибудь доведет начатую им переводческую работу в том же понимающем ключе до завершения. Тогда можно будет внести уточнения в Перлова—Розанова, сделав их текст не только читаемым, но и рабочим. Пока мы оставляем его нетронутым как памятник, ранний опыт гениального ума, который, особенно в своих комментариях, первым у нас прикоснулся к подлинной аристотелевской мысли и остался на ее уровне. Как с известным нам журнальным Розановым, так и с Розановым-комментатором легко, весело; он всегда одаривает читателя; его увлечения интересны, многозначительны; все его трактовки текста так или иначе движутся в русле античной мысли. Аристотель у Перлова и Розанова не косноязычная пифия, множащая перед нами неразрешимые загадки, а открытый всматривающийся во все ум. Люди в разные эпохи и в несхожих разноразличных обществах заняты одним. Они отвечают на вызов тайны.

Уверенная смелость розановских догадок идет от открывшихся ему перспектив. Увлеченный делом философии, он берет в руки инструменты учителя как свои. Этим объясняется, например, вставка в скобках греческого слова, которого *в оригинале нет* (I 5, 12 начало): «Итак, вот что мы нашли у названных и вступивших на путь разумного исследования мудрецов: у древнейших из них мы нашли телесное начало (ἄλλ) — ведь вода, огонь и т. п. суть тела». Что здесь происходит? Розанов, постоянно думая об отношении материи к телесности, пытается решить не проясненный отчетливо у Аристотеля вопрос о тождестве тела и материи и, склонившись к положительному ответу, делится им с Аристотелем. Филологически такой подход не выдерживает критики. Философски продумывание темы вместе с автором, взятие на себя ответственности за истину безусловно предпочтительней чем постороннее наблюдение, которое при любой корректности не уловит сути дела. Если не верить тому, что однажды решено в честном продумывании, движение мысли остановится.

Привлекает доверие Розанова к классическому мыслителю, у которого не ожидается ничего неприступного. Отсюда стремление и умение останавливаться именно на спорных местах, дать в трудном месте свое мнение, отойти от общепринятого и не бояться осложнений. Другая сторона этой смелости — подвижность и открытость, которыми

Розанов, как сказано, делится со своим автором. Так, он допускает у него готовность согласиться с соперниками, отсюда перевод по греческому тексту (I 7 конец): «Причин должно искать или так именно, [как мы], или на манер их», т. е. древних философов. Не предполагая такого беспристрастия у Аристотеля, многие предпочитают в этом месте конъектуру Байуотера: «Надо искать причины — или все так, как это сказано здесь, или каким-нибудь подобным образом».

Непонимание тонкостей греческого языка, которое можно иногда (не часто) заметить у Первова—Розанова, компенсируется восстановлением смысла там, где не уловлена точная грамматическая форма. Так в I 8, 5: «Каждая же из трех остальных стихий получила некоторое как бы господствующее значение». Советский перевод «нашла себе какого-нибудь сторонника» грамматически правилен, но учитывает ли он меру остроты и иронии Аристотеля, намекающего в своем κριτήν (989a 7) на позу оракула или пророка, занимаемую теоретиком того или иного стихийного начала. Мы не пытаемся оправдать не очень сильный греческий Первова и Розанова, естественный для молодых людей, работавших вдали от главных школ классической филологии. Это, как уже отмечалось, едва ли не главная беда переиздаваемого перевода. Мы однако должны обратить внимание на то, насколько важнее филологических знаний во всяком переводе конгениальность ума.

Розанов отдает должное достижениям Нового времени, у которого есть телескоп и микроскоп. У античности таких инструментов не было. Но у нее был инструмент, который делал телескоп и микроскоп излишними. Все окружающее было для них лабораторией, окном в макро- и микромир. «Способность образовать понятия гораздо более тонкие и гибкие, нежели к каким мы имеем силу и которые однако необходимы для покрытия всего богатства действительности, есть здесь первое условие превосходства... Как телескоп удлиняет видение и микроскоп утончает его, так иное понятие вскрывает перед нами внутреннюю и глубокую сторону... Мы не понимали бы этой внутренней стороны, и потому говорили бы, что ее нет». Микроскоп и телескоп, открыв часть невидимого, закрыли остальное, покончили с античным сквозным символическим зрением бытия. Розанов

понимает, что с микроскопом и телескопом новый человек стал видеть *меньше* чем античный. Его задача в том чтобы восстановить силу зрения. Тогда все открывшееся нам бездонно и говорит о вселенском бытии. Человек «мгновенным существованием своим... пользуется, чтобы увидеть и вечное небо... и мириады звезд». В этом месте розановского краткого предисловия к переводу угадана и названа суть античного знания, которое остается, как Розанов говорит дальше, основой всей современной науки.

Прочность этого знания в том, что оно захватывает всего человека от ощущения и настроения через чувство до умопостижения. К такой же органике стремится Розанов. Он пожалуй единственный из русских философов, кто приписывает Аристотелю более интимное и сильное чувство удивления перед бытием — «истинное начало философии» — чем Платону. Речь идет не о так называемой первоинтуиции, к которой историки философии любят редуцировать богатство изучаемого автора, и не о вживании в него. В Розанове неожиданно, как подарок его стране и эпохе, восстанавливается античная интуиция целенаправленности бытия. Он тоже видит в начале мира не давнее происшествие, а то спасение, к которому все по-своему стремится.

Сотрудничество исследователя и толкователя со своим автором с точки зрения привычной филологии назовут в лучшем случае спорной позицией. Для истории мысли она уникальная высшая ценность. Из-за недостатка подготовки, времени и средств она дала меньше чем хотелось бы. В толковании и переводе пожалуй центрального аристотелевского термина τὸ τί ἦν εἶναι, *бытие-тем-самым*, букв. «бытие тем, что было», Розанов явно остановился на полпути. Предложенное им длинное «основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было» он сам вскоре развертывает и упрощает. Новая формулировка («то, что делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть») явно не окончательная. В таком виде его версия тоже зовет думать и искать, показывает обещающую перспективу, выгодно отличаясь от тупикового «суть бытия», принятого в советском переводе. Филолог назовет наивным розановское предположение, что Аристотель посредством вопросительного местоимения вшифровал в свой термин «недоумение, незнание» (кн. II, прим. 17). Философ задумается над тем

свойством всей аристотелевской терминологии, что она не поддается дефинициям.

Исторические справки, из которых в небольшой части состоят розановские комментарии, современный читатель сам легко уточнит по книжным и электронным справочникам. Он удивится, в какой малой мере они требуют исправлений и сколько в них прямой воли к знанию, избегающей излишнего и недостоверного.

Греческое культурное начало с его притяжением красоты было в истории Европы присвоено римским принципом распространения разумного порядка. Греческая цивилизация перестала существовать самостоятельно. Вне штампов римского влияния остался в Европе только отчасти германский ареал и в гораздо большей мере славянский мир. Реально только он теперь может в случае своего уникального исторического успеха продолжить греческое дело. Ощущение этой далекой перспективы придает размах розановской мысли об Аристотеле. Мы присоединяемся к синтезирующей характеристике его философии. Близость Платона к пифагорейству («до неразличимости») бесспорна и общепризнана; Розанов подчеркивает менее заметную принадлежность Аристотеля к обеим школам. «Глубочайшая сторона учения самого Аристотеля, теория форм, есть лишь несколько измененная теория идей. Таким образом философия Аристотеля, по наружности опытная и натуралистическая, гораздо ближе определяется в своем внутреннем содержании по-видимому фантастическими теориями пифагорейцев, нежели столь здравым, но не глубоким учением всех физиков» (кн. I, прим. 118). Розанов не будет выискивать расхождения между ним и Платоном в так называемом учении об идеях. «Едва ли взгляд Аристотеля не составляет лишь части взгляда Платона; он не противоречит в сущности своему учителю, но только произнеся половину его мысли не произносит вторую половину ее. Сущность вещи заключена в ней самой, и это одинаково по Платону (идеи суть сущности вещей, вещи причастны идеям) и по Аристотелю» (кн. I, прим. 144).

Переход Розанова к публицистике был шагом назад к диалогу с незрелым сознанием читающей публики. Розанов книги «О понимании» и аристотелевского перевода и комментария ориентируется на высокую мысль и ближе к клас-

сике. Спокойная простота, странная в необеспеченном существе, шла от уверенной силы понимания. Суть аристотелевской телеологии, она оказывается и розановской, в тайном знании, что всё, чему удастся возникновение, встретит полноту бытия, к которой оно сможет, если захочет, подтянуться. Вещи втягиваются эйдосом, вытягиваются его благом (успехом), его перспективой (видом, идеей) к явлению. «Возникая, реальные вещи лишь вступают в формы предсуществующих им видов... им предшествуют эти виды» (кн. I, прим. 138). Уверенность розановского понимания подпитывается успехом проявляющегося движения. Если бы работа, которая велась такими малыми средствами, была подхвачена и продолжена, однобокий платонизм отечественной культурной традиции был бы быстро исправлен. Розанов замечает провал современности на месте понятия цели. Цели выбирают, изменяют. Античная классика не поняла бы этих расчетов. Для нее и для Розанова цель не может быть иначе как хорошей, оптимальное автоматически становится целью. «Цель есть то, что всегда хорошо, чего нельзя взвешивать и оценивать, ибо не на что в этом взвешивании опереться; она есть то, к чему можно только стремиться, без размышлений, без колебаний. Греки, и между ними Платон и Аристотель, чрезвычайно ярко это чувствовали и потому безразлично употребляли термины „цель“ и „благо“, ибо для них эти понятия были неотделимы, тождественны, как они и есть в действительности» (кн. II, прим. 16).

Определение аристотелевского метода как *историко-критического* лучше и точнее чем «дистинктивно-дескриптивный» у А. Ф. Лосева, шаг вперед к пониманию конкретности мысли, приближение мыслителя к нам. Читая, удивляешься неожиданному Аристотелю у Розанова, понятному и требующему участия в его работе. В сравнении с этим советский перевод отпугивает и отстраняет, не оставляя места для сродной мысли, которая могла бы быть так же увлечена своим делом на русской почве.

Пониманием объясняется смелость, с какой Розанов заполняет оставленные Аристотелем лакуны. В конце гл. 5 кн. V «Метафизики» происходит резкое движение мысли: «Необходимое есть простое, ибо оно не может проявляться многообразно, и значит то так то иначе... *Таким образом* (!),

если есть что вечное и недвижимое, то для него не существует ничего ни насильственного, ни против природы). Место обсуждается комментаторами и характерным образом оставлено в советском переводе без внимания. Комментарий Розанова тут представляется единственно верной разверткой аристотелевской энтимемы: вечное необходимо и *вместе* свободно, подчиняясь *своей* сути. В том же подлинно аристотелевском смысле предыдущее примечание говорит о движении творчества природы «по стесненным путям» необходимости. Даже неподготовленного читателя увлекает здесь уверенность, с какой родственный ум договаривает скрытое в тексте.

Умение и готовность идти в комментарии за главной темой выгодно отличает его. Розанов идет от начал, не поступаясь ради наукообразия доходчивой простотой. Это санитарное требование всякой мыслительной работы. Философской школы русская вольная мысль стыдится как казенщины. У Розанова школа наметилась бы, если бы он не так опережал свое время, увлеченное переделкой мира.

Уникальны у Розанова реконструкции античного зрения. В начале гл. 22 кн. V Аристотелем вскользь брошено на правах примера, что «растение, мы говорим, лишено глаз». Розанов развертывает из этой краткой фразы ощущение мира, без которого она была бы немыслима: «Говорить так можно лишь в предположении, что мироздание имеет связность настолько всеобъемлющую, что каждое порознь существо отражает в себе, хотя бы и неуловимо иногда слабо, все категории бытия, способы существования, порядки вещей». И добавляет сведения из современного ему естествознания, к которому внимателен: «растения чувствительны не только к свету, но и к цветным лучам в составе сложного белого луча, то есть они в некотором смысле имеют зрение, хотя и не специализировавшееся в органе глаза, *как и осязание у животного не специализировалось еще в органе, а разлито по всей поверхности тела*». Закурсивленное нами замечание напоминает об одном из принципиальных тезисов аристотелевской биологии и психологии (осязание как базовое чувство), но одновременно оно вполне принадлежит и самому Розанову, приоткрывая широту его эволюционизма.

Комментарий Розанова можно назвать ученической работой продолжателя, в которой живет философская мысль,

тогда как все привычные нам излагатели заняты включением своего предмета в контекст той или иной современной теории. Всем будущим исследователям «Метафизики» рекомендуем вдуматься в предлагаемую Розановым терминологию. Она часто неожиданна, с филологической стороны неприемлема, но в отличие от существующих переводов вдумывается в рабочий смысл аристотелевских понятий. Если $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ как *проявления* (напр. числа) при $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ как *действительное проявление* и $\acute{\alpha}\tau\lambda\omicron\varsigma$ как *самобытно* можно и нужно обсуждать, то $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ как *принцип* или *основание* надо признать хорошей модернизацией, заставляющей кстати задуматься о невысоком статусе, какой имел бы современный научный и идеологический дискурс в контексте античной мысли, а $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ как *значение* — находкой для всех ее историков, включая филологов. Терминологические пары *влечение и отталкивание*, *происхождение и разрушение*, *напряжение и действие* шире и техничнее привычных «любовь и вражда», «возникновение и уничтожение», «возможность и действительность», если учесть универсальность греческой *φιλιαι*, неспособность античности представить, чтобы что-то возникало иначе как в развитии и уходило иначе как в другие формы, и динамизм аристотелевской вселенной. Розановское *самовладеющее* нестандартно, но оно точнее чем «самовластное».

И так далее вплоть до мелочей. Нам не хотелось исправлять розановские *синонимный* при норме «синонимичный», *Афродизский* при принятом «Афродизийский», и даже *Спевзитт* и *Эвдокс* — написания, несущие с собой дух классического образования 19 века с его ориентацией на немецких учителей. Мы исправили только опечатки, которых оказалось на удивление мало. Классическая филология в России была хорошо поставлена. Переводческие ошибки, тоже очень немногочисленные, мы оставили без исправления; читатель, несомненно с новейшими переводами в руках, сам заметит их. Они показательны, обнаруживают то, что не берет русский ум, и никогда не имеют характера тех бессмыслиц, которыми полон вымученный перевод Кубицкого после редактуры. Розанов мягко снимает путаницу, противоречия, и когда самостоятельно додумывает (его примечания непосредственно примыкают к книге «О понимании»), то входит в проблематику, которая была централь-

ной и для Аристотеля, как тождество основ сущего и мышления, как значение целости и единства. В строку 1016b 20 (кн. V, гл. 6, § 12 начало) советского перевода без нужды добавлено в квадратных скобках «пояснение», заставляющее думать, будто с единого начинается только познание целого рода вещей. На самом деле конечно для Аристотеля с единого начинается познание каждой вещи без исключения. Вот случай, когда ошибиться для Розанова в его сотрудничестве со своим автором было бы совершенно невозможно. К правильному переводу «начало познаваемого в каждой [вещи] и есть единое» он дает безупречное примечание: «О вещи мы прежде всего познаем то, что она едина, то есть что существует сама по себе среди многих других вещей».

Органическая природа и ее развитие — постоянный фон мысли Розанова, нелюбителя конструкций. Недаром он узнает в античности родное. «Сосредоточив мысль свою на процессе, генезисе, Гераклит, желая выразить его сущность, говорил, что она состоит из некоторого бытия и небытия той вещи, которая через процесс происходит: пока образуется вещь, она еще не существует, но в то же время и не отсутствует вовсе, то есть она и *есть* и ее *нет*.» Правоту Гераклита, в данном случае свою собственную, Розанов не отдаст даже «могущественному уму» Аристотеля, едва ли превзойденному «по силе проникающего внимания и по способности образовывать понятия, которые могли бы покрыть действительность». Аристотель конечно не мог ошибиться в суждении и в оценке, таково было удивительное устройство его способностей. Но он не всегда видел и не должен был сразу видеть все стороны вещей. Поэтому выражение Аристотеля о невозможности одновременно быть и не быть не означает его спора с Гераклитом и направлено только против формы высказывания. Здравая мысль для Розанова едина, позитивность Аристотеля несомненна.

Розановское понимание вторгается в перевод. «Одни уступают убеждению, а другие нуждаются в *силе тона*». В советском переводе здесь типичная бессмыслица: «Одних надо убеждать, других одолевать [словесно].» Что такое одолевать словесно, как не убеждать. В греческом здесь некоторая сложность, с которой Первов и Розанов справляются может быть слишком смело, но интересно и во всяком случае заставляя задуматься о реальном стилистическом диапа-

зоне античного автора. К привлекательным и перспективным чертам их подхода принадлежит союз русского и греческого языков, уверенность в родстве их природы. Так к аристотелевскому употреблению термина *начало* Розанов дает в примечании русский пример «за это дело нужно взяться с такого-то *конца*», казалось бы без видимой связи, но в точном соответствии с телеологией, в которой всякое движение отправляется от цели. Строго говоря, мы имеем тут и не перевод и не комментарий, а талантливое ученичество, движение ума навстречу Аристотелю, сопутствующую ему дружественную мысль. Идет заполнение лакуны русской культуры, в которой всегда было вволю платонизма и очень мало аристотелевской конкретики, причем часто платонизируют и наши комментаторы Аристотеля, как мы видели выше, когда они приписали единство роду, но не каждому *вот этому*.

Есть места, где советский перевод явно зависит терминологически от находок Первова—Розанова без указания на них и с абсурдистской редактурой, нарушающей пластику их литературного языка. Ср. V 12, 4 конец у Первова: «Невосприимчиво же к подобным [воздействиям] то, что [только] с трудом, исподволь испытывает это, вследствие способности, *скрытой или проявляемой*, и вследствие такого-то своего состояния». Примечание Розанова к выделенному у нас месту: «Этими терминами мы выразили разницу между греческими словами δύναμις и τὸ δύνασθαι, из которых первое указывает на присутствие способности, а второе на проявление ее». Кубицкий—Иткин принимают розановскую терминологию без комментария: «*Не испытывает* подобных воздействий то, что лишь с трудом и в малой степени *испытывает* (?) их благодаря своей *скрытой или проявляемой* способности и потому, что находится в определенном состоянии».

Чуть ниже (V 12, 5 начало), тоже приняв чтение Первова—Розанова, Иткин доводит Кубицкого до полной невразумительности: «А в *другом* смысле что-то называется способным, если нечто *другое* (?) имеет такого рода (?) способность по отношению к нему (?)». Старый перевод был лучше и имел примечание, где Розанов с обычной уверенной легкостью вникает в нетривиальное мыслительное добро Аристотеля как в свое: «В тексте αὔτου, которое мы от-

носим не к ἄλλο τι, но к δύναντιν: как архитектор по отношению к строяемому дому обладает способностью, ибо в нем скрыт источник всех метаморфоз, каким подвергаются камень и дерево, из коих дом строится; так и обратно, самый строительный материал „имеет соответственную способность по отношению к нему (архитектору)“... способность архитектора без этой отвечающей ей другой способности (материала строяемого) была бы не проявлена и даже ее вовсе не было бы».

Суть аристотелевской телеологии уловлена в блестящей передаче непереводаемого термина τὸ εὖ через *успех*, с пояснением: термин указывает, «что вещи обстоит „хорошо“, что действия идут „успешно“». «Ценность» Кубицкого—Иткина, упускающих этот термин и в других местах, спутывает простоту античной мысли о благе. Розанов открывает Аристотеля близкого, прочно стоящего на общечеловеческой интуиции. Понятие *предела* успокаивает своей доходчивостью, когда к одному из значений этого термина Розанов дает комментарий, ориентирующий на суть дела: «Не геометрическое очертание только составляет тела; сверх этой грубой физической границы всякое тело имеет вторую и менее грубую, но еще более истинную границу: сферу распространения своего влияния или действия». Прозрачная глубина, куда нас здесь приглашают, это и есть стихия античной мысли.

Аристотель

МЕТАФИЗИКА

Предисловие переводчиков

Предлагая вниманию любителей философии перевод «Метафизики» Аристотеля, мы не будем говорить ни о жизни, ни о сочинениях великого греческого мыслителя. То, что могло бы быть сообщено о том и другом в кратком предисловии, каждый может узнать, и с гораздо большею обстоятельностью, в общих курсах истории философии. Скажем здесь только о том, что побудило нас приступить к этому переводу.

Если в области фактического содержания науки каждая последующая фаза развития сохраняет за предыдущими лишь исторический интерес, то нельзя то же сказать о другой сфере ее, которая содержит объясняющие принципы для этого фактического содержания. Позднейшее и лучше сделанное наблюдение над какою-нибудь частью природы упраздняет все прежние, которые были сделаны хуже; и это потому, что орудия наблюдения или остаются теми же, или улучшаются в истории. Но объяснение истории наблюдаемого, которое делается в последующие времена, не всегда упраздняет объяснения, которые были сделаны прежде; и это потому, что самое орудие объяснения — сила суждения в человеке — ни остается одинаковою в истории, ни необходимо повышается в ней; напротив, она может понижаться. И те глубокие и тонкие понятия, к которым способен был некогда ум человека, с помощью которых он делал для себя понятными труднообъяснимые стороны в жизни природы, эти понятия могут стать для позднейших поколений неусвоимыми более, станут для них словами, смысл которых утерян. В незначительных размерах это явление извес-

тно в повседневной жизни, и оно имеет место не в одной только сфере умственных понятий: мы нередко наблюдаем, как понятное и неизмеримо значительное для одного бывает совершенно непонятно и не заключает в себе никакого значения для другого. Но мы делаем ошибку, если то, что ежеминутно случается с нами в жизни, никогда не переносим в историю. Было бы ошибочно думать, что умственная история человечества состоит только в совершенствовании; это так, если смотреть исключительно на содержание ума, на то, что он з н а е т. Но, если мы обратим внимание на то, как он о б ъ я с н я е т то, что знает, мы без труда заметим, что история умственного развития гораздо сложнее, что она не так проста и правильна, как мы думаем о ней. Открытие фактов, расширение п р е д м е т н о г о содержания науки вовсе не связано необходимо с улучшением понятий, которые она могла бы приложить к объяснению этого содержания, в развитии этих двух сторон науки не только нет постоянного соответствия, гармонии: напротив, всегда независимые друг от друга, они могут иногда получить движение взаимно обратное. Случается, что одновременно с открытием фактов, требующих для своего уяснения известных понятий, происходит утрата этих понятий, затемнение смысла их, который прежде был ясен и отчетлив. Как на пример этого странного явления в умственной жизни человека укажем на исследование эмбриологического процесса в связи с судьбою понятия р а з в и т и я. Известный в своих грубых чертах уже классической древности, он был изучен во всех своих стадиях, подробностях и частностях только в последние десятилетия XIX века; и одновременно с тем, как подвигалось вперед это изучение, вследствие иных и особенных причин происходило затемнение понятия «развитие», которое одно могло как-нибудь помочь объяснению вновь открываемых фактов. Предметное содержание науки возросло, а объясняющая сила ее падала. Из сумрака, окутывавшего таинственный процесс органического развития, усовершенствованные методы наблюдения выводили одно звено за другим, их цепь становилась уже непрерывною, а наука стояла перед ними бессильная хотя бы что-нибудь понять в них. Единственное понятие, которое оставалось в ней для объяснения всякого изменения, для всего, что слагалось в генезис, было понятие механически действующей

причинности, в последнем анализе сводящееся к представлениям толчка и движения. И, владея им только, невольно распространяла его на все, и даже когда пыталась употребить понятие развития, уже произносила только звук его имени. Тот особенный и глубокий смысл, который содержится в этом втором понятии для объяснения всякого генезиса, был утерян, и, думая применить его, она впадала в привычные способы механического объяснения, она и самое развитие понимала лишь как цепь производящих причин и производимых следствий. А между тем этот смысл, ставший, конечно временно, почти не усвоимым теперь, был ясен и отчетлив в первую половину настоящего столетия.

Вот почему в той части науки, которая по преимуществу занимается обработыванием наших понятий, в философии, нет старого и нового, а есть только созданное умом, более могущественным и менее сильным: потому что это одно приближает здесь к истине, одно имеет какую-нибудь связь со словами «лучше» и «хуже». Как в искусстве чувство красоты и с ним превосходство создания не всегда бывает уделом позднейшего, так и в философии тонкость и глубина понятий не имеют никакого отношения ко времени. Так привычное для нас суждение: «Лучше потому, что после» — мы должны оставить здесь, чтобы не впасть в величайшие заблуждения.

Исходя из этих мыслей о различных сторонах науки и особенной судьбы философских понятий, мы всегда и невольно останавливались на Аристотеле. То, что им изданные воззрения на природу сперва овладели умами Запада и Востока, затем были осуждены и частью осмеяны и, наконец, теперь окружены равнодушием, — все это, казалось нам, еще не определяет их достоинства. Мы всегда думали, что понятия в истории, будут ли они умственного, религиозного или политического характера, лишь по видимому опровергаются, что они падают вовсе не потому, чтобы были ложны и чтобы эта ложность была достаточно обнаружена. Причина упадка всевозможных понятий гораздо глубже, и то, что они начинают в данную эпоху опровергаться или защищаться, есть лишь внешний симптом другого, и скрытого, движения в истории человеческого духа. Можно сказать, что общая причина всякого упадка в истории лежит в том, что

те стороны духа человеческого, которыми было создано падающее, как бы изживаются, утрачивают жизненную энергию, как утрачивает способность питания земля, слишком долго приносившая один плод. Таким образом, не истинность обуславливает возвышение одного и не ложность — падение другого, но простое соответствие или несоответствие между создавшим некогда и воспринимающим теперь. Всякий раз когда дух человеческий слишком долго живет некоторыми понятиями, стремлениями, в нем пробуждается ранее или позже неудержимая потребность иного, обыкновенно противоположного, и как бы прекрасным и истинным ни оставалось то, что так долго питало его, оно не возбуждает в нем ничего, кроме отвращения или равнодушия. И именно эти два чувства, которые не имеют другого источника, кроме усталости, обуславливают всякую борьбу в истории. В великом кризисе духовной жизни, когда наступает он, все силы напрягаются в одном направлении: как-нибудь оторваться от того, к чему нет более способности. В этих усилиях каждая сторона души принимает участие тем способом, каким может, который предустановлен ее природою, ее устройством: мысль начинает оспаривать, чувство изыскивает смешное, хотя бы оспаривать приходилось религиозное, или находить смешное — в логических понятиях. Так происходило со всем в истории, так было и с Аристотелем, с его судьбою в Средние века: после многих веков жизни в кругу понятий, им установленных, явилась неудержимая потребность освободиться от этих понятий, перестать думать о них, все равно — истинны они или ложны. Философия и литература, доктора богословия и сатирики — все одинаково были полны одного чувства, одного стремления, глубоко историчного, но не имевшего никакого отношения к истинному или ложному. Схоластика провозглашалась заблуждением, потому что стала отвратительна; она отвергалась, потому что для восприятия ее не было более способности; в ней выискивалось смешное, чтобы как-нибудь отвязаться и от серьезности. И вся эта шумная тревога, продолжавшаяся два столетия, была лишь внешностью, лишь оболочкою, под которою скрывался другой и более глубокий процесс. То было замирание в истории одних сторон духа, уже истощившихся, неспособных надолго к деятельности, и пробуждение других, которые еще никогда не

жили. Это не было улучшением или поправкою, не было даже переходом к другому, различному, это был переход в противоположное: то, к чему обратилась человеческая мысль, определилось не объективной истинностью своею, но лишь направлением, которое было обратно предыдущему. Искали не иного истинного, хотя это и казалось, об этом и говорили: искали того, что нисколько не напоминало бы собою оставленного. Вспомним сущность новой философии: ее начали Декарт и Бэкон, и один указал на опыт как противоположение умозрению, а другой — на механическую причинность, как противоположение телеологическому объяснению природы. Оба были равно велики потому, что так глубоко почувствовали сущность Аристотеля и схоластики, так совершенно были неспособны что-либо повторить в ней. Самое глубокое творчество и неизъяснимая оригинальность в нем бывают следствием лишь совершенного недостатка, полной и ранней неспособности к тому, что умалется уже в истории, меркнет и во всех остальных людях. Таким образом, новая философия, в которой мы хотели бы видеть с в о б о д н о е искание истинного, была уже предопределена в своем содержании и направлении схоластической философией, по крайней мере в том смысле, как определенное утверждение уже косвенно указывает на определенное же отрицание, которое, не впадая в бессмыслицу, должно быть непременно одним, а не всяким по произволу. Так-то происходит в истории, что там, где мы думаем быть наиболее творцами, мы являемся лишь исполнителями, и в чем — наиболее свободными, бываем наиболее предопределены.

Поэтому, что касается предметного содержания науки, которое только возрастает во времени, мы, конечно, не можем ничего искать у Аристотеля, чему могли бы научиться. Эта сторона его творений умерла навсегда и имеет только исторический интерес: неполнота или ошибки есть все, что здесь содержится для нас. Но эта сторона науки не должна заслонять от нас другой, которая содержит объясняющие принципы; и здесь, по всем высказанным ранее основаниям, мы должны чутко прислушиваться к тому, что высказывалось могущественными умами всех времен и народов. Как ни велики и ни точны наши знания с фактической стороны, мы можем иногда менее понимать природу на основании

их, нежели сколько понимал ее великий ум прошлого на основании гораздо меньшего числа фактов, но прилагая к ним большую силу и проницательность суждения. Способность образовать понятия, гораздо более тонкие и гибкие, нежели к каким мы имеем силу и которые, однако, необходимы для покрытия всего богатства действительности, есть здесь первое условие превосходства, о котором уже говорили мы. Эти понятия можно сравнить с усовершенствованными орудиями, которые дают нашему зрению возможность видеть то, что недоступно простому глазу. Как телескоп удлиняет видение и микроскоп утончает его, так иное понятие вскрывает перед нами внутреннюю и глубокую сторону предмета или явления, на которую лишь косвенно указывает его внешность и которой мы никогда не заметили бы, не имея этого понятия, нужного и соответствующего. Мы не понимали бы этой внутренней стороны и потому говорили бы, что ее нет, как говорим это теперь обо всем, что встречаем в организме поверх явлений, доступных физическим и химическим объяснениям. Это относительно самых понятий. Другое условие превосходства, также не связанное ни с каким временем, есть сила внимания и безошибочность в оценке того, чего коснулось оно. Трудно представить себе, до какой степени много законов, сил, всего самого сложного и интересного содержится во всяком простом обыкновенном явлении. Можно сказать, что вся природа живет в каждом отдельном существе своем, но только не прямо, а лишь отражаясь. И видеть эти отражения в мимолетном существе, не проронить черт вечного и необходимого, с которым оно связано, — это зависит от силы внимания к природе и от способности к безошибочному суждению. Кто не видал качающейся люстры, но один Галилей открыл в ней законы движения; всякий знает, как яблоня растет из семени, упавшего с другой яблони, а и всех сил нашей науки недостаточно, чтобы дать полное объяснение этому явлению. Скажем более: всякая незначительная вещь существует, изменяется, и можно обойти всю природу и не найти в ней ничего, более интересного и трудного для объяснения, нежели эти простые и всеобщие факты существования и изменения. Человек есть существо в одно и то же время и удивительно ограниченное по своей природе, как она дана, и почти безграничное по тому, как он спосо-

бен преодолевать эту природу, вечно выходить за ее границы. Он походит на существо, минутно населяющее каплю росы, и пусть завтра ее уже не будет, но мгновенным существованием своим он пользуется, чтобы увидеть и вечное небо, которое в ней отражается, и мириады звезд, взглянуть на которые прямо ему никогда не суждено.

По этой силе проникающего внимания и по способности образовывать понятия, которые могли бы покрыть действительность, Аристотель едва ли был когда-нибудь превзойден. И та сторона его творений, на которой отразились эти черты, есть вечная, к которой никогда не перестанут обращаться люди, пока в них живет дух пытливого искания. Всякий раз, когда мы обращались к этим творениям, мы выносили одно странное впечатление: что, чрезвычайно многого не зная, он никогда не ошибался в суждении, в оценке и что как-то не мог этого сделать по самому устройству своих способностей. И когда, внимательно вдумываясь в понятия, им созданные, мы обращались мысленно к задачам, перед которыми стоит наука в наши дни, мы находили только подтверждение этому невольному впечатлению. Удивительное дело: по прошествии двух тысячелетий, которые отделяют нас от времени его жизни, наука волнуется понятием, как недавно приобретенным и, конечно, более научно обставленным, но которое, однако, впервые было открыто Аристотелем: мы разумеем понятие о физической энергии, которое заменяет теперь так долго господствовавшее понятие силы и впервые было установлено Аристотелем в бессмертных терминах *δύναμις* и *ἐνέργεια*, возможность и действительность, напряжение и действие. И местами, читая какую-нибудь лекцию, посвященную выяснению этого нового теперь понятия, кажется, что читаешь комментарий к той или иной главе «Метафизики». Мы могли бы также указать на органический мир, на взаимное соотношение начал психического и материального и на многое другое, что так глубоко понимал Аристотель, гораздо глубже и ближе к действительности, нежели, например, Декарт, мы решаемся даже сказать: чем наука нашего времени (все еще полная идей картезианизма). И когда мы думаем обо всем этом и снова возвращаемся мыслью к далекому прошлому, где стоит образ этого странного человека, чей ум имеет еще силу светить на протяжении двух тысячелетий, в нас про-

буждается чувство глубочайшего удивления. Это был царственный ум в истории, и недаром склонились перед ним века, народы, враждующие религии. И когда мы вспоминаем все частности его жизни, все то особенное, за что упрекали его после смерти, и то слабое обыкновенно человеческое, за что смеялись при жизни, в нас это удивление не уменьшается, но возрастает. Что может более взволновать наше чувство, как не созерцание самого поразительного в самом обыкновенном, соединение неизъяснимого величия в мысли с простым и вульгарным в жизни и поведении. Это был обыкновенный человек, но с двумя особенностями: с наибольшею в истории любознательностью и с наибольшею способностью удовлетворить ее.

Вот мысли, из которых мы исходили, приступая к переводу «Метафизики», и чувства, побудившие нас к этому. Греческий текст, которым мы пользовались при этом, был установлен Беккером и повторен А. F. Didot в его издании: «*Aristotelis opera omnia graece et latine*» etc. Parisiis. MDCCCLIV.

Книга I¹

I. О происхождении знания. О памяти, о способности научиться и об опытности. Различие между опытностью и искусством; первая относится к частному и состоит в знании того, что есть, второе имеет предметом общее и состоит в знании того, почему что-либо есть. Знания практически нужные и знания теоретические; вторые являются позднее первых; досуг как необходимое условие для их возникновения. Теоретическое знание есть мудрость и состоит в изыскании первых причин и начал. — II. Точнейшее понятие о мудрости. Она состоит в знании всеобщего, труднее всего достижимом и точном. Ее предметом служат первые причины и начала. Она не имеет цели вне самой себя, и поэтому характер ее не служебный, но господствующий и свободный. Стремление к ней возникает из чувства удивления и притом тогда, когда уже удовлетворены все жизненные потребности. Как знание, совершенно свободное от влияния нужд, мудрость или философия как бы возвышается над человеческою природою, которая во многом является рабскою, и носит в себе божественные черты. Будучи менее нужна, чем прочие знания, она стоит, однако, выше их всех. Возникая из чувства удивления, она оканчивается уничтожением

¹ Слова, которых нет в греческом тексте, но без которых нельзя было обойтись в русском, поставлены в скобках []; имена, поставленные взамен местоимений греческого текста, отмечены курсивом.

этого чувства, обнаруживая естественную необходимость того, что прежде казалось странным и удивительным. — III. Познание причинных основ как необходимое для понимания всего. Четыре значения, которые могут быть придаваемы слову «причина»: 1) сущность и форма, 2) материя и субстрат, 3) начало движения, 4) цель и благо. Для того чтобы убедиться, что этими четырьмя значениями исчерпывается смысл слова «причина», необходимо проследить мысли прежних философов о первых основах сущего. Большинство их понимало причину в значении субстрата, вечно покоящегося при происходящих в природе переменах; но они расходились в мнениях о том, что считать таким субстратом и есть ли он один или их много. Фалес за начало всего сущего принимал воду; происхождение этого учения. Анаксимен и Диоген признавали за начала сущего воздух, Гиппас Метапонтийский и Гераклит Эфесский — огонь, Эмпедокл — воду, воздух, огонь и землю. Учение Анаксагора о том, что все происходит через соединение и разъединение однородных частиц. Недостаточность всех этих мнений: никакой субстрат не может быть причиной изменений самого себя. Наводимые мыслью о необходимости какой-нибудь причины для изменений, прежние философы одно материальное начало принимали за движущее, а другое — за движимое. Невозможность, чтобы какое-нибудь материальное начало было причиной благоустройства в природе, и невозможность приписать это благоустройство влиянию случайности или судьбы. — IV. Присутствие в природе беспорядка и безобразия наряду с порядком и красотой. Дружба и раздор, как причина движений в субстрате, по учению древних, и как источник порядка и беспорядка. Неумение прежних философов пользоваться своими началами, когда они даже и удачно выбраны, например Анаксагора — разумом, Эмпедокла — дружбой и раздором. Эмпедокл, признав четыре стихии природы, пользуется ими как двумя, соединяя три в одну. Левкипп и Демокрит; учение их о полном и пустом; причина различий в природе обуславливается различием в форме, порядке и положении отдельных частиц. — V. Учение пифагорейцев; его сущность и происхождение. Четное и нечетное или ограниченное и безграничное как элементы чисел. Единое как соединяющее в себе четное и нечетное. Десять соответствующих и противоположных начал. Близость этого учения с учением Алкмея Кротонского. Пифагорейцы придавали своим математическим элементам материальное значение. Учение, что в основе природы лежит единое сущее, которое неподвижно; Ксенофан, Мелисс и Парменид. Общие заключительные замечания о всех предыдущих философах и в особенности о пифагорейцах. — VI. Учение Платона; связь его с учением Гераклита о том, что все чувственно постигаемое течет и о нем не может быть истинного знания, и с приемом Сократа находить истинное знание через определения; идеи как определяемое; чувственно воспринимаемое существует через соучастие в идеях; сходство этого учения с учением пифагорейцев, что чувственно воспринимаемое существует через подражание числам; математические понятия как лежащие между чувственно воспринимаемым и между видами; учение об едином, о видах и о большом и малом. — VII. Общий обзор изложенных мнений прежних философов о началах сущего. Из них никто не переступил за пределы четырех значений, в которых может быть понимаемо слово «причина». Большинство их коснулось только материальной причины, некоторые — и причины движения; причины формальной никто не коснулся, хотя

ближе других подошли к понятию о ней философы, признававшие виды; причины конечной и блага коснулись философы, признававшие началом изменения дружбу и раздор, но коснулись ее двусмысленно. — VIII. Недостаточность учения физиков о материальном субстрате: они говорят только о телесном, хотя существует и бестелесное. Затруднения физиков, принимающих одну первоначальную стихию. Разбор учения Эмпедокла, принимающего многие стихии. Разбор учения Анаксагора. Разбор учения пифагорейцев; из их начал нельзя объяснить движения; другие затруднения теории чисел. — IX. Разбор теории идей. Принимая существование видов, она без нужды увеличивает число существ, что только еще затрудняет объяснение последних. Существование видов нельзя доказать никаким возможным способом. Виды отрицательного и виды атрибутов. Из теории видов нельзя объяснить движения, перемен и вообще всякого происхождения и уничтожения. Виды не помогают ни познанию вещей, ни их существованию. Будучи сущностями вещей, они не могут быть отделяемы от того, чего они суть сущность. Для того чтобы вещи становились причастны видам, нужно принять нечто третье и посредствующее между видами и вещами, которого уже совершенно не из чего будет объяснить. Желая объяснить сущность видимого, эта теория только говорит, что существуют еще другие сущности. — X. Заключительные слова о неясности в мышлении прежних философов, и в частности, об Эмпедокле.

I

1. Все люди по природе [своей] стремятся к знанию; признаком [этого] служит влечение к чувственным восприятиям. Ведь и помимо нужды, восприятия сами по себе служат предметом влечения; больше же всех других [мы любим] восприятия через органы зрения. И в самом деле, мы выбираем зрительные ощущения, едва ли не предпочтительно перед всеми другими, не только тогда, когда нам предстоит [что-либо] делать, но и не имея в виду никакого дела. А это потому, что из [всех] чувств это именно больше всего доставляет нам сведений и обнаруживает много различий².

2. От природы живые существа имеют способность к чувственным восприятиям³; но из этой способности у одних из них возникает память, а у других нет; и поэтому первые разумнее и понятливее тех, которые не обладают памятью.

² В трактате *De sensu et sensili*, I, Аристотель подробнее говорит о значении отдельных органов чувств и, в частности, повторяет высказанную здесь мысль об их отношении к знанию.

³ В трактате *De anima*, lib. II, cap. II, ст. 3—4, Аристотель способность к чувственным восприятиям считает отличительным свойством животных сравнительно с растениями.

Разумны, но лишены возможности научиться все те [живые существа], которые не одарены способностью слышать звуки, как пчелы⁴, и всякий, какой только есть, другой подобный род живых существ. Но научиться способны те, которые вместе с памятью имеют и это чувство [слуха].

3. Таким образом [все] другие [существа] живут [чувственными] представлениями и воспоминаниями; опыту же они мало причастны. Но человеческий род [обладает] еще искусством и размышлением (τέχνη καὶ λογισμοῖς)⁵. 4. А рождается опытность у людей из памяти: именно многие воспоминания об одном и том же получают значение одного опыта. Поэтому опытность кажется [чем-то] почти подобным науке (ἐπιστήμη) и искусству. Наука и искусство действительно рождаются у людей путем опыта. «Опытность произвела искусство», как справедливо говорит Пол⁶, а неопытность [народила] случайность. 5. Искусство⁷ появляется вся-

⁴ Аристотель не всегда так положительно высказывался о глухоте пчел, например в *Historia naturalis*, lib. IX, cap. XL, ст. 23.

⁵ Τέχνη не в смысле искусства.

⁶ Пол, ученик и последователь известного софиста Горгия, написал сочинение по риторике, от которого до нашего времени ничего не сохранилось. О нем упоминает Платон в «Федре».

⁷ Все нижеследующее рассуждение Аристотеля о различии между опытностью (ἐμπειρία) и искусством (τέχνη) замечательно по своей чрезвычайной близости к идее научной индукции, которая двадцать столетий спустя была открыта Бэконом Веруламским. Если вдуматься ближе в его мысли и в точный смысл его слов, то ясно станет, что он здесь говорит не о чем ином, как о различии между так называемую *inductio per enumerationem simplicem*, известную до Бэкона, и между индукцией этого последнего. Опытность, по его словам, есть знание, имеющее силу по отношению к нескольким или многим явлениям известного порядка; искусство есть знание, имеющее значение по отношению к целому порядку известных явлений, сколько бы их ни заключалось в нем. Известно, что заслуга Бэкона и состояла именно в том, что взамен индукции через простое перечисление, дающей в результате лишь приблизительную истину, справедливую, строго говоря, только в пределах сделанных наблюдений, он поставил индукцию научную, которая дает в результате истину всеобщего характера, распространяющуюся на неопределенное количество однородных фактов, как настоящих, так и будущих. Это различие и выражено Аристотелем в том, что искусство отличается от простой опытности (= *ind. per enum. simpl.*) тем, что в ней содержится знание вещей или явлений καθόλου. Это по отношению к тому, что *обнимается истиною, полученною путем научной индукции* (всеобщее в отличие от многого единичного). Далее, *самый способ получения этой истины* состоит, по Бэкону, не в умозрении, а в опыте; и Аристотель говорит: «искусство получается всякий раз, когда из многих опытных впечатлений произошло одно общее умозаключе-

кий раз, когда из многих опытных впечатлений ($\epsilon\upsilon\nu\omicron\eta\text{-}\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) произошло одно общее умозаключение ($\acute{\upsilon}\lambda\omicron\lambda\eta\psi\iota\varsigma$) о подобных [вещах]. Ибо получить умозаключение, что [и какому-нибудь] Каллию, страдавшему известною болезнью, и Сократу, и многим [другим], в частности, помогло то-то именно — это относится к опытности; но знать, что помогает всем без исключения, страдающим известною болезнью, если подвести их под один вид, будет ли то страдание от воспаления, от разлития желчи или от горячки — [это относится] к искусству. 6. На практике, таким образом, опытность, по-видимому, ничем не отличается от искусства. Мало того, мы видим, что опытные лучше достигают цели, чем [люди], имеющие [только] теоретическое знание ($\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\omicron$), без опыта. Это потому, что опытность есть знание вещей поодиночке, искусство же — [знание их] вообще; а всякое действие и всякое происхождение относится к еди-

чение о подобных вещах». Ясно, что это умозаключение и есть именно тот вывод всеобщего положения, которое, по Бэкону, будучи перенесено в дедукцию, может послужить основанием для силлогистических умозаключений (например, положение «все люди смертны» для известного силлогизма). Бэкон думал, что науке Средних веков и его времени недоставало именно этих основных всеобщих положений, и поэтому-то все построения схоластики как бы висели на воздухе, опираясь лишь на мнимо достоверные основания. Умение находить эти основания, эти большие посылки для дедукции, он считал задачей своего нового метода. Наконец *то, на что направляется опытное исследование, есть*, по Бэкону, *причина*: открыв ее, мы и получаем в выводе всеобщую истину, например, открыв, какая есть причинная связь между организацией человека и явлением смерти, можем уже сказать: «все люди смертны». И по Аристотелю (см. далее, стих 7—9), искусство отличается от опытности тем именно, что, тогда как последняя знает только, *что* есть ($\delta\tau\iota \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$), первое знает, *почему* ($\delta\iota\omicron\tau\iota$) есть то, что есть. Таким образом, три основные элемента индукции Бэкона: 1) опытный путь, 2) направленный на познание причин и 3) дающий в результате истину всеобщего характера — указаны в точности Аристотелем в 1-й главе его «Метафизики». Если свести в одно все, что он говорит здесь о видах знания, то ясно станет, что он определил их все, какие существуют и в настоящее время: 1) опытность или знание вещей поодиночке; она не составляет никакой части науки и есть достояние всех людей (в отличие от животных, которые «опыту мало причастны») — замечательна осторожность этого выражения, в котором кое-что и действительно поправлено новейшими наблюдениями, показывающими, что некоторые животные, например львы, сделав что-нибудь неудачно, снова повторяют свои действия уже без цели достигнуть того, для чего первоначально совершено было неудавшееся действие; 2) научная индукция, открывающая опытом путем причины и дающая знание всеобщего характера; 3) умозрение («род же человеческий пользуется еще искусством и размышлением», см. ст. 3).

ничному⁸. Так, врач излечивает не человека [вообще] — не говорим о случайном совпадении⁹ [частного с общим] — но [именно] Каллия, Сократа и всякого другого больного, которому [конечно] приходится быть и человеком. 7. Так что, если кто имеет без опыта теоретическое знание и понимает, положим, общее, а не знает частных, к о т о р ы е о б н и м а ю т с я э т и м о б щ и м¹⁰, тот легко ошибется в лечении. Ибо излечивается-то скорее частное.

Тем не менее мы думаем, что знать и понимать свойственнее искусству, нежели опытности, и предполагаем, что владеющие искусством более мудры, чем те, которые имеют [только] опытность. Ибо по мере знания сопровождает всех нас мудрость. А это потому, что первые обладают знанием причины, вторые же нет; ибо опытные знают, что есть, а почему оно — не знают, а владеющие искусством понимают почему, то есть знают причину. 8. Поэтому и зодчего или какого другого руководителя¹¹ в каждом деле мы более уважаем и считаем более сведущим и мудрым, чем простых рабочих, потому что он знает причины того, что делается, а эти, как и некоторые из неодушевленных [сущест]в, хотя и выполняют [нечто], но выполняют, не понимая что, как, например, огонь, [который] жжет. Но безжизненные [существа] выполняют то или другое из этих [действий] в силу некоторой природы [своей], а рабочие — в силу привычки: они¹² более мудры, но не в практическом отношении, а сообразно с [некоторым] теоретическим зна-

⁸ То есть всякое действие может быть направлено только на единичное, и единичное же всегда происходит, образуется в каком-либо процессе, например и лечится, и выздоравливает единичный человек, а не человек вообще.

⁹ В тексте *κατὰ συμβεβηκός*. О значении этого понятия, играющего большую роль в философии Аристотеля, будет подробно говориться далее, *Met.*, кн. IV, л. III. Здесь та мысль, что для процесса излечения, который относится к той единичной болезни, является совершенно случайным и побочным обстоятельством то, что излечиваемое лицо есть в то же время и человек.

¹⁰ В тексте просто «в нем».

¹¹ В тексте одно слово *ἀρχιτέκτων*, которое означает не только зодчего, но и вообще руководителя в различных искусствах и ремеслах.

¹² Греческий текст грамматически не ясен. Под «они» (*αὐτοῦς*) можно разумеать рабочих или архитекторов и вообще руководителей работ. В первом случае рабочим приписывается более мудрости сравнительно с безжизненными телами, так как рабочие, если и не знают общей цели рабо-

нием и [как бы] пониманием причин. 9. И вообще, признак знающего есть способность научить¹³, и поэтому-то мы думаем, что искусство больше опытности есть наука¹⁴. Ибо [владеющие искусством] могут научить, а владеющие только опытностью не могут. Сверх того, мы полагаем, что в чувственных восприятиях никакой нет [еще] мудрости; однако они именно дают сведения, имеющие господствующее значение в отношении к единичным [предметам]. Но они ни о чем не говорят, почему это, например, почему огонь горяч, но [говорят] только, что он горяч.

10. Поэтому естественно, что тот, кто, не следуя чувственным восприятиям всех, впервые изобретает какое-нибудь искусство, делается предметом удивления для людей не только потому, что есть нечто полезное в его изобретении, но и как мудрый и отличающийся от других. А потом, когда изобретается еще больше искусств, и притом одни из них для удовлетворения нужд, другие же для приятного проведения жизни, то всегда подобных людей мы считаем более мудрыми, чем людей опыта, потому что знания их служат не для [непосредственной] нужды.

11. И потом уже, когда все подобные искусства установились, были найдены науки, которые [не служат] ни для удовольствия, ни для необходимых потребностей, и прежде всего там, где [люди] имели досуг. Так где-то в Египте впервые образовались искусства математического характера, ибо там можно было иметь досуг касте жрецов¹⁵.

12. В «Этике»¹⁶ уже сказано было, какое различие между

ты, то все-таки знают цели частных действий, которые выполняются ими, например, знают, что камень, который они носят, для стены. Во втором случае повторяется опять мысль, что руководители мудрее рабочих, так как знают причины. В тексте, впрочем, предложение стоит без принятых нами ограничений «некоторые» и «как бы».

¹³ Эта мысль высказана была Платоном в Алквивиаде I-м.

¹⁴ То есть в искусстве более заключено научного знания, чем в опытности.

¹⁵ Геродот (Ист., кн. II, гл. 109) несколько иначе объясняет происхождение математических знаний в Египте, именно геометрии. Он говорит, что Нил своими ежегодными разлитиями сталкивал границы полей, которые были определены первоначально Сезострисом; поэтому приходилось постоянно вновь измерять землю. Объяснение Аристотеля общее и, быть может, ближе к истине даже по отношению к Египту.

¹⁶ «Этика Никомахова», кн. VI, гл. 2—5.

искусством, наукой и прочими однородными [сферами деятельности]. А теперь мы ведем речь об этом потому, что так называемая мудрость, по общему мнению, вращается в области первых причин и начал. Таким образом, согласно со всем вышесказанным, опытный кажется более мудрым, чем имеющие [только] способность к ощущениям, какова бы ни была она, владеющие искусством [мудрее] обладающих опытом, зодчий [мудрее] рабочего, а умозрительные изыскания (θεωρητικά) выше чисто практической деятельности. Итак, ясно, что мудрость [или философия] есть наука о некоторых причинах и началах.

II

1. Если мы ищем такую науку, то не лишним было бы рассмотреть [вопрос], знание каких именно причин и каких начал есть мудрость. И вот если кто примет в расчет те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, через это [ответ для него] более выяснится.

2. Мы полагаем прежде всего, что мудрец по возможности все знает, хотя бы и не владел знанием в отдельности каждого [предмета], и далее, [мы считаем] мудрым того, кто в силах узнать трудное и не легко доступное для человеческого познания — ибо иметь чувственные впечатления свойственно всем¹⁷, потому легко и [в этом] нет ничего мудрого; потом, [по нашему мнению], тот более мудр во всяком знании, кто более точен и способен научить познанию причин.

3. А из наук та скорее есть мудрость, которая избрана ради себя самой и благодаря [самой возможности] знать, чем та, которая [выбрана] ради своих результатов. И притом основное и господствующее знание скорее, нежели знание служебное, [мы назовем] мудростью, ибо мудрому должно не получать предписания, но предписывать, и надлежит не ему слушаться другого, но его — менее мудрому.

4. Вот каких мнений и вот скольких [точек зрения] мы держимся [в вопросе] о мудрости и мудрецах. А из этих [признаков мудрого] свойство знать все необходимо прису-

¹⁷ То есть не только всем людям, но и животным, как было уже сказано в предыдущей главе.

ще тому, кто более всего обладает знанием всеобщего, ибо он некоторым образом знает все, обнимаемое [этим всеобщим]¹⁸. С другой стороны, едва ли и не труднее всего знать людям это же, то есть наиболее всеобщее; ибо оно дальше всего лежит от чувственных восприятий. Самые же точные из знаний суть те, которые прямо касаются первых основ. Ибо науки, [основанные] на меньшем числе [элементов], точнее так называемых сложных наук¹⁹, как, например, арифметика [точнее] геометрии. 5. Но и более способным научать [является], конечно, тоже умозрительное [знание] причин; ибо научают те, которые объясняют причины в каждом деле. Знать же и понимать ради чисто теоретического интереса больше всего присуще науке о наиболее познаваемом. Ибо тот, кто выбирает знание ради его самого, скорее всего выберет чисто теоретическое знание²⁰, а это последнее и есть [наука] о наиболее познаваемом. А более всего познаваемы первые начала и причины, ибо через них и из них познается все прочее, а не они [познаются] через себе подчиненное. А самое основное из знаний и преобладающее над служебным есть то, в котором содержится понимание цели²¹, ради которой²² все в отдель-

¹⁸ Та же мысль выражена во второй Аналитике, кн. I, гл. XXIV, ст. 13.

¹⁹ В тексте: τῶν ἐκ πρῶθῆσεως λεγόμενων. Здесь под сложными науками понимаются такие науки, элементы которых неоднородны, например элементы геометрии состоят из 1) понятий о количестве, как, например, «всякое количество равно сумме своих частей», и из 2) понятий пространственных, например, что линия имеет одно, плоскость два и объем три измерения. Сложные науки суть также более узкие по своему содержанию и имеющие предмет более реальное. Например, предмет геометрии и уже, и реальнее предмета арифметики, предмет астрономии уже и реальнее, нежели предмет геометрии. То, что суживает их предмет — элементы второго рода, присоединяемые к элементам простой науки, — одновременно и открывает новую, совершенно особенную область познания, отнюдь не содержащуюся, даже и скрытым образом, в науке более общей. Так что более сложная наука всегда как бы обнимается более простою, и лежит вне ее.

²⁰ Τὴν μάλιστα ἐπισημν, знание по преимуществу.

²¹ Ранее говорилось (см. I гл.) о различии между знанием и пониманием и указывалось как на отличительную черту второго на то, что в нем содержится знание причины (δίῳτι). Теперь указывается на знание цели как на признак, отличительный для понимания. В мысли Аристотеля здесь нет двойственности, так как цель для него есть один из видов причины (см. ниже, глава 3).

²² В тексте: ... есть понимающее, ради чего все....

ности должно делаться; это и есть благо во всем и в каждом и вообще наилучшее в целой природе.

7. Итак, из всего сказанного [видно, что] рассматриваемое нами понятие [мудрости] совпадает с одним и тем же понятием науки; именно, она должна быть теоретическим [изысканием] первых начал и причин, а ведь благо и то, для чего [что-либо] есть одна из причинных основ²³. А что [это знание] не практического значения, это ясно из [образа мыслей] первых философствовавших [людей]. 8. Ибо вследствие удивления люди и теперь, и прежде начинали философствовать²⁴, сперва почувствовав удивление к тем из вызывающих недоумение предметов, которые были под руками, а потом мало-помалу идя таким образом далее и встретив затруднение в более важном, что, например, касается ущерба луны или движений солнца и звезд или происхождения вселенной (τοῦ παντός). А кто недоумевает и удивляется, тот думает, что он не знает. Поэтому и любитель мифов есть в некотором смысле философ, так как миф слагается из чудесного. Таким образом, если философствовать начали, избегая незнания, то ясно, что стали преследовать знание из жажды разумения, а не ради какой-нибудь нужды. 9. Об этом свидетельствуют и самые факты, ибо, когда все почти было налицо, что необходимо и [служит] для облегчения жизни, тогда только подобного рода разумение стало предметом искания. Ибо ясно, что мы ищем его не по какой посторонней нужде; но подобно тому, как мы говорим: «это свободный человек» — про того, кто живет ради самого себя, а не ради другого, так и между знаниями это только одно свободно, потому что оно одно существует ради себя самого²⁵. Поэтому-то и правильно было бы считать приобретение его не человеческим [делом]: ведь природа

²³ См. далее, гл. III, о различных видах причины.

²⁴ Платон в «Тезете» говорит: «Удивление есть философское чувство; это истинное начало философии». Таким образом, Аристотель не был первым, высказавшим этот прекрасный и глубокий взгляд на происхождение философии. Однако сказанное у Платона мельком у Аристотеля стоит во введении к его философии и перед историческим обзором прежних философских учений. Очевидно, он более глубоким образом считает его источником философии, быть может сильнее почувствовав его в себе самом.

²⁵ Эта мысль, что мудрец из всех людей есть наиболее свободный, постоянно и настойчиво проводилась впоследствии в стоической школе, как в форме философского учения, так и в поэзии (например, у Персия).

людей во многих отношениях является рабскою, так что, говоря словами Симонида²⁶, Бог один мог бы иметь этот завидный удел, а человек не достоин искать не того знания, которое ему прилично (то есть высшего). 10. Если в самом деле верить поэтам и если [так уж] устроено, что божество завидует, то естественно, что чаще всего оно завидует по поводу этого именно, и несчастны все те, кто ищет чрезмерного. Но, с другой стороны, немислимо, чтобы божество было завистливым, да и «певцы много лгут», как говорит пословица²⁷, с другой стороны, [никакое] иное [знание] не следует считать более почетным, чем [знание] подобного рода. Ведь самое божественное знание — и самое почетное. А б о ж е с т в е н н о оно, во всяком случае, вдвойне, ибо и то из знаний, которое скорее всего прилично иметь Богу, божественно, и всякое, какое только трактует о божественном. А единственно этому знанию выпало на долю то и другое: с одной стороны, Бог всем кажется одною из причинных основ и некоторым началом. С другой стороны, [это знание] таково, что им можно обладать или одному только Богу, или Богу больше всего. 11. Одним словом, все [прочие знания] нужнее этого, но ни одно не выше.

Однако результат обладания таким знанием должен быть для нас противоположен побуждению к первоначальному исследованию. Ведь начинают все, как мы сказали, с удивления, [задаваясь вопросом], так ли это, подобно тому как автоматы [относятся] к чудесам в глазах тех, которые еще не открыли причины из движения или когда [дело идет] о солноворотам или несоизмеримости диаметра с окружностью. Ведь всем кажется удивительным, если что не измеряется наименьшею [величиной]. 12. А нужно, в конце концов, прийти к противоположному и, по пословице, закончить лучшим, как это бывает и в п р и в е д е н н ы х в о п р о с а х, когда [их] изучат; потому что ни чему так не удивился бы

²⁶ Стих, о котором говорит Аристотель, приведен у Платона в «Протагоре», но там выраженная в нем мысль относится не к знанию, а к добродетели: «Истинно трудно сделаться человеком добрым, совершенным во всех отношениях, человеком без недостатка; это преимущество принадлежит одному Богу».

²⁷ Аристотель любит подтверждать свой взгляд на вещи пословицами. В каталоге его сочинений у Диогена Лаэртция ему приписывается, между прочим, сборник народных пословиц.

геометр, как если бы диаметр стал соизмерим [с окружностью].

Итак, вот какова природа искомого знания и вот какова цель, которой нужно достигнуть настоящему исследованию и всему ходу его.

III

1. Очевидно, что должно достигать знания первоначальных причин, ибо тогда [только] мы говорим, что вполне понимаем то или другое, когда думаем, что нам понятна первая причина²⁸ [его]. А о причинных основах можно говорить в четырех смыслах: во-первых, причиной мы называем сущность (*οὐσία*) и основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было (*τὸ τί ἦν εἶναι*)²⁹ — ибо каж-

²⁸ Под выражением «первая причина» у нас принято разуметь причину, наиболее далеко отодвинутую во времени. Это понятие возникло из ставших слишком привычными в наше время механических представлений. Тенденция все сводить в последнем анализе к толчку и движению и заставляет понимать и первую причину в форме толчка, движения, которое ничем, кроме положения во времени (первое), не отличается от всех промежуточных движений и, наконец, от того, которое мы наблюдаем. Аристотель был чужд этого узкого и грубого представления. Первая причина у него представляется, *Мет.* XII, не как впервые толкнувшее во времени, но как от начала влекущее к себе все мировое развитие, как то, не от чего, а к чему все движется. Но здесь, говоря не об одной, но о нескольких причинных основах, и притом таких, знание которых дает полное понимание отдельных предметов и явлений, он понимает то, что в отличие от реальных оснований вещи можно было бы назвать ее метафизическими основаниями. Это — последние элементы, на которые анализ, глубокий и тонкий, насколько возможно, разлагает бытие и понятие каждой вещи.

²⁹ Термин этот впервые введен в философию Аристотелем и, подобно некоторым другим его терминам, имеет странный, грамматически необычайный склад. Понятие, в нем выраженное, имеет не только важное, но и господствующее значение в его системе. Как и остальные три смысла термина «причина»: материя, начало движения и цель, он будет подробно разобран им ниже, *Мет.* VI, 2. Из этого разбора видно, что под сложным выражением *τὸ τί ἦν εἶναι* скрывается понятие того, что впоследствии схоластическая философия обозначила термином *causa formalis*, То есть форма, но не как геометрическое очертание только, а как зиждущее начало всякого предмета или явления, как его понятие. Выражение это состоит из *τί εἶναι* и *ἦν*. *Imperf.* здесь для того, чтобы показать, что форма единичного предмета или явления существует не только в текущий момент их пребывания, но что она из века была и предопределяла это пребывание и, с

дое «почему» сводится в конце концов к первому основанию, а первое «почему» есть причина и начало³⁰; во-вторых, [причиною мы называем] материю (ὕλη)³¹ и субстрат (ὑποκείμενον)³²; в-третьих, то, откуда начало движения (ἀρχὴ τῆς γενέσεως); в-четвертых, противоположное ей, именно то, ради чего что-либо [существует], и благо (ибо оно есть цель всякого происхождения и движения).

Это хотя достаточно рассмотрено у нас в «Физике»³³, однако теперь примем в расчет и тех, которые прежде нас дошли до рассмотрения сущего и философствовали относительно истины. 2. Ибо ясно, что и те говорят о некоторых началах и причинах; поэтому предварительно обозреть [их мнения] будет бесполезно в ходе настоящего исследования; так как мы или найдем какой-нибудь другой род причины, или тверже уверимся в только что указанных.

другой стороны, что, когда единичная реальная вещь исчезла, она еще продолжает существовать. Мы передали его выражение: «основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было», потому что по своей общности оно ближе всего определяет сущность каждой вещи или явления и указывает на положение, которое занимает сущность по отношению к свойствам и к другим сторонам бытия данной вещи или данного явления.

³⁰ Задавая последовательно вопросы «почему», мы каждую последующую (не во времени, но логически) причину объясняем из предыдущей и таким образом в конце концов доходим до начальной причины, дальше которой не можем идти. Всматриваясь в эту причину, мы не видим для нее никакого другого основания, кроме ее собственного понятия, ее определения. Один из лучших комментаторов Аристотеля, Александр Афродизский, приводит в пример вопрос: «почему огонь жжет?» Объясняя одну причину другою, на которую она опирается, мы в конце концов приходим к тому только выводу, что огонь жжет потому, что он жжет; это его свойство — жар и есть сущность огня.

³¹ Ὑλὴ собственно значит «лес». Этот термин также введен впервые Аристотелем для обозначения материи как неопределенного вещества, из которого возникают определенные единичные вещи, подобно тому как лес служит безразличным материалом для множества разнообразных вещей, приготовляемых из дерева.

³² Ὑποκείμενον собственно значит «подлежащее». Этим термином Аристотель обозначил неопределенную возможность определенного бытия, то, что лежит в основании единичных вещей и явлений. Мы переводим его словом «субстрат», уже вошедшим в философскую терминологию. Термин «подлежащее» был бы удобнее для перевода, если бы, к сожалению, он не имел слишком определившегося и исключительного грамматического значения.

³³ Физика, кн. II, гл. III, ст. 2—3. Это место «Физики» потом буквально повторяется в Мет., кн. IV, гл. II, ст. 1—2.

Из первых философов большинство думало, что только в виде материи бывают начала всего. Именно, и з чего состоят все существа, откуда первоначально происходят они и во что в конце концов, погибая, превращаются, причем сущность хотя остается, но изменяется в своих проявлениях, это самое они считают началом всего сущего. 3. И поэтому-то они [думают], что ничего не рождается и не погибает, так как такая природа постоянно сохраняется, подобно тому как мы не говорим прямо, что Сократ появляется, если он делается красивым или образованным, ни того, что он уничтожается, когда утратил эти качества, потому что субстрат, то есть сам Сократ, остается. Также и из всего прочего ничего [вполне не исчезает и не возникает]. Ибо должна быть или одна какая-нибудь природа³⁴, или больше одной, из которой рождается все остальное, причем она сохраняется.

4. Однако насчет числа и вида подобного начала не все согласны. Фалес³⁵, по крайней мере, родоначальник такого рода философии, утверждает, что это — вода (поэтому он объяснял, что и земля находится на воде³⁶), извлеки свое мнение из наблюдения, что пища всего живого влажна и самое тепло из этого происходит и этим поддерживается³⁷,

³⁴ Φύσις здесь, очевидно, употреблено в смысле того, что потом обозначалось словом «субстанция».

³⁵ По некоторым древним свидетельствам, Фалес написал сочинение *Περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας*, то есть «О солнечном повороте и равноденствии» (в стихах). То, что Аристотель, начиная обзор философии, начал ее именно с Фалеса и назвал его родоначальником философии природы, послужило главной причиной того, что и все позднейшие историки философии начинают ее с него же. Но учение пифагорейцев, хотя гораздо более глубокое, нежели учение Фалеса, по всему своему характеру носит более архаические черты и ближе стоит к древнейшим религиозным представлениям.

³⁶ В трактатах *De coelo*, I, II, с. XIII, 7, Аристотель также говорит о Фалесе и его учении: «Другие говорят, что она (земля) лежит на воде; это именно мнение мы принимаем как самое древнейшее. Его, говорят, высказал Фалес Милетский, принимая, что она, как плавучее тело, остается на поверхности подобно дереву или чему другому в том же роде, ибо ничто из подобного не может держаться на воздухе, но только на воде, — как будто не одно и то же соображение приложимо и к земле, и к воде, несущей на себе землю; ведь и вода не может висеть на воздухе, но на чем-нибудь».

³⁷ Это, при первом взгляде, чрезвычайно странное мнение, что тепло происходит от воды, быть может, следует объяснять наблюдением, что от присутствия влаги (сырости) многие вещества становятся более теплыми

(собственно «живет»), а из чего происходит (все), то и есть начало всего; так вот почему он принял это мнение, а также и потому, что семена всего имеют влажную природу, а вода есть основа природы влажного. 5. А иные полагают, что такого же мнения держались о природе и в самой глубокой древности люди, жившие далеко раньше теперешнего поколения и впервые начавшие размышлять о божестве³⁸. Именно они Океана³⁹ и Тефиду⁴⁰ сделали родоначальниками всего происшедшего и свидетелем клятвы богов представляли воду — это так называемый самими поэтами Стикс⁴¹. Почетнее же всего то, что древнее всего, а то, чем клянутся, всего почетнее. 6. Но исконным ли и древним оказывается такое мнение о природе, это, быть может, не совсем очевидно. Фалес, во всяком случае, так именно, говорят, рассуждал о первой причине. Гиппона⁴² же едва ли кто удостоил бы поставить в этом ряду вследствие ничтожности его размышлений.

7. Далее, Анаксимен⁴³ и Диоген⁴⁴ воздух прежде воды и

вследствие происходящих при этом химических процессов гниения, брожения и пр.

³⁸ В тексте можно бы различать две группы, во-первых, древнейшие философы и, во-вторых, теологи. Но можно соединить эти понятия в одно, так как до Фалеса едва ли были философы. Речь здесь идет о Гомере, Гезиоде и Орфее.

³⁹ См. *Hom. Ilias*, XIV, 201 и след., где говорится, что Океан есть прародитель всех богов, титанов и олимпийцев. Он представляется (*Hom. Ilias*, VII, 424 и след.) в виде реки, обтекающей море и землю и из которой восходят солнце, луна и звезды и снова потом заходят в него. Стикс представляется как рукав Океана.

⁴⁰ По Гезиоду (*Theogonia*), Тефида была титанка, дочь Урана и Геи, жена Океана. У *Hom. Ilias*, XIV, 200 и след., она вместе с Океаном называется матерью всех богов.

⁴¹ Стикс — подземная река. *Hom. Il.*, XV, 37—38: «... и черная вода Стикса с ее таинственными волнами, величайшая из клятв, какую когда-либо имели боги». В *Hom. Od.*, V, 185, говорится, что клятва Стиксом считается самой ненарушимой у богов.

⁴² Гиппон жил во времена Сократа и Перикла. Аристотель трактует его с таким же малым уважением в *De anima*, I, I, ст. II, 18: «из более грубых некоторые заявили, что душа есть вода, как, например, Гиппон».

⁴³ Анаксимен написал сочинение ионийскою прозою, от которого сохранился небольшой отрывок.

⁴⁴ Диоген Аполлонийский, младший современник Анаксагора, написал сочинение *Περὶ φύσεως*, от которого у Симплиция сохранились многие отрывки. Он выступил с защитой учения, что воздух есть начало всего, Анаксагора и его учения о гомеомериях (см. далее, ст. 8).

скорее всего ставят началом простых тел, Гиппас Метопонтийский⁴⁵ и Гераклит Эфесский⁴⁶ [указывают] огонь, а Эмпедокл⁴⁷ — четыре [начала], прибавив к указанным землю. Эти именно стихии постоянно пребывают и не иначе рождаются, как в большем или в меньшем количестве соединяясь в одно и разъединяясь из одного. 8. Анаксагор же Клазоменский⁴⁸, который по возрасту старше последнего, а с сочинениями выступил позже его, говорит, что начала беспредельны. Именно почти все, состоящее из одинаковых частиц (δμοιομερῆ), как вода или огонь, по словам его, рождается и погибает только посредством соединения и разъе-

⁴⁵ Гиппас из Метапонта известен почти только тем, что разделял мнения Гераклита.

⁴⁶ Гераклит Эфесский написал сочинение, которое, по одним, называлось Μοῦσα, по другим — Περί φύσεως, от которого сохранились многие отрывки, собранные Шлейермахером. Аристотель причисляет его к физикам, но это может быть сделано лишь очень условно, именно на основании не внутреннего смысла его учения, а лишь наружного и образного его выражения. Гераклит говорит об огне как начале всего, но лишь потому, что огонь, как преимущественно подвижная стихия, служит вернейшим изображением вселенной. Центральное понятие в мышлении Гераклита было понятие процесса, которому все подвержено (πάντα ἥρξει καὶ οὐδὲν μένει) и в котором все одновременно и существует, и не существует (πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Что касается учения об огне, то Клим. Ал. в Strom. приводит изречение Гераклита: «Космос ни каким-нибудь богом, ни человеком сотворен, но был, есть и будет вечно живущий огонь, то воспламеняющийся, то потухающий». У Плутарха сохранилось еще другое изречение того же содержания: «Все изменяется в огонь, и огонь изменяется во все, подобно тому как золото превращается в товар и товар в золото», De E ap. Delph., 9.

⁴⁷ Эмпедокл из Агригента написал два сочинения: Καθαρμοί и Περί φύσεως; последнее заключало в себе около 2000 стихов и разделялось на 3 книги, из которых в одной говорилось о бытии, в другой о происхождении предметов и явлений природы и в третьей о человеке и душе. Многочисленные и большие отрывки их были собраны и объясняемы Штурцем, Карстеном и Муллаком.

⁴⁸ Анаксагор написал сочинение Περί φύσεως, от которого много отрывков сохранил Симплиций; их собрал Муллах, см. Fragm. phil. graec. За образующий принцип мира он признавал разум, а за образуемое и материальное — «гомоиомерии». Этот последний термин был впервые им введен по общему свидетельству всех древних писателей, хотя в дошедших до нас фрагментах он ни разу не встречается. Аристотель в трактате De generatione et corruptione говорит, что этим термином Анаксагор обозначил частицы, совершенно тождественные по своей сущности целому, так что каждая частица носит с этим целым одно имя, например самонаименьшая частица и большая масса крови одинаково называются кровью.

динения, а иначе не рождается и не погибает, но остается вечным.

9. Итак, следуя этим [философам], можно признать то только причиной, что мыслится в виде материи, а когда они дальше пошли в этом направлении, то самое дело проложило им дорогу к более глубоким изысканиям. Ибо если всякое разрушение и рождение вполне идет от какого-либо элемента, одного или многих, то все-таки [является вопрос], почему же оно происходит и что за причина этого. Ведь, конечно, не самый же субстрат заставляет самого себя видоизменяться. Я приведу примеры: не дерево и не мед бывают причиной перемены самих себя, не делает же ведь дерево кровати и мед статуи, а другое нечто бывает причиной перемены. И вот искать этого и значит искать другого начала, или, как мы бы сказали, искать, откуда начало движения.

10. Итак, те, которые с самого начала вышли на этот путь исследования и утверждают, что субстрат один, не создали себе никакой трудности. Но, тем не менее, иные из признававших один субстрат, как бы побежденные [трудностью] этого вопроса, утверждают, что единое это недвижимо и целая природа недвижима не только в отношении рождения и разрушения (ибо это искони и все признавали), но и в отношении всякой другой перемены. И в этом их особенность. Итак, из тех, которые утверждают, что «все» есть «единое», никому не удалось подметить подобного рода причины, кроме, пожалуй, Парменида, да и тому лишь настолько, насколько он полагал не одно основное начало, а как бы два. А тем, которые принимают больше начал, конечно, есть больше возможности говорить [о движущей причине], например если кто принимает тепло и холод или огонь и землю, ибо они пользуются огнем как двигательной силой, а водой и землей и т. п. наоборот.

11. После них и после [признания ими] таких начал мыслители стали искать, побуждаемые, как мы сказали, самую истинной, дальнейшего начала. Ибо причиной того, что одни из существ так хорошо обстоят (ἔχειν), а другие столь хорошими и прекрасными рождаются, естественно не может быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое подобное: да этого они и не думали. Опять же не в лучшем положении было бы дело, если бы приписать столько значения само-

произвольности и случаю. 12. Поэтому, если кто разум признал бы причинною основою мира и всего мирового порядка (τάξις), как это есть в живых существах, тот бы явился как бы трезвым среди прежних философов, говоривших на авось (εἰκῆ). Отчетливо коснулся этих мыслей, как мы знаем, Анаксагор, а раньше говорил об этом, как есть основание полагать, Гермотим Клазоменский⁴⁹.

13. Итак, державшиеся этого образа мыслей полагали началом всего сущего одновременно и причину благоустройства мира (τοῦ καλῶς), и причину, откуда во всем существующем происходит движение.

IV

1. Можно подозревать, что Гезиод первый выразил подобное [мнение], даже если бы кто другой положил в основу всего сущего любовь или страсть, как это сделал и Парменид. Ибо последний, изображая происхождение вселенной (τοῦ παντός), говорит:

Раньше всех богов он насадил любовь.

а Гезиод [говорит]:

Всего раньше Хаос родился,
А потом земля широкогрудая
И любовь, которая над всеми бессмертными выдается.

значит, во всем существующем должна быть налицо какая-нибудь причина, которая приводила бы вещи в движение и соединяла бы их. А в какое отношение их следует поставить, то есть кто первый это сказал, это мы разберем после.

2. А так как и противоположное доброму оказывалось лежащим в природе, то есть не только порядок и прекрасное, но также и беспорядок и безобразное, и даже злого более в ней,

⁴⁹ О Гермотиме Клазоменском ничего не известно, кроме как только из этого места Аристотеля. Уже гораздо позднее Плиний Старший в своей Hist. naturalis, I. VII, с. 53, приводит фантастический рассказ о том, что душа Гермотима могла на время отрешаться от своего тела и, побывав в разных местах, снова возвращалась в него, и тогда Гермотим рассказывал о том, что она видела в своих странствованиях. Раз враги его, воспользовавшись этою временною отлучкою души, взяли и бросили его тело в огонь и таким образом умертвили Гермотима.

чем доброго, и дурного более, чем прекрасного, то поэтому пришлось внести взаимное влечение (φιλία) и раздор⁵⁰ как две соответствующие причины двух указанных сторон существующего. 3. Ибо если искать решения вопроса, следуя здравому размышлению, а не останавливаться на том, о чем заикается⁵¹ Эмпедокл, то всякий найдёт, что взаимное влечение есть причина доброго, а раздор — злого; так что если бы кто утверждал, что Эмпедокл, и притом первый, говорил каким бы то ни было образом о зле и добре как об основных началах, то он, может быть, был бы прав — конечно, если только причинною основой всего благого служит самое благо (τό ἀγαθόν), а злого — самое зло.

4. Итак, указанные нами философы коснулись доселе двух причинных основ из тех, которые мы разграничили в книге «О природе»: материи (ῥλή) и того, откуда движение, конечно, глухо и вовсе не ясно, подобно тому как поступают в сражении необученные бойцы: ведь и они, поворачи-

⁵⁰ Мы уклонились от перевода «любовь и раздор», как это принято обыкновенно и в переводах, и в изложениях древней философии. Стремясь найти причину движения, греческие философы, очевидно, этими словами хотели выразить лишь то, что в природе некоторые тела сближаются, влекутся друг к другу, а другие не только остаются безразличными, но и стремятся удалиться одно от другого. Чтобы выразить это новое понятие о соотношении между телами природы, они естественно употребили слова, которые уже были в их языке для обозначения подобного же явления в сфере человеческой жизни, вовсе не перенося на природу тех особенностей чувства любви, которые в нем существуют помимо того, что оно сближает, влечет.

⁵¹ Всюду, где Аристотель говорит об Эмпедокле, у него проглядывает некоторая неприязнь к этому философу. Быть может, это следует объяснять слишком различным складом ума того и другого. Эмпедокл в очень сильной степени был натурой созерцательною. Он высказывал свои мнения, часто вовсе не заботясь их доказывать, просто как взгляд на природу, нередко более поэтический, нежели основанный на доводах разума. Платон в «Софисте» называет мышление Эмпедокла «мягким и изнеженным» (μαλακώτερος). В своих сочинениях, употребив какое-нибудь удачное выражение, он любит повторять его еще несколько раз, прибавляя сам: «Что хорошо, то можно сказать и дважды, и трижды». По словам Диогена Лаэртийского, Аристотель считал Эмпедокла родоначальником риторического искусства. Все это слишком противоречило строгому складу мышления Аристотеля. Сюда присоединяется, быть может, и коренная разница во взглядах, например, на происхождение организмов (целесообразное — по Аристотелю, случайное — по Эмпедоклу).

ваясь кругом, наносят часто хорошие удары, но как эти действуют не по правилам своего искусства, так и те, по-видимому, неясно понимают то, о чем говорят. Ибо они, оказывается, почти нисколько не пользуются с в о и м и в ы в о д а м и, разве только самую малость. 5. Так Анаксагор пользуется Разумом как *deo ex machina*⁵² для мироздания, и когда он недоумевает, по какой причине что-либо необходимо существует, то тащит его на сцену, а в других случаях все [что угодно] выставляет причиною совершающегося, только не разум⁵³. И Эмпедокл, хотя несколько более, нежели он, пользуется своими причинными основами, но все-таки недостаточно и находит в них не то, что следует. По крайней мере, во многих местах у него взаимное влечение разделяет и раздор соединяет. Именно всякий раз, когда вселенная⁵⁴ (*tò pán*) разъединена раздором на стихии, огонь соединяется в одно, и также каждая из прочих стихий; а когда опять все стихии, вследствие взаимного влечения, сходятся в одно, частицы каждой стихии по необходимости опять разделяются. 6. Итак, Эмпедокл первый в ряду прежних философов внес эту причину, разделив ее, потому что принял не одно начало движения, но два различные и притом противоположные. Кроме того, хотя он первый принял четыре стихии, рассматриваемые им в виде материи, [на деле] же он пользуется не четырьмя, а как бы только двумя: огнем самим по себе и противоположными, именно землею, воздухом и водою, как одною природой⁵⁵. Все это можно

⁵² Μηχανῆ χρῆται τῷ νῶ.

⁵³ В этом же самом упрекал Анаксагора раньше еще Платон в Федоне.

⁵⁴ По представлению Эмпедокла, вначале все стихии покоились неподвижно, соединенные в один «круглобокий Сферос» (*sphaῖρος κυκλωτερής*). Но раздор разрывает это первоначальное единство, и тогда «все в разнообразных видах стремится врозь». Но в то же время взаимное влечение соединяет отдельные частицы в тела. В этих телах, соединенных взаимным влечением, однако, присутствует и раздор, и именно в неорганических телах в большей степени, в органических телах в меньшей. Неодобрительное замечание Аристотеля, быть может, вызвано именно этою совместимостью и влечения, и раздора в одном и том же.

⁵⁵ В трактате *De generatione et corruptione*, lib. II, c. 3, Аристотель повторяет это: «Некоторые прямо принимают четыре элемента, как Эмпедокл. Но и этот сводит их на два, именно огню он противопоставляет все прочее». На этих двух местах Аристотеля утверждается повторяемое всеми историками мнение, что Эмпедокл пользовался четырьмя стихиями как двумя.

извлечь из его поэмы⁵⁶. 7. Так вот в каком смысле и сколько начал признавал он.

Левкипп⁵⁷ же и его друг Демокрит⁵⁸ стихиями признают «полное» и «пустое», как бы говоря, что одно есть сущее, а другое несущее. Именно полное и плотное они считают сущим, а пустое и не полное несущим (поэтому-то они и утверждают, что сущее нисколько не более существует, чем несущее, так как и пустота [не менее действительна], чем тело)⁵⁹. Эти стихии они признавали причинами всего суще-

⁵⁶ Этого места в его поэме не сохранилось.

⁵⁷ О Левкиппе известно то только, что он был современником Анаксагора, учеником Парменида и учителем Демокрита. Родиной его одни считают Милет, другие Элею, третьи Абдеру. Невозможность приписать ему что-либо в отдельности от Демокрита служит причиной того, что Аристотель, приступая к изложению атомистического учения, как и другие, называет его рядом с Демокритом.

⁵⁸ Демокрит был родом из Абдер, ионийской колонии во Оракии. По Аполлодору, он родился в 460 году до Р. Х. и умер на 90-м году жизни.

⁵⁹ Представление о полном и пустом и особенно приравнивание их к сущему и к несущему историки философии ставят в историческую связь с элейским учением, из которого развился атомизм. Именно они говорят, что Левкипп был согласен со своим учителем Парменидом в невозможности происхождения и исчезновения (в абсолютном смысле) вещей. Но с тем вместе он и не хотел признавать лишь кажущимся наблюдаемого движения и разнообразия природы. Но Парменид основывался в своих мыслях о неподвижности и неизменности сущего на логической невозможности признать реальным небытие (*οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, οὔτε γὰρ ἄν γνούς τις τὸ μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀφίχθον, οὔτε φράσαις*, — говорит он у Симпл.). Поэтому, чтоб объяснить возможность движения множественности и перемен, Левкипп и Демокрит признали небытие столь же действительным, как и бытие. Но существующее, по Пармениду, есть наполняющее пространство, несуществующее — пустое. Отсюда учение атомистов о существовании пустоты. В их представлении пустота проникает и смешивается с бытием, так что ни сама не является соединенною в одно, ни бытию не позволяет оставаться в виде сомкнутой массы, но разбивает его на множество частиц, являясь среди них в виде промежутков. Однако, принимая во внимание то, что говорится далее, ст. 8: «полагая начала плотного и редкого началами изменений», можно связывать происхождение атомизма и более общим образом со всем предыдущим развитием греческой философии. И в самом деле, предание выводит Левкиппа не только из Элеи, но и из Милета, и его учение может быть выведено из ионийского не менее основательно, нежели из элейского. Дело в том, что уже ионийская школа философии, разыскивая, что можно было бы с наибольшею вероятностью признать за субстрат всего, принимала единичные тела за продукты или сжатия, или разрежения этого субстрата. Так, если вода — субстрат, то земля есть известная степень сгущения его, а воздух — разрежения. Поэтому и Аристотель думал, что с ионийской точки зрения всего правильнее было бы принять

ствующего в смысле материи. 8. И подобно тому как принимающие лежащую в основе вещей сущность за единое, все прочее производят из ее способности к видоизменениям (λάθεισι), точно таким же образом и эти, полагая понятия плотного и редкого началами изменений, утверждают, что известного рода различия в них суть причины всего прочего. А этих различий они считают три вида: форма, порядок и положение. Именно, они говорят, что сущее различается только очертанием (ῥυσμός), соприкосновением (διαθιγή)⁶⁰ и поворотом (τροπή); причем очертание — это форма, соприкосновение — это порядок (τάξις) и поворот — это положение⁶¹. Так *A* отличается от *N* формой, *AN* от *NA* порядком, а *Z* от *N* положением. Вопрос же о движении, откуда или как оно происходит во всем существующем, и эти философы, подобно прочим, по небрежности опустили из виду.

9. Итак, относительно двух причин, как мы говорим, вот насколько подвинуто дело вперед прежними философами.

за субстрат или огонь, и тогда все считать за его сгущение, или землю, и тогда все считать за степени ее разрежения (см. далее текст, гл. VIII, ст. 3—6). Но сгущение и разрежение есть только ступени, есть только изменяющееся отношение, и то, к чему ведут эти ступени, что создает собою эти отношения, есть «пустое» и «плотное» в абсолютном смысле. Пустота есть предел, к которому стремится и которым заканчивается всякое разрежение, непроницаемо плотное есть предел, которым завершается всякое сгущение, и как из созерцания линий, более или менее кривых, могло получиться в отвлечении понятие о линии, совершенно чуждой кривизны (прямая), так из постоянного представления сгущения и разрежения естественно возникло понятие о плотном и пустом. Но разрежение и сгущение есть то, что равномерно проникает всю массу сгущающегося и разрежающегося. Отсюда — идея бесчисленных малых непроницаемо плотных тел (атомы как предел в идее степеней сгущения) и пустоты (пары как предел в идее разрежения). Это и есть атомизм.

⁶⁰ ῥυσμός и διαθιγή — местные абдерские выражения, употребляемые Демокритом, которые поэтому Аристотель и переводит на греческий литературный язык.

⁶¹ В Физике, кн. I, гл. V, ст. 1, Аристотель лучше поясняет два из этих различий: «Демокрит принимает твердое и пустое, из которых первое считает как существующее, а второе как несуществующее. Кроме того, он различает их по положению, по форме и порядку, а это различные роды противоположного: к положению относится понятие вверху и внизу, впереди и сзади, к форме — угол, прямая окружность».

V

1. В это же [время] и [еще] раньше названных философов так называемые пифагорейцы⁶², предавшись математическим занятиям, первые выдвинули их вперед и, пропитанные ими, математические начала стали считать за начало всего существующего. 2. А так как числа по [своей] природе суть первичные [элементы] их, в числах же они, по-видимому, усматривали многие сходства с существующим и с происходящим, гораздо более, чем в огне, в земле и в воде (потому что такое-то проявление (πάθος) чисел [они считали] справедливостью, такое-то — душою и разумом, такое-то — благоприятным временем [для действия], словом сказать и в остальном подобно этому, — и в числах, кроме того, видели проявления и соотношения (λόγους) музыкальных гармоний; далее, так как им казалось, что и в остальном вся природа уподобляется числам, числа же суть [нечто] первоначальное сравнительно со всею природой, то ввиду всего этого они предположили, что элементы чисел суть элементы (στοιχεῖα) всех существ и что целое небо есть гармония⁶³ и число. И все, что имели указать в числах и в гармониях соответственного с движением (πάθη) и с частями неба и с целым мироустройством, все это собирая, они прилагали к делу. 3. А если чего где недоставало, они старались пополнить, чтоб учение у них было связным целым. Приведу пример: так как десяток кажется [чем-то] совершенным и охватывает всю природу чисел, то они утверждают, что и несущихся по небесному своду [тел] десять;

⁶² Аристотель никогда не говорит о самом Пифагоре, без сомнения, вследствие трудности отличить то, что принадлежит ему собственно, от того, что было развито впоследствии многочисленными последователями его учения. Раздельность его выражения: «в это же время и еще раньше названных философов» указывает, без сомнения, на то, что он имеет в виду и самого Пифагора, и позднейших пифагорейцев.

⁶³ Для объяснения загадочного, на первый взгляд, учения пифагорейцев о гармонии приведем следующий отрывок из Филолая: «Так как начала вещей не подобны и не однородны, то порядок между ними был бы невозможен, если бы каким-либо образом не соединила их гармония. Подобное и однородное, правда, не имело нужды в гармонии, но различное, неоднородное и несоразмерное не могло без нее обойтись, когда им предстояло сложиться в космос» (этот отрывок сохранился у Стобея).

а так как видимо только девять, то они делают еще десятое, противолежащее земле ($\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\chi\theta\omega\nu$)⁶⁴. 4. Точнее все это разграничено нами в другом месте⁶⁵, а здесь заговорили мы об их учении и только для того, чтобы и от них получить [сведения], какие именно начала они полагают и как нападают на след указанных. 5. Оказывается, что и они⁶⁶ считают число началом как материю для существующего и как проявления и состояния, элементами же числа считают четное и нечетное, одно из них принимая ограниченным⁶⁷, другое безграничным, а «единое» состоит, [по их мнению], из обоих их (именно оно и четно, и нечетно), число же [происходит] из единого, и целые небеса⁶⁸, как сказано, суть число. 6. Другие же из них⁶⁹ говорят, что есть десять начал, расположенных соответственно друг другу: конечное и бесконечное, нечетное и четное, одно и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, доброе и злое, квадратное и продолговато-четвероугольное. Таким же именно образом, по-

⁶⁴ В De Coelo, I, II, cap. XIII, 1, Аристотель так говорит об этом учении пифагорейцев: «Они утверждают, что в середине находится огонь, а земля — это одно из светил ($\acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\rho\omega\nu$), которое, несясь кругом по середине, производит день и ночь. Кроме того, они создают другую, противоположную ей землю, которую они называют именем $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\chi\theta\omega\nu$, изыскивая при этом основания и причины не в явлениях действительности, а по какому-то своим собственным соображениям и мнениям, притягивая к делу и стараясь разукрасить явления».

⁶⁵ Предполагают, что это был особый трактат, теперь утраченный, который разбирал космогонические представления пифагорейцев, о нем упоминает Александр Афродизский.

⁶⁶ То есть так же, как и ионийские философы.

⁶⁷ $\pi\epsilon\lambda\epsilon\rho\alpha\sigma\acute{\mu}\epsilon\nu\omicron\nu$ = ограниченное, у Филолая $\pi\epsilon\rho\alpha\iota\nu\omicron\nu$ = ограничивающее. Выражение Аристотеля противоречит общему смыслу учения пифагорейцев о числах, потому что тогда совокупность всех чисел (исчерпывающихся четными и нечетными) явится чем-то пассивным, и притом частью неопределенным (четные числа), частью же определившимся, но не собственно силою, а чем-то иным, извне лежащим. Так как с понятием предела, ограничения во всей древней философии было связано представление о реальном бытии, о том совершенном, во что через присоединение предела преобразуется первоначальный хаос, то ясно, что в этом случае числа явились бы лишь устрояемым началом, но не устрояющим.

⁶⁸ Слово «небеса», « $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ » Аристотель часто употребляет в значении «вселенной».

⁶⁹ Аристотель здесь намекает на какое-то разветвление пифагорейского учения.

видимому, думал и Алкмей Кротонский⁷⁰, и, без сомнения, или он от них, или они от него заимствовали это учение. Ведь Алкмей был молодым во время старости Пифагора, а высказывался он сходно с ними (пифагорейцами)⁷¹. Именно, он утверждает, что бо́льшая часть человеческих дел⁷² существует двойко, приводя противоположности, разграниченные не так, как у этих, но как попало, например, белое и черное, сладкое и горькое, доброе и злое, большое и малое. 7. Итак, этот неопределенно коснулся остального, пифагорейцы же установили, и сколько противоположностей, и какие они. 8. У последних и у него, следовательно, можно найти, что начала сущего суть противоположности, а сколько их и какие они, это нужно искать у других⁷³. Однако каким образом к названным нами причинам возможно свети [эти начала], все это не разграничено у них ясно и последовательно⁷⁴. Кажется, что стихии они устанавливали в виде материи. Именно они утверждают, что сущность состоит и образована из них, как из присущих ей изначала.

9. Итак, из этого достаточно можно уразуметь образ мыслей древних [философов], и притом признававших более [чем одну] стихию природы (στοιχεῖον). Но есть такие, которые относительно вселенной высказались так, как будто бы одна была природа, но не все одинаково хорошо и сообразно с действительностью⁷⁵. Но к настоящему рассмотрению причинных основ никоим образом не подходит речь об них. Ибо они не как некоторые из физиков, которые, полагая сущее единым, однако все производят из него, как из материи, но иначе учат. Именно те придают [сущему] движение, заставляя все происходить, а эти утверждают, что оно неподвижно. 10. Однако кое-что, по крайней мере, уместно сказать [о них] в настоящем исследовании. Парменид касался понятия «единого», кажется, с точки зрения разума, а

⁷⁰ Аристотель несколько раз упоминает об Алкмее Кротонском, но об нем ничего не известно, кроме того, что он был современником Пифагора.

⁷¹ Во многих рукописях этого предложения нет, поэтому оно считается вставкой неизвестного читателя или переписчика.

⁷² Судя по дальнейшему, здесь нужно понимать то, о чем человек может судить, а не его собственные дела.

⁷³ То есть у другой части пифагорейцев, о которых говорилось в ст. 6-м.

⁷⁴ То есть у пифагорейцев все это так неясно, что Аристотель затрудняется приноровить их элементы к которой-либо из своих причин.

⁷⁵ Это говорится об Элейцах.

Мелисс ⁷⁶ [смотрел на него] с материальной точки зрения. Поэтому-то один утверждает, что оно ограничено, а другой, что оно беспредельно⁷⁷. Ксенофан же⁷⁸ прежде них (ибо Парменид, говорят, ученик его), объединивши (*ἐνίσας*) [природу], ничего, однако, не разъяснил и даже, по-видимому, не коснулся вопроса о природе ни в том, ни в другом смысле, но, обративши взор на целое небо, утверждает, что «единое есть Бог». 11. Итак, этих, как мы сказали, нужно оставить в стороне при настоящем изыскании, а двоих из них и подавно, так как они несколько грубо рассуждают, именно Ксенофана и Мелисса.

Парменид же, кажется, как бы пронизательнее учит, ибо, полагая совершенно невозможным, чтобы сверх сущего было несущее⁷⁹, он думает, что сущее по необходи-

⁷⁶ Мелисс Самосский (жил в V ст. до Р. Х.) был в одно и то же время философом и политическим деятелем. В философии он был учеником и последователем Парменида и, как иониец, направил два свои сочинения: «*Περὶ τοῦ ὄντος*» и «*Περὶ φύσεως*» по преимуществу к опровержению ионийской школы философии. От этих сочинений остались очень немногочисленные отрывки. Свое отрицание движения он основывал на том, что в природе нет пустоты, которая необходима для него, а возражение против изменчивости он основывал на том, что при изменении нечто должно исчезать (именно то, что было и чего более нет в измененном), и если бы это действительно имело место в природе, то по истечении некоторого времени она вся, по частям, должна была бы исчезнуть. Несколько ниже, в ст. 11, Аристотель говорит о Мелиссе, что его суждения грубы и не нуждаются в разборе. Тот же отзыв о нем он высказал в «Физике», кн. I, гл. 2.

⁷⁷ Учение Мелисса о беспредельности единого сущего вытекало прямо из материального представления о нем, а взгляд Парменида на его ограниченность вытекал из его понятия о едином как только мыслимом, идеальном существе. Это противоречит обычным нашим понятиям о материальном и идеальном, но совершенно согласуется с древними представлениями, по которым все вещественное есть неопределенное и бескачественное, а все идеальное ограничено и определено (числа пифагорейцев, идеи Платона, начало формальное самого Аристотеля).

⁷⁸ Ксенофан (жил между 580 и 470 гг. до Р. Х.) был родом из Колофона, ионийской колонии на берегах Малой Азии. Он основал элейскую школу философии, которой высшим представителем был Парменид. Аристотель с неуверенностью называет его учеником Ксенофана. Этой неуверенности уже нет и следа у позднейших писателей.

⁷⁹ Отрицание небытия, впервые высказанное элейцами, имеет за себя такие доводы, которые и теперь, после стольких веков философской работы, едва ли основательно поколеблены. Оно основывается на некотором явном логическом противоречии, которое тотчас сказывается во всякой попытке высказать действительность небытия. И в самом деле: *если несуществование есть, следовательно, оно существует, то есть заключает в себе*

мости едино и ничего нет другого, о чем подробнее мы уже сказали в сочинении «О природе». Но, будучи принужден идти вслед за явлениями видимого мира и полагая, что единое существует согласно с разумом, а многое согласно с [свидетельством] чувств, он снова устанавливает две причины и два начала, теплое и холодное, как бы разумея огонь и землю. А из этих двух начал одно, именно теплое, ставит в соответствие с сущим, а другое с несущим.

12. Итак, вот что мы нашли у названных и вступивших на путь разумного исследования мудрецов: у древнейших из них мы нашли телесное начало (ὑλη) — ведь вода, огонь и т. п. суть тела, — и притом у одних из них одно, у других больше одного телесных начал, однако у тех и у других все-таки в виде материи. А некоторые, принявши эту причину, прибавили к ней и ту, откуда движение, причем последнюю одни считали единичною, другие двойственною. 13. Итак, до италиков и кроме них прочие слишком немного высказывались о двух началах, исключая того, что, как мы сказали, они пользовались двумя причинами и из них вторую, то есть причину движения, принимали то за одну, то за две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же признали два начала, но они прибавили — это и составляет их отличительную особенность, — что ограниченное, беспредельное, единое не суть каждое особою природой, как, например, огонь, земля или иное что подобное, но что само беспредельное и само единое есть сущность того, чему они

существование, и, не заключая ничего другого, *есть существование*, то есть *несуществования нет*, а *есть только существование*. Необходимость признать эту истину (она уничтожает возможность изменения) всегда избегали тем, что вместо понятий «небытия» подставляли другое, не настоящее понятие «пустоты» или еще «отрицания». Таким образом, и Левкипп с Демокритом, признав существование пустот между атомами, конечно, не преодолели сомнения элейцев, но лишь скрыли его под новым понятием, будто бы тождественным с понятием небытия, в действительности же совершенно от него отличным. Более, нежели каким другим понятием, затруднение признать небытие и с ним изменение преодолевается понятием потенциальности как перехода от возможного к действительному, от некоторой особой формы полусуществования к форме полного существования через образующий процесс. Но и это понятие, сводящее в конце концов движение вещества к некоторой механике образов и мыслей, далеко не разрешает всех трудностей вопроса.

приписываются как атрибуты. Вследствие этого сущность всего и есть число. 14. Высказавшись таким образом по этим вопросам, они начали рассуждать и определять, что есть вещь сама по себе (τὸ τί ἔστιν), но занимались этим слишком безыскусно. Ибо они в своих определениях были поверхностны, и в чем первом оказывалось данное определение⁸⁰, то и считали они сущностью вещи, подобно тому как если бы кто думал, что двойное и два одно и то же, основываясь на том, что в основе *д в у х* лежит прежде всего *д в о й н о е*. Но ведь быть двойным и двумя бывает, я думаю, не одно и то же. Если же не принимать этого в расчет, то одно станет многим, как это и случилось у них. Итак, вот что можно найти у вышесказанных и остальных философов.

VI

1. После названных философий появилось учение Платона, во многом следующее *п и ф а г о р е й ц а м*, но имеющее также и особенности сравнительно с философией италиков. Ибо в молодости познакомившись сперва с Кратилом⁸¹ и с Гераклитовыми мнениями⁸², что все чувственно постигаемое постоянно течет и об нем нет истинного знания, он и потом держался такого же взгляда на это. А когда Сократ стал заниматься этикой и хотя целой природы вовсе не касался, но в *э т и к е* все-таки искал всеобщего и впервые направи́л мышление на определения, то он, одобливши его в

⁸⁰ Объясняя это место Аристотеля примером, Александр Афродизский говорит: пифагорейцы объясняют любовь равенством и, принимая первое число, которое разлагается на равные множители, говорят, что это число есть любовь. А в ряду чисел таким прежде всего является 4, ибо оно равно 2×2 ; откуда любовь они обозначают числом *четыре*.

⁸¹ Кратил был ученик Гераклита. Мысль последнего, что все вечно изменяется и о нем не может быть истинного познания, он проводил еще далее, говоря, что никакое человеческое слово не выражает истины, потому что оно всегда стремится выразить некоторое внутреннее состояние нашей души, которое в момент произнесения слова является уже прошедшим. Платон, который в молодости был слушателем Кратила, впоследствии назвал его именем один из своих диалогов, посвященный рассмотрению сущности человеческой речи.

⁸² Ниже, в кн. XIII, гл. 4, Аристотель будет подробно разбирать учение Гераклита.

этом самом, пришел к мысли, что определения строятся относительно другого чего-то, а не относительно чего-нибудь из чувственно воспринимаемого; ибо общее определение чего-либо чувственно воспринимаемого невозможно, так как последнее ведь постоянно видоизменяется. 2. И вот это-то определяемое во всем сущем он и назвал и д е я м и; а все чувственно воспринимаемое, по его мнению, разумеется рядом с этим и сообразно с этим (παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα). Ибо в соучастии [с идеями] находится бóльшая часть того, что объединено видовым названием⁸³. [Говоря] же «соучастие», он переименовал только название; ибо пифагорейцы говорят, что «подражанием» числам существует все, Платон же, переименовав имя, говорил, что «соучастием» (μέθεξις). Однако будет ли то соучастие или подражание видам, [вопрос], каково именно оно могло бы быть, они оставили нерешенным⁸⁴. 3. Кроме чувственно воспринимаемого и кроме видов существуют, говорит он, математические представления⁸⁵ вещей, [как нечто] среднее (μεταξύ), отличаясь от чувственно воспринимаемого тем, что они вечны и неподвижны, и от видов тем, что их много подобных⁸⁶, а каждый вид сам по себе один только. А так как виды суть основные причины для прочего, то он и думал, что стихии (στοιχεῖα) их суть стихии всего сущего. 4. Итак, в смысле материи началами служит великое и малое⁸⁷, а в смысле сущности единое. Ибо из них⁸⁸, по мере соучастия с единым, виды становятся (εἶναι) числами. А что единое служит сущностью, а не другое что-либо существующее считается еди-

⁸³ τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσι = Большая часть синонимного, то есть одноименного по принадлежности к одному виду.

⁸⁴ Это можно сказать о пифагорейцах и их неразвитом, не выяснившемся во всей полноте учении, но едва ли было бы справедливо сказать о Платоне, который в своих важнейших диалогах «Парменид» и «Тимей» выясняет отношение идей к вещам и между собою. Аристотель мог считать эти выяснения только недостаточными, но не утверждать, что их нет.

⁸⁵ В тексте просто τὰ μαθηματικά.

⁸⁶ Александр Афродизский в своем комментарии приводит пример треугольников и четырехугольников, которые могут быть весьма многочисленны по различию в своих сторонах и углах, между тем как идея треугольника или четырехугольника одна. Кроме того, Аристотель говорит, что τὰ μαθηματικά лишь подобны между собою, но нетождественны.

⁸⁷ Ниже, в кн. III, гл. 8, Аристотель подробно говорит о значении в философии Платона понятий большого и малого.

⁸⁸ То есть из большего и малого.

ным⁸⁹, это он говорил сходно с пифагорейцами; с ними он согласен, что и числа суть причинные основы сущности для всего прочего. А что вместо безграничного как единого он поставил двойственность (*δύαξ*), а беспредельное [выводил] из большого и малого — это его особенность. Наконец он утверждает, что числа стоят рядом с чувственно воспринимаемым, они же — что самые вещи суть числа, и поэтому математические понятия они не помещают между этими (то есть вещами и видами). 5. А единое и числа он поставил рядом с вещами, а не как пифагорейцы, и ввел виды вследствие рассмотрения вопросов в речах (*ἐν τοῖς λόγοις*), — ибо предшественники его не применяли диалектики⁹⁰; другому же началу, материальному (*φύσιν*), он придал двойственность потому, что числа, за исключением первых⁹¹, очень удобно производятся из нее, как бы из какого-то отпечатка. 6. Однако же в действительности бывает наоборот; ибо это было бы не согласно с разумом. Именно ч и с л а делают из вещества многое, вид же за один раз рождает только одно. Так из одного вещества выходит один стол, а тот, кто принимает еще вид, как бы делает многие столы, хотя [в действительности стол] один⁹². Таким же образом и мужское относится к женскому: ибо последнее оплодотворяется одним соитием, а мужское оплодотворяет многих⁹³. Однако ведь э т о т п р и м е р служит подражанием их началом.

7. Итак, вот какие Платон дал определения относитель-

⁸⁹ Потому, что тогда единство стало бы простым атрибутом.

⁹⁰ В кн. XIII, гл. 4 Мет., Аристотель обработке диалектики приписывает Сократу, до которого она не имела никакого значения.

⁹¹ Александр Афродизский разумеет здесь числа, делимые только на себя и на единицу.

⁹² В тексте числительное «один» в мужеском роде. При нашем переводе нужно бы иметь женский род. Если бы был средний род, то нужно было бы перевести: «хотя вид один». Если принимать существование идей или видов, то выйдет, что мастер, имея одну идею, один вид в уме, все-таки делает многие столы. Стоящее в тексте числительное мужеск. рода можно отнести только к человеку, принимающему виды. Если это место не принимать за неудачную вставку переписчика, то мужеский род можно перевести так: «хотя производящий один», то есть если он один, то в нем должно быть и одно отражение идеи, — значит, он не может сделать много столов.

⁹³ Аристотель приводит этот пример в ироническом смысле, очевидно думая, что в отношении к тому, что производится (зародыш), и мужское, и женское начало относятся одинаково.

но искомого. Из сказанного очевидно, что он пользовался только двумя причинами: тем, что есть вещь сама по себе (τὸ τί ἔστιν), и причиной материальной. Ибо виды для всего остального суть причинные основы того, что есть вещь сама по себе (τοῦ τί ἔστιν), а для видов — единое. А что касается материи, то это есть тот субстрат, по которому называются виды в чувственно воспринимаемом, а в видах — единое, и таким образом он (субстрат) является двойственностью, именно великим и малым⁹⁴. 8. Наконец причины того, что одно хорошо, а другое худо, он приписал двум отдельным стихиям, как это находили и некоторые из прежних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

VII

1. Итак, мы вкратце и в общих чертах обзрели, кто и как высказался, [изыскивая] истину, о первых началах. Все-таки, [несмотря на краткость], обзор наш достаточен, чтобы, по крайней мере, видеть, что из говоривших о начале и о причине никто не сказал ничего сверх того, что разграничено у нас в книгах «О природе». Однако все они, по-видимому, затрагивают так или иначе вопросы об этом, хотя и смутно. 2. Именно одни первое начало разумеют в виде материи, причем кладут в основу то одно (то есть начало), то больше одного и полагают его то телом, то бестелесным, например: Платон разумеет великое и малое, итальянцы — беспредельное, Эмпедокл — огонь, землю, воду и воздух, Анак-

⁹⁴ Таким образом, в учении Платона, по Аристотелю, мы имеем следующую градацию нисходящих существ, из которых каждое высшее (или само по себе, или через некоторое соединение с чем-либо другим) производит низшее: *Единое*. Оно есть причинная основа для видов, в силу которой каждый из них есть то, что есть (ст. 7). *Виды*. Каждый вид сам по себе один только (ст. 3). Их совокупность есть основа, в силу которой все, впрочем, есть то, что оно есть (ст. 3 и 7). *Математические представления*. Они имеют множественность и подобие между собою (ст. 3). *Числа*. Ими становятся виды через соучастие большого и малого с единым (ст. 4): и через них — причинною основой для единичных вещей (ст. 4). *Большое и малое* = = ὄλη (ст. 4). *Чувственно воспринимаемые вещи*, которые образуются через причастие видов с большим и малым. Что же касается до «двух отдельных стихий», которым Платон приписывал (VI, 8) происхождение добра и зла, то ими являются: единое — для добра и большое и малое — для зла.

сагор же беспредельность однородных частиц. Все они действительно коснулись подобного рода причины, равно и все те, которые приняли воздух или огонь или воду или [еще что] плотнее огня и разреженнее воды: были ведь и такие, которые признали подобного рода первичную стихию.

3. Итак, все они коснулись только одной этой причины, а некоторые другие и того, откуда начало движения, как, например, те, которые делают началом движения взаимное влечение и раздор, разум или любовь, но основания, в силу которого вещь есть то, что она есть и чем была ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$), и самой сущности ясно никто не обозначил, но больше других говорят о ней те, которые принимают виды. Именно они не принимают виды как материю для чувственно воспринимаемого, а единое как материю для видов и не полагают, что отсюда происходит начало движения (они утверждают, что здесь скорее причины неподвижности и пребывания в состоянии покоя), но, по их мнению, для всего частного виды, а для видов единое составляет основу, в силу которой каждое из них есть то, что оно есть и чем было.

4. А что касается того, ради чего происходят действия и переменны и движения⁹⁵, то они некоторым образом считают это причинною основою, но не высказываются прямо в этом смысле и говорят несоответственно тому, как это лежит в природе. Принимающие разум или дружбу полагают, правда, эти причины как бы в смысле блага какого-то, однако говорят, что не ради этих причин существует или рождается что-либо из всего сущего, но что будто от них происходит движение⁹⁶.

5. Равным образом и те, которые утвержда-

⁹⁵ Аристотель думает, что ранее его никто не понял и не выяснил как следует причину конечную. Но о ней, под именем «блага», много говорил Платон. Можно находить только, что последний не выделил ее так отчетливо, как это сделал Аристотель через сопоставление ее с причинною движущей, а также формальной и материальной.

⁹⁶ Ранее говорилось о том, что принимающие ум или дружбу (взаимное влечение) благом в то же время считают их причинною движущею, но не целью. В параллель к этому Аристотель говорит теперь, что и признающие единое (или сущее) благом тоже не считают его целью, но только причинною сущности. Таким образом, по мнению Аристотеля, по отношению к конечной причине мнения философов, бывших до него, можно выразить в следующей схеме: ум или дружба = благо = причина движения и не = цель (Анаксагор и Эмпедокл). Единое = благо = причина сущности и не = цель (Платон).

ют, что единое или сущее и есть подобного рода природа, говорят, что оно есть причина сущности, а не ради него [что-либо] существует или рождается; так что выходит, что они как бы, с одной стороны, говорят, а с другой — не говорят, что благо есть причина. Ибо они говорят не прямо об этом, но косвенно (*κατὰ συμβεβηχός*).

6. Итак, что у нас правильно дано разграничение причинных основ, сколько их и какие они, в этом мы уверяемся из разбора всех вышеупомянутых [философов], так как они не могли выставить другой какой-либо причины, [кроме четырех указанных]. Кроме того, ясно, что и всех причин должно искать или так именно, [как мы], или на манер их⁹⁷. [А что касается того], насколько правильно каждый из них высказался и в каком положении [вообще] находится [вопрос] о началах, то возможные затруднения мы проследим в дальнейшем изложении.

VIII

1. Очевидно, что во многих отношениях ошибаются все те, которые принимают вселенную за единое и одну какую-нибудь природу в значении материи, и притом телесной и имеющей величину; так как они устанавливают стихии только тел, а отнюдь не бестелесного, хотя существует и бестелесное. 2. И далее, принимаясь размышлять о причинах происхождения (и разрушения) и рассуждая о природе всех вещей, они устраняют основную причину движения. 3. Кроме того, ни сущность, ни то, что есть вещь сама по себе (*τὸ τί ἔστιν*), не получает у них значения причины чего-либо. К тому же они, не затрудняясь, считают то или другое из простых тел за начало, кроме земли, не рассмотревши взаимного происхождения, как они образуются друг из друга: я говорю об огне, земле, воде и воздухе; ибо одно является из взаимного смешения, другое из разъединения. 4. А ведь очень большая разница, что раньше стоит и что позже; ибо

⁹⁷ Под словами «так именно, как мы» нужно разуметь (по толкованию Александра Афродизского) «одновременно и в связи все четыре рода причин»; под словами: «на манер их» нужно понимать: «рассматривать причины в отдельности, подобно древним философам».

[с этой точки зрения] самое простое из всех тел и будет, очевидно, тем первым, из которого через смешение происходят все вещи. А таковым, конечно, было бы состоящее из самых мелких частей и самое тонкое из тел. И те, которые принимают огонь началом [всего], вероятно, более всего опираются на это соображение⁹⁸. 5. А что такого рода именно стихия тел, в этом соглашается каждый даже и из прочих [мыслителей]. Никто, по крайней мере, из последующих [философов], даже признающих единое, не считает землю стихией, — конечно, вследствие того, что она состоит из крупных частиц; каждая же из трех остальных стихий получила некоторое как бы господствующее значение: одни приписывают его огню, другие воде, третьи воздуху. Однако ж почему и о земле никто не говорит чего-либо подобного, как это делает большинство людей? Ведь говорят же, что все есть земля; говорит и Гезиод⁹⁹, что земля произошла первою из тел. Таким образом, это мнение оказывается исконным и общераспространенным. 6. В этом смысле тот, пожалуй, ошибся бы, кто принял бы за начало какую-нибудь из этих [стихий], кроме огня, или кто предположил бы, что п р и н я т а я и м с т и х и я¹⁰⁰ плотнее воздуха и тоньше воды. С другой же стороны, если то, что по происхождению позже, в [порядке] природы существует раньше и если, очевидно, созревшее и смешанное позже по происхождению¹⁰¹, то

⁹⁸ Очевидно, древние, и с ними Аристотель, понимали процессы происхождения лишь в механическом смысле, но не в химическом. Отсюда мысль, что первоначальная стихия есть вещество, отличающееся наибольшей тонкостью. С этой точки зрения все тела природы являются лишь различными степенями сгущения этой первоначальной стихии, и вопрос о происхождении их сводится к вопросу о том, какое из трех физических состояний тел: газообразное, жидкое или твердое — следует признать первоначальным.

⁹⁹ См. выше, начало IV-й главы.

¹⁰⁰ Здесь, очевидно, разумеется учение какого-нибудь из древних философов, предположившего существование материи в некотором состоянии, средним между газообразным и жидким.

¹⁰¹ Здесь высказывается основная мысль Аристотеля, которую он подробно развивает ниже, Мет. кн. VIII, гл. 8, о том, что в процессе всякого образования совершенное, «зрелое» предшествует несовершенному, незрелому и является по отношению к последнему силою движущей, образующей. Так, хотя взрослый, развившийся человек является «по происхождению позже» ребенка, именно развивается из него, однако самому появлению ребенка все-таки предшествует зрелый человек, который рождает его

выйдет, конечно, напротив, а именно, что вода раньше воздуха и земля раньше воды.

7. Итак, о тех, которые установили одну причину вроде той, о которой мы говорили, сказанного достаточно. То же самое [можно повторить] и о тех, кто предполагает этих начал больше одного, как, например, Эмпедокл, который утверждает, что материя — это четыре тела. Ему можно сделать частью те же [возражения], частью некоторые особенные. Ибо мы видим¹⁰², что стихии взаимно происходят друг от друга, ведь, например, огонь и земля не всегда остаются одним и тем же телом (о чем сказано уже в книгах «О природе»¹⁰³). Да и о причине движущегося, одна ли она или две их, он высказался, по нашему мнению, не совсем правильно и рассудительно. 8. Вообще¹⁰⁴ говоря, у тех, кто так учит, по необходимости уничтожается изменение; ведь [с этой точки зрения] из теплого не может стать холодное или из холодного теплое. Есть же, вероятно, что-то такое, что испытывает эти противоположные состояния, есть же какая-то единая природа, которая становится то огнем, то водой, — а о ней тот ничего не говорит. 9. Что касается Анаксагора, то, если ему приписывать учение о двух стихиях, можно больше всего опираться на основания, которых он сам не развил,

(то есть он «в порядке природы существует раньше»), или человек из необразованного может стать образованным лишь под воздействием уже образованного. Применяя эти понятия Аристотеля к данному месту текста (ст. 6), этот последний следует понимать так: земля есть более плотное и зрелое сравнительно с другими стихиями природы, и поэтому, хотя в каждом единичном генезисе она образуется позже их и через их смешение, однако в целом мировом генезисе она предшествовала их появлению, породила их (разложившись).

¹⁰² Первое возражение против Эмпедокла состоит в том, что стихии не отделены так строго друг от друга, но переходят взаимно одна в другую. В основе всей природы лежит один элемент, который лишь представляется нам под четырьмя формами, вернее — в четырех различных состояниях. Это возражение вытекает из того же механического взгляда на процессы природы, на который мы указали выше.

¹⁰³ Собственно, об этом говорится в трактатах «О небе», кн. III, 7, и «О происхождении и разрушении», кн. II, 6. Эта ссылка Аристотеля показывает, что под «Физикой» он разумел совокупность своих трудов о природе.

¹⁰⁴ Весь ст. 8 не находится в некоторых рукописях, и его не комментирует Александр Афродизский. Поэтому его можно признать вставкой какого-нибудь неизвестного переписчика сочинений Аристотеля, тем более что по своему смыслу он служит лишь повторением и пояснением предыдущего стиха.

но которым по необходимости следовал бы, если б ему привели их¹⁰⁵. Ибо нелепо утверждать, что сначала все было смешано¹⁰⁶, с одной стороны, потому, что несмешанное должно прежде существовать¹⁰⁷, а с другой стороны, неестественно, чтобы первое попавшееся смешивалось безразлично с чем бы то ни было¹⁰⁸. Кроме того, проявления и случайные свойства (τὸ σμυβεβηχός) ему пришлось бы отделить от сущности, потому что смешение и разъединение присущи одним и тем же [телам]¹⁰⁹. Но при всем том, если кто шаг за шагом рассмотрел бы в подробности, что он хочет сказать, то его учение, может быть, оказалось бы более новым и оригинальным. 10. Так, очевидно, что, когда ничто еще не было разделено, нельзя было дать этой сущности¹¹⁰ никакого ис-

¹⁰⁵ Возражения против Анаксагора, изложенные в этом стихе, более подробно развиты Аристотелем в Физике, I, 8, и «О происхождении и разрушении», I, 10. Под «двумя стихиями», о которых говорится в тексте, нам кажется, следует разуметь двойственность и противоположность начал, через взаимодействие которых произошел мир: гомеомерий как начала материального и пассивного, и разума как начала деятельного, которое приводит их в движение. Эта противоположность и двойственность ясно не проведена Анаксагором и лишь следует из его учения о гомеомериях и разуме. Отсюда нерешительность, с которою Аристотель приписывает ему это учение.

¹⁰⁶ У Симплиция сохранились слова Анаксагора, в которых выражено это учение: «Первоначально все вещи были смешаны (ὁμοῦ πάντα χρεῖματα ἦν), бесконечно малы и бесконечно многочисленны».

¹⁰⁷ Это, по-видимому, находится в противоречии с только что высказанным взглядом на то, что зрелое, совершенное предшествует незаконченному. Но здесь под «несмешанным», вероятно, и следует разуметь это первоначальное и совершенное, в котором гармонически соединено все то, что впоследствии может выделиться из него и уже тогда беспорядочно смешиваться.

¹⁰⁸ Буквально: «с первым попавшимся», то есть что соединиться может лишь однородное, соотносительное, а не безразличное друг к другу.

¹⁰⁹ Говорится о неотделимости процесса соединения, смешения от процесса разъединения: когда две частицы, сближаясь, движутся друг к другу, то в то же самое время они удаляются от частиц, с которыми ранее были близки.

¹¹⁰ Здесь говорится об истинной идее первоначального бескачественного субстрата, к которой приближалось учение Анаксагора. Вот собственные слова последнего, сюда относящиеся (они сохранились также у Симплиция): «Когда все вещи, еще не отделившись, существовали вместе (ὁμοῦ), тогда нельзя было заметить в них никакого качества; ибо этому препятствовало смешение влажного с сухим, теплого с холодным, светлого с темным». Под словом «сущность» Аристотель, очевидно, понимает то, что впоследствии стали называть «субстанцией». Отрицание в ней какого-либо

тинно соответствующего ей имени, например она не была ни белою, ни черною, ни серою и никакого другого цвета, но она была по необходимости бесцветною, потому что иначе она имела бы какой-нибудь один из названных цветов. На том же самом основании она была лишена и всякого вкуса, одним словом, она не имела ни одного подобного рода [свойства]. Итак, она не способна была быть ни какою-либо по качеству, ни какою-либо по величине, ни вообще чем-либо. Потому-то в таком случае ей было бы присуще то или другое из перечисленных свойств и какой-нибудь частный вид. А это невозможно, когда все смешано, потому что тогда вышло бы уже разделение. Поэтому-то Анаксагор утверждает, что все смешано, кроме разума; только последний не смешан и чист¹¹¹. 11. Из всего этого выходит, что у него

качества у Анаксагора основывается на том, что в ней все качества хотя и существовали, однако были смешаны каждое с противоположным, что и порождало их взаимное уничтожение как положительного и отрицательного (например, влажного с сухим). Но это основание, очевидно, неудовлетворительно, потому что, например, совершенно влажное и совершенно сухое, смешавшись, порождают лишь некоторую относительную степень влажно-сухого, которую можно обозначить словом «сырое»; также свет и мрак, смешиваясь, производят лишь полутемноту, которая, конечно, будет качеством, выраженным лишь *не во всей чистоте своей*. К недостаточности этого основания, вероятно, и относятся слова Аристотеля в предыдущем стихе, что учение Анаксагора «могло бы показаться более новым и оригинальным» лишь при дальнейшем развитии его. Собственное основание, которое приводит Аристотель взамен Анаксагорова, отличается гораздо большею глубиною: первоначальный субстрат бескачествен, потому что он не может иметь *вообще* качества, но лишь какое-либо *это* одно, определенное («какое-нибудь из перечисленных свойств и какой-нибудь частный вид»); но это невозможно при первоначальном смешении, так как что-либо определенное может возникнуть лишь через процесс разделения («тогда вышло бы уже разделение»). Поэтому первоначальный субстрат таков, что к нему не может быть приложено никакое имя и о нем не может быть ничего сказано, ибо всякое высказывание есть приложение к предмету какого-либо определенного предиката и всякое имя есть имя чего-либо определенного. Отсюда вытекает учение самого Аристотеля (в других местах развитое) о первоначальной материи, которое в противоположность формы никогда не может быть познано (непознаваемость сливается здесь с несказуемостью, невыразимостью субстрата). Его слова о субстрате, что он «не может быть ни каким-либо по качеству, ни каким-либо по величине, *ни вообще чем-либо*», сливаются с учением Платона о материи как о том, чего нет, что в противоположность вечным идеям есть «несущее», *μη ὄν*.

¹¹¹ Вот собственные слова Анаксагора: «Прочее принимает участие во всем, ум же есть беспредельное и самовладеющее (*ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές*)»

два начала: единое — это простое и несмешанное¹¹², и его другое¹¹³. [Это последнее — такого рода начало], которое мы назвали бы неопределенным¹¹⁴, пока оно не определится и не станет причастно какому-либо виду. Итак, [все это] высказывается им не [совсем] правильно и не совсем ясно, но все-таки оно не далеко от тех учений, которые явились после и яснее изложены¹¹⁵. 12. Таким образом, все эти [философы] оказываются склонными к вопросам о происхождении и уничтожении и о движении, ибо они исследуют начала и причины почти только в применении к подобного рода сущности¹¹⁶. Те же, которые распространяют свое учение на совокупность всего сущего, а в нем различают чувственно воспринимаемое и сверхчувственное, очевидно производят изыскание относительно обоих этих родов [вещей]. Поэтому на них можно бы дальше остановиться, [чтобы видеть], что хорошо они говорят и что неудачно относительно выставленных нами здесь [вопросов]. 13. Таким образом, так называемые пифагорейцы пользуются своими началами и стихиями еще более странно, чем физики. А это потому, что они заимствовали их не из чувственно воспринимаемого, так как их математические начала вещей, если не считать того, что входит в область астрономии, лишены движения. 14. Тем не менее они рассуждают и учат обо всем в природе. И действительно, они создают¹¹⁷ теорию неба, они посто-

и ни с какою вещью не смешан, но только сам для себя существует; ибо если бы он не был для самого себя, то был бы смешан с чем-нибудь другим; он участвовал бы во всех вещах, если бы был смешан с чем-нибудь, ибо во всем есть участие всего, и смешанное мешало бы ему, так что он не властвовал бы ни над какою вещью подобным образом, как будучи сам для себя. Он есть самая тонкая из всех вещей и самая чистая, имеет всякое мнение обо всем и величайшую силу. Над всем, что имеет душу, что больше или меньше, властвует ум. Ум овладел всем окружающим. Ум знает все, и что смешивается, и что отделяется, и что разделяется». *Шорн: Анахогорае et Diogenis fragmenta.* 1829, стр. 6.

¹¹² То есть разум.

¹¹³ Θάτερον — выражение платоновское.

¹¹⁴ Ἀόριστον. Здесь Аристотель говорит как платоник.

¹¹⁵ Здесь разумеется учение Платона.

¹¹⁶ Здесь разумеется вся школа физиков, начиная от Фалеса и кончая Анаксагором; под «подобного рода сущностью» разумеется материальный субстрат, вопросом о движениях которого всего более интересовались физики.

¹¹⁷ Буквально «рождают». Известно, что все учение пифагорейцев носило астральный характер.

янно наблюдают, что происходит в его частях, превращениях и действиях (τὰ ἔργα), они тратят на это все свои начала и причины, как бы соглашаясь с прочими физиками, что сущее — это только то, что воспринимается чувствами и обнято тем, что они называют небом. Но причины и начала, принимаемые ими, способны, как мы сказали, поднять нас к уразумению и того, что выше существующего¹¹⁸, и они скорее приложимы [к этому], чем к вопросам и природе. 15. Однако же пифагорейцы ничего не говорят по вопросу о том, каким же образом возникает движение, если подставить только принятые ими начала: конечного и беспредельного, неравного и равного, — или как возможно происхождение и уничтожение без движения и перемены, как возможны явления в [телах], несущихся по небу. 16. Если даже

¹¹⁸ Это признание Аристотеля чрезвычайно важно ввиду той строгости, с которою он судит учение пифагорейцев, и оно в равной степени должно быть приложено и к учению Платона. Всякий раз, когда он говорит о теории чисел и теории идей, он отвергает их; но замечательно, что в то время как в отношении к учению физиков у него видно спокойствие, переходящее в равнодушие, и, раз определив их смысл и достоинство, он почти уже не возвращается к ним, теория чисел и идей всегда как будто тревожит его и смущает, и когда он критикует ее, он кажется более страстным и желчным. С первого же взгляда становится ясно, что в теории чисел, столь странной, по-видимому, так далекой от простоты, ясности и вероятия учений физиков, а равным образом и в теории идей, которой неосновательность он показывает во всех пунктах (см. *Мет.*, следующая глава), однако есть что-то чрезвычайно глубокое, что, будучи хорошо понято, может послужить ключом к объяснению мироздания. Можно сказать, что он всякий раз критикует пифагорейцев и Платона на основании точного смысла их слов, как бы оставаясь безразличным к тому смыслу, который скрывался под ними и часто не укладывался в тесные рамки еще не развитого, быть может, языка. И этот точный смысл слов, особенно у пифагорейцев, действительно чрезвычайно странен, и, основываясь только на нем, самый недалекий ум может отвергнуть их учение. Но высказав этот строгий суд, Аристотель чувствует его неполноту и потому-то именно снова и снова возвращается к этим странным учениям, уже, кажется, опровергнутым, потому что ясно чувствует в них еще иной и более глубокий смысл. Последний открывается всего более в том, что философия Платона в своей существеннейшей части, теории идей, близка до неразличимости к теории чисел пифагорейцев (см. выше, гл. VI, ст. 2), а глубочайшая сторона учения самого Аристотеля, теория форм, есть лишь несколько измененная теория идей. Таким образом, философия Аристотеля, по наружности опытная и натуралистическая, гораздо ближе определяется в своем внутреннем содержании, по-видимому, фантастическими теориями пифагорейцев, нежели столь здравым, но неглубоким учением всех физиков, не исключая и Анаксагора.

кто, уступая, согласится с ними, что из этих начал объясняется величина тел, или если б это было (у них) доказано, все-таки остается вопрос, каким образом одни из тел легки, другие имеют тяжесть: ведь из их предположений и учения не видно, чтобы они приписывали эти свойства математическим вещам, как и чувственно воспринимаемому, и даже более. Поэтому об огне, земле или других подобных телах они вовсе ничего не сказали, так как насчет чувственно воспринимаемого они, думаю, не имели никакой особой теории. 17. И потом, как нужно понять, что проявления (λάθη) числа и самое число суть причины того, что существует и происходит в небесах как искони, так и теперь, а меж тем другого числа¹¹⁹ нет помимо того числа, из которого составился мир? В самом деле, когда в такой-то части [неба] оказывается у них «мнение» и «удобный случай», а немного повыше или пониже «несправедливость», «разделение» или «смещение», когда они приводят доказательство, что в отдельности каждое из этого есть число, то выходит, что на этом же самом месте есть уже множество занимающих [это место] величин, потому что эти проявления [чисел] соответствуют каждому месту в отдельности; [если же так], то это ли самое число, которое обнимает небо, должно принять за каждую из этих вещей, или другое помимо этого?¹²⁰ 18. Платон утверждает, что другое [число]. Однако и он полагает, что указанные [вещи] и их причины суть числа¹²¹, но, по его мнению, истинными причинами служат умопостигаемые числа¹²², эти же числа суть чувственно воспринимаемые.

¹¹⁹ Это другое число, как его понимает Платон, есть число умопостигаемое, в отличие от тех, которые проявляются в наблюдаемых вещах, подлежащих счету и измерению.

¹²⁰ Здесь противоплагаются друг другу единое число, объемлющее целое небо и представляющее гармонию вселенной, и отдельные числа (λάθη), которые также существуют на небе.

¹²¹ Здесь под «умопостигаемыми числами» следует понимать идеи вещей и явлений; они могут быть названы числами, конечно, не в арифметическом смысле, в каком мы исключительно понимаем теперь слово «число», но в близком к тому особому значению, которое они имели у пифагорейцев. Пифагорейцы понимали свои «числа» как нечто аналогичное, почти тождественное «понятиям», что уже очень близко к «идеям» Платона. Под числами, чувственно воспринимаемыми, здесь нужно понимать числа в нашем обыкновенном смысле.

¹²² К ним и к теории идей Аристотель возвращается еще в XIII и в XVI книгах *Метафизики*. Он посвятил несколько специальных трактатов раз-

IX

1. Но оставим теперь в стороне речь о пифагорейцах: их достаточно коснуться настолько, [насколько мы коснулись]. Что касается тех, которые идеи принимают за причины, то они, стремясь прежде всего получить изысканием причины окружающих нас вещей, ввели в дело другие, равные по числу первым, подобно тому как если бы кто, желая сосчитать [что-нибудь], думал, что он не может сосчитать, если [вещей] будет немного, а сосчитает, увеличивши их число¹²³. Действительно, видов у них почти равное число, или, во всяком случае, не меньше, чем тех вещей, от которых они, исследуя их причины, дошли до видов¹²⁴. С каждым предметом у них есть что-нибудь соименное, и рядом с сущностями-

бору теории идей, которые не дошли до нас, но которые цитирует Александр Афродизский: «Об идеях» 4 кн., «О благе» и «О философии». Может быть, эти труды отчасти вошли в Метафизику. В кн. XIII, гл. 4—5, настоящая IX глава повторяется почти буквально.

¹²³ Этим возражением начинается перечисление затруднений, с которыми сопряжено принятие теории идей. Об особенном характере отношений Аристотеля см. примечание к предыдущей главе, в котором указано подобное же отношение его к теории чисел. Резкость и насмешливый тон возражений Аристотеля недопустимы в отношении к учителю, которым был для него Платон в течение 20 лет, и всегда приводил в недоумение толкователей Метафизики. Но замечательно, что во всей этой IX главе, едва ли не важнейшей по отношению к критике теории идей, имя Платона совсем не упоминается. Поэтому следует думать, что, когда он писал эту главу, он исключительно имел в виду современную написанию Метафизики (она была последним его трудом) Платоновскую академию (заведование которой Платон поручил, умирая, своему племяннику Спевзиппу) и полемику против теории идей, конечно созданную Платоном, но поддерживаемую его учениками, направлять исключительно против последних. Отсюда объясняются и слова, которыми он начинает эту главу: «что касается тех, которые идеи принимают за причины» вм. ожидаемых «что касается Платона, который идеи принял за причины». Повсюду в этой главе под «причинами» нужно разуметь метафизические основания действительности вещей и их понятия. Первое возражение Аристотеля, состоящее в том, что сторонники теории идей только затрудняют дело, удваивая число вещей, было бы справедливо лишь в том случае, если бы те новые вещи (идеи), которые выдумываются для объяснения известных (действительных), были совершенно тождественны с ними. Но идеи, как вечные и неподвижные понятия, конечно, проще сравнительно с действительными вещами, которые сложны из своих логических оснований и того, в чем проявляются последние (вещество), и, сверх того, еще подлежат изменению.

¹²⁴ Говорится о действительных вещах, подлежащих объяснению.

ми всего прочего у них есть единое, которое обнимает многое (ἐπὶ πολλῶν), и притом как в отношении (ἐπὶ) вещей окружающих, так и в отношении (ἐπὶ) вечных¹²⁵. 2. Кроме того, у них не оказывается ни одного из тех способов, которыми мы могли бы доказать, что существуют виды. Ибо некоторые [из их доказательств] не ведут необходимо к заключению, [принятому ими], из некоторых же выходит, что есть виды того, в чем, мы думаем, нет их. Так, на основании доводов, [извлеченных из теории] знания¹²⁶, виды будут для всего того, о чем есть знание; на основании того, что есть единое во многом¹²⁷, [виды будут] и для отрицаний; на основании того, что можно думать о чем-нибудь, [если это последнее] и уничтожено, [будут виды] и для того, что подвержено и уничтожению, потому что существует некоторый признак (φάντασμα) всего этого. 3. Но и наиболее точные из доводов то допускают идеи относительных вещей (τῶν πρὸς τι), о которых мы не говорим, что они составляют род сам по себе (κατ' αὐτὸ γένος), то даже предполагают, «третьего человека»¹²⁸. Вообще говоря, доводы в пользу видов уничтожа-

¹²⁵ Под «единым в отношении вещей окружающих» разумеется то общее, что проявляется во всей совокупности вещей наблюдаемого мира и вместе обнимающее этот мир; под «единым в отношении вещей вечных» разумеется высшая идея (у Платона «Благо»), содержащая в себе весь мир идей низших, постепенно суживающихся в своем значении и приближающихся к единичным реальным вещам; например, идея добра (в нашем смысле) распадается на идеи справедливого, прекрасного, полезного, которые все в ней содержатся как части в целом и уже ближе подходят к единичным вещам.

¹²⁶ То есть из того соображения, что *истинное* знание есть то, которое соответствует с предметом своим, и что так как содержание научного знания не может изменяться, то, следовательно, и то, что составляет предмет его, должно быть неизменно существующим; таковыми именно являются не единичные вещи и явления, но понятия или идеи их.

¹²⁷ То есть что если в единичных вещах, приблизительно сходных, мы отделим то, что есть в них различного, то оставшееся будет нечто одно, но лишь в различных местах и в различные времена соединенное с различными другими признаками. Выражение «виды будут и для отрицаний» нужно понимать так, что единичные существа могут быть сходны не только в том, что есть в них, но также и в том, что в них *отсутствует*, например все минералы сходны между собою в том, что в них *отсутствует* жизнь. Отрицаемое здесь будет общим признаком, которое поэтому требует для себя идеи.

¹²⁸ Между единичным существом, например человеком, и между идеею человека, неподвижною и вечною (по представлению Аристотеля), существует большое различие. Поэтому, чтобы идея эта могла стать при-

ют то, существование чего сторонники видов желают еще более, чем существования идей. Выходит, например, что не двойственность¹²⁹ (диада) прежде существует, а число, относительное раньше того, что само по себе существует, не считая всего того, в чем некоторые, ставшие последователями учения об идеях, стали в противоречие со своими началами.

4. Даже если допустить основание, в силу которого мы признаем существование идей, то виды будут не только для сущностей, но и для многого другого. И в самом деле, единою мысль бывает не только о сущностях, но и о всем остальном¹³⁰; знание есть не только о сущности, но и о другом, а такого другого встречается бесчисленное множество¹³¹. В силу же необходимости и в силу своего учения о видах, если виды могут приходить в соучастие (μεθεχτά), то идеи должны быть только о сущностях: ведь они соучаствуют не как попало, но соучастие должно быть с каждым предметом настолько, насколько говорится не о субстрате его¹³². Приведу пример: положим, что-нибудь участвует в [идее] двойного в самом себе, оно же участвует и в [идее] вечного, но

чиною действительного человека, необходимо, чтобы между ею и им было что-либо посредствующее, связующее. Это необходимое связующее и есть то, что Аристотель называет «третьим человеком», который соединяет в себе, с одной стороны, то, что есть в идее человека, с другой — то, что есть в самом человеке и служит как бы звеном, через которое первая переходит во второго. Следует заметить, что здесь Платону приписывается то, что он сам отвергает в «Пармениде».

¹²⁹ То есть большое и малое, что служит материальною причиною вещей. Но самое число *два* раньше диады, большого и малого, так как, если бы не существовало его, не была бы возможна и самая диада, — и с этой точки зрения оно есть начало существующего. Но, с другой стороны, число *два* есть лишь соотношение этого существующего, именно одного с другим, и, если бы что-либо существовало одно и для него не было бы никакого другого, не было бы и числа *два*.

¹³⁰ Под «остальным» здесь можно разуметь и индивидуальные качества, в отличие от родовых, и самих индивидуумов в отличие от родов.

¹³¹ Под «другим» в отличие от сущности здесь нужно разуметь случайные, не необходимые свойства предметов.

¹³² Это предложение можно понимать двояко: во-первых, в том случае, что идея никогда не может стать атрибутом, но лишь сущностью; во-вторых, в том, что всякая действительная сущность участвует в идее только в том смысле, что она не может стать сама атрибутом чего-нибудь другого. Выражение «насколько говорится не о субстрате его» относится к той мысли Платона, что если идея находится в соучастии с предметом, отражаясь в нем, то это отражение должно проявляться не в материи его, не в субстрате, а в сущности предмета, в форме его.

это случайное участие, ибо двойное случайно есть вечное¹³³. 5. Итак, виды будут только [видами] сущности¹³⁴; значит, и здесь и там¹³⁵ сущность означается одинаково. А иначе что значит, если говорят, что рядом с этим [миром] существует что-то, а именно, что единое существует при многом? А если идеи и то, что участвует в них, суть однородные [понятия¹³⁶], то (между ними) будет нечто общее. Почему же если есть двоякого рода диады: подверженные уничтожению и другие, которых много, но которые тем не менее вечны, то понятие диады скорее можно назвать единым и тождественным, чем при существовании ее и какой-нибудь еще¹³⁷? А если неоднородны¹³⁸ идеи и сущности вещей, то тут было бы простое обозначение двух предметов одним именем¹³⁹, подобно тому как если бы кто назвал человеком и Каллия, и кусок дерева, не подметив между ними ничего общего. 6. Больше всего было бы затруднений решить, как же это виды встречаются¹⁴⁰ с чувственно воспринимаемым, будет ли оноечно

¹³³ Мысль та, что в понятие «двойственности», «двойного» нисколько не входит понятие «вечности», и поэтому последнее является как бы случайным для первого, не имеющим к нему никакого отношения.

¹³⁴ То есть виды суть самая сущность вещей.

¹³⁵ То есть в мире идей и в этом нашем мире.

¹³⁶ В тексте: «суть один и тот же вид».

¹³⁷ То есть чем при существовании двух каких-либо реальных диад. Мысль та, что если рядом с действительными парами глаз, ушей, рук, ног и т. д. признать еще платоновскую диаду, то дело от этого не выиграет, будет все-таки только родовое понятие диады и индивидуальные пары, а понятие диады не получит значения какого-то высшего, объемлющего весь мир, не будет выражать собою единства вселенной.

¹³⁸ Буквально: «не один и тот же вид». Сопоставляя дословное значение этого места с тем, к которому сделано примечание 136, мы увидим, что мысль, разбираемая Аристотелем, есть следующая: «То, что в здешнем мире, в мире осязаемой действительности, есть сущность, то в мире идей есть εἶδος».

¹³⁹ Выражением «обозначение двух предметов одним именем» мы перевели одно слово текста: «одноименность» (омонимия). Мысль та, что если виды и сущности вещей не одно и то же, то к ним и нельзя прилагать одного и того же имени.

¹⁴⁰ Нужно разуть «соприкасаются»; но это затруднение, хотя Аристотель и считает его особенно большим, гораздо легче преодолевается, нежели то, на которое он указывает далее, именно, что виды не могут быть причиной ни движения, ни вообще какой-либо перемены. Соприкосновение данной единичной вещи с «видом» происходит потому, что вид, или идея, чего-либо имеет существование повсюду иечно, то есть неограниченное, не стесненное никаким местом в пространстве и никаким момен-

или способно рождаться и уничтожаться. Виды ведь не могут быть причиной ни движения, ни перемены какой-нибудь для чувственно воспринимаемого. 7. Однако же они вовсе не помогают ни знанию прочих вещей, потому что они не суть сущность этих [вещей], а иначе они были бы в самых этих [вещах], ни существованию, если они не присущи тем вещам, которые соучаствуют в них. Могло бы, пожалуй, показаться, что они суть причины вещей в том смысле, как белизна, примешанная к предмету, который бел. Но это объяснение, принятое сперва Анаксагором, а потом Эвдоксом¹⁴¹ и некоторыми другими, слишком легко опровергнуть. Ибо легко свести многое невозможное на подобного рода теорию.

8. Впрочем, как бы то ни было, нельзя объяснить всего прочего из видов ни одним из обычных способов рассуждения. Говорить, что они суть образцы и что все прочее соучаствует в них, значит говорить пустые слова и употреблять поэтические метафоры. Что становится производительным, если обратить взоры к идеям¹⁴². Ведь какая бы то ни было вещь может и быть, и делаться подобною другой и не уподобляясь ей, так что, есть ли Сократ, нет ли его, может ро-

том во времени. Так, где бы ни возникала действительная, видимая окружность, она повсюду «встретит» уже ранее ее существовавший в том же месте «вид» окружности, и этот вид лишь проступит, станет видимым в действительной, возникающей окружности, и притом войдет в нее окружностью. Возникая, реальные вещи лишь вступают в формы предсуществующих им видов их, и потому именно и возможно для них возникновение, что им предшествуют эти виды. Так, геометрической фигуре, которой понятие (вида) нет и оно немислимо, и возникнуть невозможно: все логически немислимое есть вместе и недействительное для реального мира. Отсюда объясняется известная как бы логичность космоса, отсутствие на нем бессмысленного и противоречивого.

¹⁴¹ Эвдокс, из Книда (род. ок. 480 г. до Р. Х.), ученик Платона и пифагорейца Архита, был не только философом, но также знаменитым астрономом, математиком и географом. Между прочим, он первый доказал математически шарообразность Земли и разделил ее на поясы. В своих философских взглядах он значительно отступил от Платона и сблизился с Анаксагором и Аристиппом. Ему принадлежит сочинение *Φαινόμενα καὶ Διοσμήα*. Что касается Анаксагора, то Аристотель, без сомнения, говорит лишь о его теории всеобщего первоначального смешения качеств и предметов, которая или может быть приложена для объяснения соединения идей с вещами у Платона, или вообще может быть поставлена в параллель с теорией этого последнего.

¹⁴² Вероятно, намек на одно место «Тимея», где Платон говорит, что Бог творил вещи, устремив взор на идеи.

даться совершенно такой же Сократ. Очевидно, подобное было бы и тогда, если бы Сократ был вечным. 9. Кроме того, можно будет иметь и больше образцов одного и того же [предмета], так что и видов [будет больше]; так для человека [видами будет] понятие животного, понятие двуногого и в то же время еще понятие человека самого по себе. 10. Далее, виды не только суть образцы для чувственно воспринимаемых вещей, но и для самих себя (идей), как, например, род для видов, из которых он состоит, так что одна и та же вещь будет и образцом, и копией¹⁴³. 11. Потом может показаться невозможным, чтобы сущность была отдельно от предмета, которого она сущность; поэтому как идеи, будучи сущностями вещей, могут быть отдельно от них¹⁴⁴? А в «Федоне» так именно и говорится, что виды суть причины и существования, и происхождения. 12. Однако, если виды и существуют, все-таки предметы, соучаствующие с ними, не могут происходить, если нет того, что будет двигать их; притом же многое другое делается, дом, например, кольцо, а тем не менее мы не говорим, чтобы были виды этих предметов. Однако ясно, что и прочее может существовать и происходить в силу подобного же рода причин, как и только что названные вещи.

¹⁴³ Мысль эта хорошо выражена теперь в той градации понятий, которая прилагается к классификации органического мира: отдел, класс, семейство, род, вид; например, род есть копия по отношению к семейству, потому что все роды, содержащиеся в нем, повторяют в себе те общие признаки, которые содержатся в определении семейства, и в то же время он есть образец по отношению к видам, потому что те признаки, которые содержатся в его определении, повторяются, в свою очередь, в определениях всех видов, которые он обнимает собою.

¹⁴⁴ Это возражение (оно повторяется в Метаф., VII, 6 и 14, и в последней Аналитике, I, 11) есть важнейшее и составляет тот пункт, где философия Аристотеля отделяется и расходится с философией Платона: по Платону, сущность вещи, будучи идеей ее, отделена от нее, по Аристотелю, сущность неотделима от вещи. Однако едва ли взгляд Аристотеля не составляет лишь части взгляда Платона; он не противоречит в сущности своему учителю, но, только произнеся половину его мысли, не произносит вторую половину ее. Сущность вещи заключена в ней самой, и это одинаково по Платону (идеи суть сущности вещей, вещи причастны идеям) и по Аристотелю. Но сущность вещи исчерпана ли, ограничена ли в своем существовании моментом и местом существования единичной вещи, например сущность круга сосредоточена ли всецело в этом нарисованном круге? Платон отвечает на это отрицательно, и Аристотель, по совершенной невозможности, едва ли стал бы утверждать это.

13. С другой стороны, если виды суть числа, то как они могут быть причинами? В том ли смысле, что каждое из существ есть какое-нибудь различное число, например такое-то число человек, такое-то Сократ, такое-то Каллий? Но каким образом первые служат причинами для последних? Ведь мало имеет значения то обстоятельство, что первые вечны, а последние нет. Если же принять, что тут речь о соотношениях (λόγοι) чисел, вроде звукового аккорда¹⁴⁵, то ясно, что должно быть нечто единое, с которым есть соотношения. 14. Если же есть это нечто, то есть материя, то, очевидно, сами числа будут некоторыми соотношениями одной вещи к другой. Приведу пример: если Каллий есть численное соотношение огня, земли, воды и воздуха, то при наличности некоторых других субстратов будет существовать и идея, число¹⁴⁶. При всем том человек остается сам по себе, так что будет ли в действительности какое число или не будет, все-таки будет только численное соотношение некоторых предметов, а не прямо число; никто через это не будет числом. 15. Кроме того, из многих чисел легко происходит одно число¹⁴⁷, а как из нескольких видов является один вид¹⁴⁸? Если [сказать, что] не из самих [видов] [образуется единый вид], но так, как из единиц, находящихся в числе, например в десяти тысячах, [образуется целое число], то как относятся друг к другу единицы? Здесь много будет затруднений, будут ли они одновидны или неодновидны, то есть ни будут тождественны друг с другом, ни каждая единица не похожа на все другие. Действительно, если единицы лишены всякого индивидуального свойства, то чем они будут отличны друг от друга? Все это неосновательно и не согласно с здравым мышлением. 16. Далее необходимо будет вообразить какой-нибудь другой новый род числа, которым занимается собственно арифметика, и [создать] все то, что

¹⁴⁵ Известно, что в музыкальных гармониях проявляются собственно не числа, но лишь численные соотношения.

¹⁴⁶ Следовало бы сказать: «численное соотношение».

¹⁴⁷ То есть через простое сложение их.

¹⁴⁸ По Аристотелю, вопрос, как из видов образуется один вид (то есть или из нескольких низших некоторый высший, который их только обнимает, или же из всех видов последний и единый, в котором они все содержатся), не разрешается сравнением образования его с образованием числа из единиц, а сводится к другому вопросу: так ли отдельные виды относятся друг к другу, как отдельные единицы.

называется некоторыми [философами]¹⁴⁹ «посредствующим». А это посредствующее как будет существовать? Из каких начал будет исходить? Почему нужно посредствующее между здешним миром и и д е я м и¹⁵⁰? 17. Еще нужно предположить, что обе единицы, входящие в диаду, вышли из какой-то предшествующей диады¹⁵¹; но это было бы невозможно — и потом, как составное число оказывается единым?

С другой стороны, если принять, что единицы различны, то нужно было бы учить точно так, как это делают те, которые признают четыре или две стихии. Ведь каждый из этих философов понимает под стихией не общее что-либо, например тело, но именно огонь и землю, [не обращая внимания на то], есть ли понятие «тело» нечто общее [в стихиях] или нет. Но здесь речь идет о едином, состоящем из одинаковых частей, как огонь или вода¹⁵². А если так, то части не могут быть сущностями¹⁵³, и ясно, что если есть что-нибудь единое само по себе и если оно принимается за начало, то (слово) «единое» употребляется в нескольких смыслах, — иначе невозможно [понять это единое]. 18. Желая свести сущности с началом, сторонники идей понятие длины¹⁵⁴ составляют из понятий длинного и короткого, то есть из некоторого малого и великого, поверхность — из широкого и узкого, тело — из высокого (глубокого) и низкого. 19. Но, однако, как это поверхность может содержать в себе линию, или как тело будет содержать в себе линию, или как тело будет содержать в себе линию и поверхность? Ведь, с одной стороны, широкое и узкое, с другой — высокое и низкое суть понятия совершенно разнородные. Итак, подобно

¹⁴⁹ Самим Платоном.

¹⁵⁰ Буквально: «между здесь и ими».

¹⁵¹ У Платона диада (большое и малое) есть начало всех чисел. Аристотель спрашивает: откуда взялась единица, входящая в состав этой диады. Согласно духу платоников, остается только ответить, что из предыдущей диады; «но это невозможно», замечает Аристотель, очевидно, потому, что диада по самому условию есть первое по отношению ко всему другому, и еще потому, что к ней, к этой другой диаде, приложим тот же самый вопрос.

¹⁵² Части которых (то есть в отдельности огня или воды) совершенно однородны между собою.

¹⁵³ То есть части вещей не подобных.

¹⁵⁴ То есть линии.

тому как число не присуще всему этому¹⁵⁵, потому что многое и немного есть нечто другое сравнительно с этим¹⁵⁶, точно так же и из указанных понятий ни одно высшее, очевидно, не присуще низшему¹⁵⁷; напротив, широкое, например, вовсе не есть род высокого, ибо иначе тело было бы какую-нибудь поверхностью. 20. К тому же из чего произойдут точки, присущие телам? С подобного рода вопросом Платону пришлось считаться как с чисто геометрическим, но он называл точку началом линии и часто неделимые линии принимал за нее¹⁵⁸. Ведь необходимо же было, чтобы они имели предел какой-нибудь, так что точка существует на том же основании, на каком и линия.

21. Вообще говоря, хотя мудрость должна изыскивать причинную основу всего видимого, это самое у нас¹⁵⁹ и упущено из виду: ведь мы ничего не говорим о причине, откуда идет начало перемены. Думая объяснить сущность видимого, мы утверждаем, что существуют еще другие сущности; а как последние оказались сущностью видимого, по этому вопросу мы говорим пустяки. Ибо понятие «соучастия», как мы выше сказали, ничего не выражает. Учение о видах вовсе не касается ни того, что составляет, как мы видим, основание для знаний, из-за чего действует и разум всякого человека (ἄς νοῦς), и всякая природа, то есть¹⁶⁰ той причины, которую мы признаем одним из начал: математические понятия¹⁶¹ стали для теперешних философов фило-

¹⁵⁵ То есть длине, ширине и пр.

¹⁵⁶ То есть сравнительно с линией, поверхностью и пр.

¹⁵⁷ Понятие тела будет высшее сравнительно с понятием поверхности, а последнее будет высшее сравнительно с понятием линии.

¹⁵⁸ Этого учения нет в диалогах Платона, и оно, вероятно, излагалось устно и не было совсем записано.

¹⁵⁹ Аристотель говорит здесь как ученик Платона.

¹⁶⁰ В тексте не «то есть», а «ни»: значит, основа знаний и цель составляют как бы два понятия.

¹⁶¹ В «Республике» Платона говорится о необходимости математических изучений, но лишь как о предварительной ступени, которую нужно пройти прежде, чем приступить к занятиям философией. Быть может, поэтому под «теперешними философами» Аристотель понимает Спевзиппа, преемника Платона в Академии, который заменил идеи своего учителя числами, считая последние отдельными от вещей (как и идеи), а также и других учеников его, Ксенократа (тоже сблизившегося с пифагореизмом) и особенно Филиппа, который изучению математики и астрономии предавался еще более, нежели изучению философии.

софией, так как они утверждают, что этим нужно заниматься ради [познания] всего прочего. 22. Кроме того, можно думать, что субстрат, который они подставляют как материю, еще более математичен и скорее может быть атрибутом и разницею между сущностью и материею, чем быть самою материею, — подобно тому как и великое, и малое [служить скорее атрибутом и разницею, нежели материею]. Точно так же учат и физики о редком и плотном, утверждая, что эти [начала] суть первичные различия в субстрате, меж тем как это только некоторого рода излишек и недостаток. 23. Что касается движения, если великое и малое будет движением, то очевидно, что виды также будут в движении; если же нет, то откуда же пришло движение? Ведь [если уничтожить движение], потеряет значение все изучение природы. 24. Тогда не удастся доказать — а это, кажется, легко, — что все образует единое; ибо если кто допускает все, у него в силу процесса отвлечения ($\xi\mu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$) все не станет единым, но будет единым только то, что он получит в результате отвлечения ($\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\iota\ \xi\nu$). Да и такой вывод невозможен, если он не допустит, что всеобщее есть род; а это [допущение] во многих случаях невозможно.

25. Равным образом никакого основания не имеет и то, что у них стоит после чисел, а именно понятие длины, поверхности и твердого; [они не говорят] ни того, как они существуют, ни того, как они могут существовать, ни того, какую они имеют силу. Ибо невозможно, чтоб это были виды, потому что это не числа; [невозможно, чтоб это были] посредствующие элементы, потому что последние математического характера ($\tau\grave{\alpha}\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$), [невозможно, чтоб это было] подверженное уничтожению; таким образом, здесь оказывается еще какой-то четвертый род. 26. Одним словом, если исследовать стихии всего сущего, не разграничивши [значений сущего] (так как оно разумеется во многих смыслах), то невозможно найти стихий, особенно если кто исследует этим способом¹⁶², из каких стихий состоит сущее¹⁶³. Ибо при таком способе, без сомнения, невозможно

¹⁶² То есть методом сторонников идей.

¹⁶³ Под «стихиями сущего» и под «разграничением значений сущего» здесь нужно разуметь те четыре рода метафизических начал, которые нашел сам Аристотель: материю, форму, причину движущую и цель. Входя

получить ответ на вопрос, из чего явилась деятельность, из чего пассивность, из чего прямое и т. д.; а если [получишь ответ], то только относительно сущностей, так что исследовать подобным образом стихии всего сущего или думать, что имеешь (то есть в результате исследований) эти стихии, — одинаково далеко от истины¹⁶⁴. 27. Как же в самом деле узнать стихии всего? Очевидно, нельзя ничего понимать предварительно, до исследования. Ибо как учащемуся геометрии возможно прочие знания приобрести раньше, но он не знает заранее того, о чем трактует эта наука и чему он хочет научиться, точно так же бывает, конечно, и в отношении прочих [знаний]. 28. Следовательно, если есть какое знание всех вещей, как это иные утверждают, то стремящийся к этому (всеобщему) знанию, конечно, не может ничего знать предварительно. Однако всякое изучение происходит при посредстве прежних сведений, целиком ли или только частью, и притом как то, которое пользуется доказательством, так и то, которое пользуется определениями; ведь элементы, из которых состоит определение, нужно знать прежде, и они должны быть понятны¹⁶⁵. Подобным же образом бывает и в знании, пользуемся наведением. Однако же, если самое лучшее из знаний оказывается врожденным нам, удивительно, как мы не знаем даже, что владеем им. 29. Далее, как кто-нибудь поймет, из чего состоит [это предварительное знание] и как оно выяснится? Ведь и здесь встречается затруднение: иной станет сомневаться, как это бывает и относительно некоторых слогов. Одни, например, утверждают, что ζα состоит из δ, σ и α, и другие, что это совершенно другой звук, ни один из тех, которые известны. 30. Еще вопрос. То, что подлежит чувствам, как может понять кто-нибудь, не обладающий способностью чувства?

образующими элементами во всякий предмет и явление, они вместе с тем суть элементы и всего сущего.

¹⁶⁴ Нужно думать: от полноты истины.

¹⁶⁵ Возражение против существования врожденных понятий, которое сохранит свою силу во все времена. Под элементами здесь следует разуметь то, что в логике обозначается именами логического подлежащего и логического сказуемого; всякое понятие состоит из них. Но именно то, что обозначается этими именами, не может быть известно разуму ранее чувственного впечатления, а потому не может быть в нем и самого понятия, в котором связуются эти имена.

А между тем он должен был бы понять, если только стихии всего суть одни и те же, и из них состоит все, как сложные звуки состоят из простых букв.

Х

1. Из вышесказанного ясно, что все, кажется, [философы] исследуют указанные нами в «Физике» причины, и, кроме них, мы не умели бы ни одной указать. Но они говорили о них неясно, и некоторым образом они все указаны прежде нас, а некоторым образом вовсе не [рассмотрены]. Ибо первоначальная философия обо всем только заикается, так как она была вначале и лишь при первых своих шагах (τὸ πρῶτον). 2. Таким образом, Эмпедокл, например, говорит, что кость существует соотношением (τῷ λόγῳ), — это у него и есть то, в силу чего она есть то, что есть и служит сущностью этой вещи. Но все-таки необходимо, чтобы мясо и всякая другая подобная вещь были соотношением, или уж нигде [нет соотношения]. Ведь благодаря этому соотношению существует и мясо, и кость, и каждая подобная вещь, а не благодаря материи, которою тот считает огонь, землю, воду и воздух. С этими [возражениями] он необходимо согласился бы, если бы кто другой привел их ему; но сам он высказался неясно. 3. Итак, эти пункты выяснены и в предшествующем изложении; и в чем можно еще затрудняться, то мы снова повторим. Может быть, от этого мы получим какое-нибудь облегчение для решения дальнейших затруднений.

Книга II¹

1. О трудности философских изысканий; важность и необходимость исторической преемственности в этих изысканиях; о постоянном и вре-

¹ Настоящая вторая книга носит у греческих схолиастов название «первой малой». Руководствуясь текстом Беккера, мы, однако, не придерживаемся его нумерации книг и «первую малую» книгу называем, согласно другим издателям и комментаторам, второю. Можно думать, что греческие схолиасты потому назвали настоящую книгу «первою малою», то есть как бы дополнением к первой, что ее первая глава тесно примыкает по сво-

менном в области изучаемого; начала постоянно сущего как причина бытия и истинности для всего остального. — II. Ряд причин, будем ли мы рассматривать их с точки зрения преемственности во времени или с точки зрения их различия, не может идти в бесконечность. Как ряд преемств, причины не могут идти в бесконечность ни в смысле материи, ни в смысле начала движения. Также и цели не могут представлять собою нигде не оканчивающегося ряда. О промежуточных моментах в ряду причин. Различный смысл, в котором может быть понимаемо «происхождение»; о посредствующих моментах; происхождение ни в каком случае не может идти в бесконечность. С точки зрения теории знания также нельзя предположить бесконечного ряда причин, потому что тогда не было бы твердой опоры для мышления. О видах причин; невозможно, чтобы и они были бесконечны. — III. О влиянии привычки в деле восприятия истины; всегда ли уместна математическая точность? О необходимости всякий раз исследовать, как должен быть доказываем всякий предмет.

I

1. Теоретическое изыскание истины, с одной стороны, трудно, с другой — легко. На это указывает то, что, с одной стороны, никто не может совершенно постигнуть ее, с другой — никто вполне не уклоняется от нее², но каждый гово-

ему содержанию к первой книге; но этого нельзя сказать уже ни о второй главе настоящей книги, ни о ее третьей главе. Основываясь на том, что все три главы этой книги имеют различное, ничем не связанное между собою содержание, мы думаем, что они, подобно и другим частям «Метафизики», но лишь в гораздо большей степени, представляют собою не только необработанное, но и недоконченное рассуждение, в котором три отдельно выраженные мысли не были соединены никакими промежуточными, связующими мыслями. Некоторые комментаторы считают эти три главы позднейшей вставкой, не принадлежащей самому Аристотелю; по крайней мере, относительно самой важной из них, именно второй, мы думаем, что это несправедливо, основываясь на всем строе мышления, который проглядывает в ней и так отличителен для Аристотеля.

² То есть во всяком мнении есть часть истины и часть заблуждения. Высказывая этот взгляд на человеческие способности, с одной стороны, всегда ограниченные, а с другой — никогда совершенно не немощные, Аристотель, можно подумать, протягивает руку эклектикам. Но это только по-видимому. Есть философский взгляд на истину, который по внешности едва можно отличить от эклектизма, но который в действительности совершенно противоположен ему. Эклектизм узок, не имеет за собою никакого прочного убеждения и вытекает из простой неспособности к философскому мышлению, странным образом соединенной с любовью к философии. Отсюда чисто внешние, механические приемы его в деле согласования различных философских учений; обыкновенно он не связывает их корни, но только силится сблизить их вершины. Этому направлению противоположен универсализм, в котором философское мышление разви-

рит кое-что в объяснение природы³; и, следовательно, по-одиночке каждый или ничего не прибавляет к нему⁴, или мало прибавляет, а из совокупных усилий получается нечто важное⁵. Поэтому если на дело смотреть по пословице: «кто в дверь не попадет стрелой?», то с этой точки зрения исследование было бы легко. 2. А то обстоятельство, что целым можно овладеть в некоторой степени, а каждую часть нельзя знать также хорошо, это указывает на трудность изыскания. А так как трудность эта двусторонняя, то причина ее, может быть, лежит не в вещах, но в нас самих. Ибо как глаза летучих мышей относятся к дневному свету, точно так же и ум нашей души ослепляется тем, что есть самого ясного в природе. 3. Но все-таки справедливо иметь признательность не только к тем, которые разделяли бы наши мнения, но и к тем, которые оказываются слишком еще поверхностными в своих изысканиях: ведь и последние кое-что давали от себя, так как они подготовили для нас обладание знанием. Если бы не родился Тимофей⁶, мы не имели бы обилия мелической поэзии, а если бы не было Фриниса⁷, не было бы и Ти-

вает систему понятий, настолько сложных и настолько гибких, что в ней глубочайшим образом примиряются самые по-видимому противоположные взгляды. Таков был в недавнее время универсализм Гегеля, что можно наблюдать и в собственном отношении его к истории философии, и в истории его идей после его смерти; таков же был и универсализм Лейбница, слова которого о себе: «Я одобряю почти все, что ни читаю, потому что хорошо понимаю, как различно могут быть понимаемы вещи» — могут быть поставлены в параллель с мыслями о знании Аристотеля.

³ Буквально «о природе», но разумеется, конечно, в «объяснение природы».

⁴ То есть к объяснению природы. Здесь разумеется тот случай, когда высказывающий какое-либо мнение в той части его, которая справедлива, лишь повторяет сказанное кем-нибудь прежде.

⁵ Эта мысль, которую Аристотель высказал только в отношении к одновременному изучению науки, позднее была высказана Бэконом в отношении к одновременному изучению науки. Идея Бэкона, который лишь полнее и всестороннее разработал мысль Аристотеля (см. в особенности его трактат «О достоинстве и усовершенствовании наук»), нашла свое осуществление в учреждении академий и ученых обществ, где знание двигается вперед усилиями не единичных людей, ничем между собою не связанных, но организованным трудом многих.

⁶ Тимофей — знаменитый милетский поэт и музыкант (ум. около 357 г.); он прибавил четыре струны к лире и таким образом употребил новые сочетания музыкальной гармонии.

⁷ Фринис, как и Тимофей, был родом из Милета и славился как мелический поэт и музыкант. Он жил лет за 50 до Тимофея, около 450 г. до Р. Х.

мофея. То же можно сказать и о философах, старавшихся открыть истину: от одних мы получили истинные взгляды, а другие дали возможность появиться им.

4. Правильно и философию назвать знанием истины, потому что цель умозрительного знания — истина, а практического — деятельность. Действительно, практические деятели, даже если когда рассматривают вещи, в каком они состоянии, они исследуют не вечное, но относительное, теперешнее⁸; а мы не знаем истинного, не зная причины.

5. Каждая вещь имеет свое значение в ряду других того же рода всего более сообразно с тем, насколько она служит основанием для синонимического обозначения этих последних⁹, как, например, огонь самое теплое из тел, ибо он есть причина теплоты во всем остальном. Следовательно, и самое истинное есть то, что служит основой истинности для всего последующего¹⁰. Вот почему начала вечно сущего по

⁸ Здесь дается определение различия, которое существует между содержанием знания философского и научного, с одной стороны, и знания обыкновенного — с другой: первое есть знание о вечном, второе имеет своим предметом «относительное, теперешнее». Под знанием «вечного» следует разуметь знание того общего, что заключается в единичных наблюдаемых предметах и явлениях; применяясь к понятиям нашего времени, мы сказали бы, что сюда прежде всего относится знание законов и сил природы; но понятие «закона и силы» не было выработано древним мышлением: они сливались в одном общем представлении «причины» или «начала», как это видно и из странного на первый взгляд окончания ст. 4 в тексте: «а мы не знаем истинного, не зная причины»: целью философских исканий служит истина, то есть знание о вечном; но вечны именно метафизические основания вещей и явлений, их «причины»; поэтому, пока мы не знаем их, мы не знаем истинного.

⁹ В этом стихе слово «вещь», дважды употребленное, нужно понимать в двух различных смыслах. Во втором случае, когда говорится о ряде вещей, получающих имя свое от присутствия в них чего-либо одного (например, огня), термин «вещь» употреблен в своем обычном смысле и означает все единичное наблюдаемое; в первом же случае под «вещью, которая служит основанием для синонимического обозначения» других вещей, нужно разуметь общее многим вещам, что объединяет их в один порядок, делая их по присутствию этого общего сходными между собою. Применяясь к теперешним понятиям, мы назвали бы это общим свойством, которое путем отвлечения мы отделили от единичных предметов и, отделив, обозначили особым именем, как бы какое-то существо, например кривизна по отношению к кривым линиям (параллель к огню в его отношении к теплым вещам; пример неудачен, потому что Аристотелю не была известна истинная природа ни огня, ни теплоты).

¹⁰ Мысль, встречающаяся у Парменида, Платона и у многих последующих философов. Ход мышления здесь следующий: истина есть знание

необходимости всегда истиннее всего: ибо они истинны не временно и для них ничто не служит причиной бытия, но они служат этою причиной для всего остального. Итак, всякая вещь насколько имеет отношения к бытию в самой себе, настолько же имеет в себе и истины.

II

1. Однако же ясно, что есть, конечно, какое-то высшее начало и небесконечны причины всего сущего, ни в значении последовательности, ни с точки зрения их вида, по группам¹¹. Так, невозможно, чтоб одно выходило из другого, другое из третьего и т. д. в бесконечность как из материи, например мясо из земли, земля из воздуха, воздух из огня, и чтобы этот ряд переходов нигде не останавливался. Невозможно это и с точки зрения вопроса, откуда начало движения, например, невозможно, чтобы человек получал движение от воздуха, воздух от солнца, солнце от раздора (между элементами) и чтобы такой последовательности совсем не было предела. 2. Равным образом и цели, ради которых что существует, не могут идти в бесконечность: прогулка ради здоровья, здоровье ради счастья, счастье ради чего-нибудь

вечное, непреходящее; ей соответствующее (то, о чем истина) также вечно; как никогда не перестающее быть причастным истине, оно есть поэтому *истинное бытие*. Знание же, соответствующее невечному, перестает быть истинным с исчезновением своего предмета (например, выражение «дом строится» истинно, лишь пока он действительно строится), и после этого исчезновения оно становится ложью (когда дом уже готов, выражение «он строится» есть ложь); как причастный знанию, лишь временно истинному, а в другое время ложному, и предмет невечный есть лишь полустинный. Отсюда: во всякой вещи насколько есть бытия, настолько есть и истины. Но основание вещи или явления всегда вечнее их, и потому они — истиннее. Далее, все вечно сущее есть также и вечно истинное; но «начала вечно сущего» истиннее и его: они как бы переполнены бытием, излишек которого изливают на другое, что также вечно, но лишь в зависимости от них, этих начал своих. В схоластической философии это понятие Аристотеля нашло для себя хорошее выражение в знаменитых терминах «ens realissimus» и «natura naturans» (у Скота Эригены), которые одинаково обозначают верховное и творческое начало природы.

¹¹ Это последнее значение причин выясняется в ст. 13 настоящей главы, а первое значение их, в значении последовательности, разбирается в первых двенадцати стихах.

другого, и так далее, постоянно одно ради другого. Точно так же дело обстоит и в отношении к тому, в силу чего что-либо есть то, что оно есть и чем было ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$).

3. Именно, что касается средних моментов, вне которых есть какой-нибудь последний и первый момент, то необходимо, чтобы предшествующий был причиной следующих за ним. Таким образом, если нам нужно сказать, который из трех моментов причина двух других, мы скажем, конечно: первый. В самом деле, нельзя, конечно, назвать последний, ибо что в конце, то ни для чего не бывает причиной; нельзя, однако, назвать и среднего, ибо он причина только одного момента. 4. Кроме того, вовсе не важно, один ли средний момент или их больше одного, беспредельны ли они или ограничены. Для бесконечного в этом отношении и вообще для бесконечного все части одинаково средние до теперешнего момента, так что если нет никакого первого момента, то и вообще нет никакой причины.

5. Но, с другой стороны, и вниз спускаясь, невозможно идти в бесконечность, когда начинать с верхнего (конца), например в таком порядке: из огня вода, из воды земля и т. д., так, чтобы постоянно появлялся какой-нибудь новый род вещей. Действительно, в двух смыслах можно говорить, что одно происходит из¹² другого, не говоря о том случае, когда одно происходит п о с л е другого, как, например, олимпийские игры после истмийских¹³, или в том смысле, как из развивающегося¹⁴ дитяти происходит муж, или в том смысле, как из воды воздух. 6. Именно когда мы говорим, что из дитяти происходит муж, то это как бы значит, что все ставшее чем-нибудь происходит из того, что прежде становилось, или совершенное из того, что совершалось. Значит, всегда есть нечто посредствующее; как между моментами бытия и небытия посредствующий момент есть

¹² В греческом предлоге $\epsilon\kappa$ заключаются значения *из* и *после*; по-русски же является необходимым выразить эти различные значения и различными предлогами (в тексте $\epsilon\kappa$ - $\epsilon\kappa$).

¹³ Олимпийские игры происходили через каждые 4 года, истмийские через 2 года; если считать, что каждая олимпиада *замыкалась* олимпийскими играми, а не начиналась, то начало ее придется к моменту, когда предшествовавшие игры уже окончены, и, следовательно, истмийские игры будут предшествовать олимпийским.

¹⁴ Буквально: из изменяющегося, $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$.

происхождение, так и между сущим и несущим стоит происходящее.

7. Кто учится, тот есть становящийся сведущим; это и значит говорить, что из учащегося происходит сведущий. Но когда говорят о таком происхождении, как воды из воздуха, то один из двух предметов уничтожается. Таким образом, два первые предмета не могут обратно переходить друг в друга: из мужа вовсе не происходит дитя, ибо происходящее здесь не является именно из акта происхождения, но после акта происхождения. Ведь подобным же образом и день происходит из раннего утра, потому что он бывает после раннего утра, но, наоборот, раннее утро не происходит из дня. А два другие, приведенные нами предмета, воздух и вода, взаимно переходят друг в друга.

8. В обоих, впрочем, случаях невозможно идти в бесконечность (εἰς ἄπειρον). Ибо в первом случае, когда есть посредствующее, необходимо есть конец (τέλος); во втором случае предметы переходят друг в друга взаимно, ибо уничтожение одного есть происхождение другого. Но вместе с тем и невозможно, чтобы первый момент погибнул, так как он вечен. Ибо так как происхождение, если идти вверх, небеспрельно, то необходимо было бы, что то первое, из разрушения чего происходит что-нибудь, не вечно¹⁵. 9. Да-

¹⁵ В этом 8 ст. следует обратить внимание на следующее. В словах: «когда есть посредствующее, есть конец» — говорится лишь о том смысле, в котором употребляют понятие происхождения, когда говорят, что муж происходит из дитяти. Здесь процесс происхождения заканчивается в муже, или если и продолжается, то лишь повторяясь: рожденное мужем дитя вновь заканчивается в муже и т. д. Здесь каждый цикл процесса имеет свой конец (τέλος); имеет ли самый процесс, обнимающий все свои циклы, какое-либо завершение, это Аристотель опускает из виду. Далее, выражение «невозможно, чтобы первый момент погибнул, так как он вечен» имеет в виду существование и исчезновение в абсолютном смысле и отвергает таковое как невозможное на основании закона сохранения существования: в своем ли прежнем виде или изменившись, перейдя в другое что-нибудь, первый момент сохраняется, не погибает. Наконец, последнее предложение: «ибо так как происхождение, если идти вверх, не беспрельно» — и прочее мы считаем испорченным переписчиками, во-первых, потому, что и в самом себе, и в сопоставлении с предыдущим предложением оно заключает противоречие; во-вторых, потому, что, доказывая небеспрельность всякого происхождения, оно не может эту беспрельность считать уже доказанною и на нее именно опираться в самом доказательстве. Поэтому читать это предложение следует так: (ибо так как) «*происхождение, если идти вверх, небеспрельно, ибо иначе* (вм. «то») необ-

лее то, ради чего что-нибудь бывает, есть конец, а конец — это не то, что бывает ради другого чего-нибудь; наоборот, все остальное бывает ради него¹⁶. Следовательно, если последний момент будет чем-нибудь вроде этого, то он не будет беспредельным; а если последний момент вовсе не таков, то не будет того, ради чего все совершается. Но, кроме того, принимающие бесконечный ряд причин незаметно

ходимо выходило бы (вм. «было бы»), что то первое, из разрушения чего происходит что-нибудь, не вечно». Аргумент здесь основывается на том, что в варьирующем процессе то, что породило его, не осуществлено еще, и именно отсюда — самое варьирование как стремление восстановить свою первую причину, которая не может же погибнуть совершенно; так, пока воздух переходит в воду, нет еще ни воды, ни уже воздуха, и только тогда, когда переход закончен и есть вода, в ней, в ином лишь виде, есть и воздух. Но если варьирование идет в беспредельность, то таковое восстановление породившей причины совсем не имеет места, и, следовательно, «первый момент» погибает в абсолютном смысле; а так как это немыслимо, то невозможно и варьированию идти в бесконечность, где-нибудь оно должно остановиться.

¹⁶ Здесь высказывается мысль о *неподвижности* всякой цели, о том, что позади нее уже ничего нет, к чему могло бы направляться какое-либо развитие или вообще движение и, направляясь, сдвинуть, каким-либо образом изменить цель. Греческое слово *τέλος*, которое обозначает не только цель, но также и конец, чрезвычайно хорошо выражает это необходимое свойство всякой цели; русское слово «цель» этого вовсе не выражает, и идея о неподвижности всякой цели у нас требует своего утверждения, доказательства; это в особенности потому, что у нас слишком часто обозначается именем «цели» то, что так характерно назвал Аристотель «средними моментами», откуда мы постоянно думаем и говорим, что цели могут быть изменяемы. Вообще, понятие цели ни в нашей науке, ни в нашей литературе никогда не было исследовано и объяснено. Цель *неподвижна* потому, что отсутствует то, что могло бы сообщить ей какое-либо движение, придать какое-нибудь изменение; потому что если последнее существовало бы, то оно именно и было бы целью, и для нее как таковой не было бы уже причины ни изменения, ни движения. Поэтому такие выражения, как «эта цель нехороша», «к таким целям нельзя стремиться», «эту цель нужно видоизменить», не имеют никакого смысла; так можно говорить только о том, что не есть цель, и правильны только такие выражения: «цель не есть это дурное», «нельзя стремиться к этому, потому что это не цель», «это нужно видоизменить, так как иначе оно не будет в соотношении с целью» и прочее. Цель есть то, что всегда хорошо, чего нельзя взвешивать и оценивать, ибо не на что в этом взвешиванье опереться; она есть то, к чему можно только стремиться без размышлений, без колебаний. Греки, и между ними Платон и Аристотель, чрезвычайно ярко это чувствовали и потому безразлично употребляли термины «цель» и «благо», ибо для них эти понятия были неотделимы, тождественны, как они есть в действительности.

для себя уничтожают природу блага (идею о благе). Между тем никто не принялся бы ничего делать, не имея в виду дойти до известного предела; в подобных действиях не было бы смысла; ибо, кто, по крайней мере, имеет смысл, тот всегда делает ради чего-нибудь, а это и есть предел, то есть конец и цель (τέλος).

10. А что касается того, что делает то, что есть, тем, что оно есть и чем было, то определение этого понятия невозможно сводить к другому определению, нагромождая только слова¹⁷. Ибо предшествующее всегда скорее служит подлинным определением, а последующее определение вовсе не есть определение; и чему не отвечает первое (определение), тому подавно не может соответствовать и вытекающее из него.

11. Кроме того, высказывающие такое учение уничтожают возможность знания. Действительно, невозможно знать

¹⁷ Определение сущности как τὸ τί ἦν εἶναι или, если мы верно угадали смысл этого буквально не переводимого термина, как «то, что делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть» есть чрезвычайно общее обозначение для сущности, и хотя оно безусловно правильно, но недостаточно, потому что содержит в себе лишь намек на сущность, указание на нее, а не полное и ясное ее выражение; строго говоря, оно указывает лишь на отношение сущности вещи к самой вещи, определяет значение, которое имеет для вещи ее сущность. Поэтому, мы думаем, оно нуждается как определение в дальнейшем развитии или, что то же, в превращении, путем раскрытия его смысла, в другие и более конкретные определения. Сущность вещи есть, конечно, то, что делает вещь именно тем, что она есть, и не допускает ее стать ничем другим, что препятствует смешиванию, так сказать, обезличиванию вещей и явлений. Судя по второму предложению ст. 10, можно думать, что Аристотель не дал развития определению τὸ τί ἦν εἶναι потому, что он опасался в его дальнейших превращениях как-нибудь опустить, ограничить смысл сущности, так хорошо, полно уловленный в выражении «τὸ τί ἦν εἶναι», «что делает вещь и явление тем, что они есть». Это опасение, быть может, основательно, и последующие превращения этого определения, кто знает, быть может, уже не так полно покрывают значение сущности. Заметим, что эти дальнейшие определения, которые имеют целью конкретнее обозначить, что же именно делает каждую вещь и каждое явление тем, что они есть, или другими словами: что является сущностью, существенным в вещах и явлениях? Эти определения показывают, что сущность пребывающего есть *состав* и *строение*, а сущность совершающегося есть *изменение*, как элемент всякого процесса, и *расположение* этих элементов или форма, строение процесса. Почти нельзя сомневаться, что именно недоумение, незнание, *что именно бывает сущностью в вещи*, и побудило Аристотеля ввести в определение сущности *вопросительную частицу τί? что?* «то — что? не известно — делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть и чем было».

что-нибудь прежде, чем дойдешь до не поддающегося дальнейшему анализу; без этого и знать нельзя. Ибо как можно объять мыслью все таким образом безграничное? Это ведь не то, что линия, которую можно не останавливаясь делить; мыслить же невозможно, если нет точек опоры¹⁸: поэтому никто не считает делений, если будет мысленно проходить по бесконечной линии¹⁹. 12. Да и материю необходимо мыслить в чем-нибудь движущемся, и значит, ничему²⁰ нельзя быть беспредельным²¹, ибо в противном случае быть беспредельным²² не значило бы быть подлинно беспредельным²³.

13. С другой стороны, если бы различные виды причины были бесконечны по числу²⁴, то и тогда также невозможно

¹⁸ Μῆ στήσαντα — не вставши на чем-нибудь.

¹⁹ В этом 11-м стихе под «не поддающимся дальнейшему анализу» (в тексте ἄτομος = неделимое целое, то есть неразложимое, не поддающееся анализу) следует разуметь, так как говорится о знании, простейшее, элементарное в нем, то есть аксиомы. «Не дойдя до них, — говорит Аристотель, — невозможно знать что-нибудь» (то есть знать *достоверно*) — и далее поясняет, что это потому, что только знания аксиомы могут служить в знании точками опоры. Все это рассуждение вытекает из теории доказательств, впервые им установленной для науки, согласно которой ряд доказательств не может идти в бесконечность, потому что если бы это было так, то тогда ни весь ряд, ни каждое звено в нем не имели бы никакой доказательной силы. В этом случае мы имели бы не достоверные (строго доказанные) знания, но лишь мнения, то есть не имели бы самой науки.

²⁰ То есть материальному, действительному.

²¹ То есть если что движется, то оно небеспредельно, вероятно, потому, что оно движется в чем-нибудь, в какой-нибудь среде, и тогда ограничивается ею, или же ограничивается тем, откуда движение, и тем, куда оно.

²² То есть говоря о материи.

²³ То есть так как материя всегда бывает в движении, движение же не может быть беспредельным, то, стало быть, назвав материю «беспредельною», мы употребили бы это последнее слово не в собственном его значении, а лишь в некотором условном, неточном смысле.

²⁴ См. 1-й стих этой главы, где говорится, что причины не могут идти в бесконечность ни в смысле последовательности, ни с точки зрения *вида* их, если их рассматривать *по группам*. В начале настоящего, 13 стиха Аристотель говорит, что этого рода причины не могут быть бесконечны *по числу*, а в конце его же говорится, что тогда в определенном нельзя было бы объять неопределенное, «возникшее сообразно с прибавлением», буквальное значение выражения (κατὰ τὴν πρόσθεσιν) причин. Из этих трех признаков мы должны извлечь указание на то, о чем именно говорит здесь Аристотель. Можно было бы подумать, что здесь Аристотель понимает то, что мы называем «множественностью причин» (например, повышение тем-

было бы знание, ибо мы думаем, что знаем вещи только тогда, когда понимаем причины, а в чем-либо определенном невозможно объять неопределенное, образовавшееся накоплением ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τῆν πρὸςθεσίην) причин.

III

1. Слушатели относятся сообразно с своими привычками к тому, что слушают. Мы предпочитаем, чтобы нам говорили так, как мы привыкли, и все, что не согласно с этим, нам представляется непохожим (на то, что нужно): вследствие непривычки, оно является менее понятным и более странным, ибо обычное понятнее нам. 2. Какую силу имеет обычное, показывают законы, для понимания которых более, чем что-либо другое, имеют значение мифы и детские сказ-

пературы данного тела может произойти и от удара, и от трения, и от внутренних процессов, и от солнца и пр.); в таком случае мысль Аристотеля будет состоять в том, что не от всего же может произойти данное явление, что во взаимной производимости вещей и явлений, как она ни представляется для наблюдателя неуловимо разнообразною, есть некоторый скрытый предел, есть невидимые и неопределимые грани, через которые не может переступить никакой процесс природы. Это то, что мы назвали бы полуопределенною потенциальностью большинства явлений и существ, которые нигде в природе не приближаются к полной неопределенности: данная вещь или явление соотносится не со всем, происходит не от всего и производит не все, но лишь с некоторым, от некоторого и некоторое. Это объяснение отвечает выражению текста: «не бесконечны по числу» (то есть производящие причины); труднее сказать, отвечает ли оно остальным признакам. Далее, если принимать во внимание не механический, но метафизический смысл, в котором Аристотель обыкновенно понимает слово «причина», то мысль этого 13-го стиха будет та, что каждое единичное бытие являет собою синтез известного определенного числа категорий, например, существования, сущности, свойств, величины, числа, положения, и что нельзя, анализируя это бытие, идти в бесконечность, все накапливая категории, под которыми оно может быть рассматриваемо; термин «категория» можно принимать и не в ограниченном, строгом значении, но просто в смысле «точки зрения на предмет». Такое понимание текста вполне соответствует выражению $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τῆν αἰσθησίην и особенно идет к словам, что «тогда невозможно было бы знание», то есть собственно невозможна была бы полнота знания, исчерпывающая все содержание изучаемой действительности: всегда можно было бы ожидать, что в будущем откроется еще новая точка зрения, с которой может быть рассматриваем предмет, по-видимому, уже вполне изученный, и даст начало новому ряду знаний.

ки²⁵, именно вследствие привычки к последним. 3. И действительно, одни не усваивают сказанного, если говорят им не в математических формулах, другие предпочитают пояснение на примерах, третьи считают нужным, чтобы приводили им в свидетельство поэтов. И далее, одни требуют во всем точности, других беспокоит точность, по неспособности ли их следовать за доказательствами или потому, что точность они считают за мелочность. Точность действительно заключает в себе нечто подобное, так что иным она кажется недостойною свободного человека и в речах, подобно тому как и в сношениях с людьми. 4. Поэтому должно быть предварительно установлено, как каждый предмет нужно доказывать, так что странно было бы одновременно исследовать знание и метод знания: нелегко сразу обнять то и другое. Математическую точность не во всем нужно одобрять, но только в том, что не имеет материи²⁶. Поэтому метод этот несвойствен изучению природы, так как может быть вся природа материальна. Ввиду этого прежде всего нужно рассмотреть, что такое природа; ибо в таком случае будет ясно и то, о чем говорит наука о природе, и то²⁷, к одной ли науке или ко многим относится исследование причин и начал.

²⁵ Эти слова, поражающие нас своею странностью, естественны в устах Аристотеля и не резали ухо его читателей именно в силу «привычки», «обычности», о значении которой в сфере передачи знания он говорит в этой главе. У нас законы — продукт кабинетной работы ученых юристов, в Греции же они отличались народным характером, рождались на площади; они были или простою записью исторически сложившихся обычаев, или предписаниями частью утилитарного, частью нравственного характера. Для истолкования смысла первых или справедливости вторых миф и сказка вполне пригодны. Вспомним знаменитую басню Менения Агриппы о частях человеческого тела, и нам станет понятен смысл аристотелевских слов.

²⁶ То есть умозрительное исследование, лучший образец которого составляет математика, применимо лишь к чуждому материи, другими словами — к тому, что есть наше субъективное понятие и отвлечение, например к числам, протяжениям и пр., но не к самому счисляемому, протяженному и пр.

²⁷ Последнюю фразу уже Александр Афродизский считает неумелую вставку, сделанную как бы для связи этой главы с последующим.

Книга III

I. Необходимость в каждом исследовании точно обозначать все вопросы, различно решенные предшественниками, и точно определять все опущенное ими из виду; это одно дает возможность свободно двигаться в данной области знания и указывает самый путь движения, проводя точную границу между найденным и известным и между ненайденным, что нужно еще искать (ст. 1—4). Исчисление затруднительных вопросов, возникающих при установлении «Первой философии»: одна ли наука занимается изучением сущностей или многие? и если одна, то должна ли она также заниматься и изучением оснований логического доказательства наравне с основами существующего (ст. 5—6)? Подлежит ли ей исследование обычных предметов диалектики (ст. 7—8)? Как относятся «роды» сущего к их «началам» (ст. 9)? Как относятся между собою материя, прочие причинные основы и целое или индивидуум (ст. 10)? Ограничены ли начала по числу и виду и каковы они в разрушимом и в неразрушимом (ст. 11)? Как единое и сущее относится к субстрату и к сущности индивидуального (ст. 12)? Безусловно ли всеобщие начала и подлежат ли они движению (ст. 13—14)? Числа, протяжения и их направление суть ли сущности (ст. 15)? — II. Не всем существам присущи в полноте своей все причинные основы, например неподвижному чуждо начало движения и также цель или благо; эти понятия поэтому вовсе не употребляются в математике и через них ничего не доказывается (ст. 1—2). Но другим предметам присущи все основы; затруднение, вследствие этого, решить: одной ли науке принадлежит исследование всех причинных основ или многим наукам? и в последнем случае которая из всех есть искомая «первая философия» (ст. 3—9)? Как относится изучение причинных основ к изучению начал и приемов доказательства? входит ли то и другое в одну науку или в две разные? в последнем случае которая из них есть более важная и господствующая (ст. 10—11)? Как относится к философии знание случайных свойств, однако изучаемых также с помощью аксиом и других всеобщих приемов доказательства (ст. 12—14)? Как понимать различия между самими сущностями (ст. 15)? Как понимать отношение к сущностям видов? возражение на теорию идей: принимая виды, эта теория только увековечивает единичные предметы, подобно теологам, которые говорят, что кроме обыкновенных людей есть вечные люди — боги (ст. 16). Подробнее перечисление затруднений, возникающих от принятия «посредствующего» между видами и действительностью, будет ли первое отделено от третьего или будет совмещаться с ним (ст. 17—22). — III. Затруднение определить отношение между общими «родами» существующего и его стихиями (элементами) и началами (ст. 1—3). Невозможность ни отождествлять их, ни совершенно разделять (ст. 4—7). Можно ли понимать единое и сущее как всеобщие роды (ст. 8)? Как определить отношение к родам посредствующего и различий (ст. 9—10)? Отношение к родам предшествующего и последующего, лучшего и худшего (ст. 11—13). — IV. Как допустить существование чего-либо вне отдельных предметов и как с отрицанием подобного существования примирить потребность в науке как в знании всеобщего (ст. 1—5)? Необходимость допустить наряду с индивидуальным целым общих форм существующего и ограничение этого допущения (ст. 6). Отношение материи вещей к сущностям отдельных из них и последних между собою (ст. 7—8)? Вопрос о единстве

начал по виду и по числу (ст. 9—10). Начала разрушимого те ли же, как и неразрушимого, или иные какие-нибудь (ст. 11—13)? Разбор мыслей об этом Эмпедокла (ст. 14—17); заключительные мысли об этом вопросе (ст. 18—20). Соотношение между сущим, единым, сущностями единичных предметов и числами (ст. 21—27). О мнениях Зенона относительно делимости или неразделимости единого (ст. 27—30). — V. Числа, тела и поверхности должны ли быть принимаемы за сущности или нет (ст. 1—6)? Скрытое присутствие всевозможных мыслимых фигур в каждом физическом теле (ст. 7—8). О происхождении и уничтожении геометрических элементов (ст. 9—10). Геометрические элементы суть пределы и разделения в пространстве, как «теперь» есть разделение во времени (ст. 11). — VI. О видах, о посредствующем и математических элементах (ст. 1—13). Существуют ли стихии всего в возможности или в действительности (ст. 4)? Как понимать всеобщность начал (ст. 5—6)?

I

1. Ввиду [определения] искомой нами науки, нам необходимо прежде всего¹ обозреть те [вопросы], над которыми [всякому] приходится на первых же порах поневоле стать в затруднение. Это — все те [вопросы], которые неодинаково решены некоторыми [философами], и, кроме того, все, что оказалось бы у них упущенным из виду. 2. Кто желает чувствовать себя свободным [в известной области], тому полезно прежде всего ясно обозначить сомнительные пункты; ибо эта свобода приходит вслед за разрешением предшествовавших затруднений. Развязать же узла нельзя, не зная его; а затруднение мысли и указывает на этот [узел] в [занимающем нас] предмете. Где [мысль] затрудняется, там она испытывает нечто подобное тому, что испытывает связанный: в том и в другом случае невозможно сделать шага вперед². 3. Именно поэтому нужно обозреть предварительно все трудности [предмета], а также и потому, что кто принимается за исследование, не обозначив прежде сомнительных пунктов, тот похож на тех, которые не знают, куда идти;

¹ В ст. 1—4 указываются преимущества *историко-критического* метода при всяком исследовании над исключительно догматическим развитием и обоснованием своих мыслей — преимущества, которые теперь признаны всеми.

² «Никомахова этика», кн. VII, гл. II, ст. 8: «мысль связана, когда, с одной стороны, она не хочет оставаться на месте, так как не согласна с данным заключением, и, с другой стороны, не может идти вперед, так как не может найти разумное решение» (ἀῦσι τὸν λόγον).

сверх того [такой исследователь] не может знать, нашел ли он, чего искал, или нет: именно, ему не ясна [преследуемая] цель, а для того, кто предварительно обозначил затруднительные пункты, она ясна. 4. Наконец, тот по необходимости имеет больше возможности судить, кто выслушал и все опровергающие друг друга рассуждения, как [судья выслушивает] тяжущихся.

5. Первый спорный вопрос из тех, которые мы наметили уже во вступительных рассуждениях³, есть следующий: к одной науке или ко многим наукам [относится] рассмотрение причин? должна ли искомая [нами] наука ведать только вопросы о первичных началах сущности (οὐσία), или [она должна заниматься] также и общеупотребительными началами доказательства⁴, например [вопросом], возможно или нет одновременно утверждать и отрицать одно и то же, и другими подобными? Если же есть [наука] о сущности, то одна ли [такая наука] существует о всех [сущностях], или их несколько⁵? В последнем случае [является вопрос], однородны ли все [эти науки], или одни из них нужно назвать философиями (σοφία), а другие как-нибудь иначе? 6. К вопросам, необходимо требующим решения, относятся и следующие: принимать ли только чувственно воспринимаемые сущности, или рядом с ними и другие? в одном ли смысле [принимать сущность], или есть больше родов сущностей⁶,

³ Слова эти относятся к концу II книги или к кн. I, гл. II, ст. 9—10.

⁴ Устанавливая этот вопрос, и притом во главе всех других, Аристотель устанавливает вопрос об отношении *онтологии* как науки об общем во всех существующих вещах к *диалектике* как об общем в том, посредством чего мы их познаем, — неясный в его философии, как и в философии Платона и большинства последующих философов. Эта неясность зависит от сомнительности: не суть ли основы сущего в то же время и основы всякого мышления. Можно только заметить вообще, что чем глубже была какая-либо философия, тем глубже и нераздельнее сливались в ней и основы этих двух различных, по-видимому, областей — познания и самого познаваемого.

⁵ То есть философия, исследующая сущность бытия, но не рассматривающая сущности отдельных областей, на которые оно распадается, достаточна ли и может ли служить умозрительной основой для специальных наук, которые изучают в отдельности эти области, или же каждая такая наука имеет свою особую философию (например, философия природы, философия права или искусства и проч.), более тесную, нежели «первая философия», по предмету, но однородную с нею по духу, по характеру задач своих и методу.

⁶ Здесь поднимается вопрос об однородности бытия на всем его протяжении, которое на какие бы различные *категории* ни распадалось, при

как, например, [это допускают] сторонники видов и математического между в и д а м и и чувственно воспринимаемым?

7. Вот, значит, вопросы, подлежащие, как мы сказали, разрешению. Далее [спрашивается]: только ли сущностей должно касаться наше исследование или и того, что свойственно само по себе (περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτά) сущностям⁷. 8. Кроме того, какой [науке] следует рассматривать вопросы о Том же и о Другом (περὶ τ' αὐτοῦ καὶ ἑτέρου), о Сходном и Несходном (ὁμοίου καὶ ἀνομοίου), о тождественности и противоположности, о предыдущем и последующем, и все другие подобные [вопросы], которые диалектики пытаются обсуждать, опираясь только на свои любимые доводы (ἔνδοξα)⁸? 9. Сверх того нужно знать и все то, что случайно связано⁹ и с этими самыми общими свойствами, и притом не только, что такое каждое из них¹⁰, но и то, не противоположны ли они одно другому?

Наконец, суть ли р о д ы (γένη)¹¹ начала и стихии, или

некотором искусстве может быть сведено к единству через подведение отдельных категорий под высшие и более общие, вплоть до открытия одной и всеобъемлющей.

⁷ То есть основных свойств разных сущностей, которыми они отличаются одна от другой.

⁸ В «Топике», кн. I, гл. I, ст. 7, Аристотель так объясняет значение этого термина: «вероятное (ἔνδοξα) — это то, что кажется всем, или очень многим, или мудрецам, и притом или всем им, или только большинству их, или же наиболее сведущим и главным». Таким образом, оно отличается от достоверного, которое, если даже признается одним кем-либо, истинно, потому что доказано; тогда как «кажущееся», вероятное, ставшее любимым и привычным в рассуждениях и доказательствах, как бы широко ни было распространено и сколь бы мудрыми ни признавалось, — однако же остается шатким, потому что не доказано.

⁹ Буквально: «что само по себе свойственно этому самому»; вопрос, каким образом свойство сущности, в свою очередь, может обладать свойством, к сожалению, не разъяснен никаким примером.

¹⁰ То есть «из свойств сущности» или «из свойств свойства сущности» — понимать одинаково можно и в том, и в другом значении.

¹¹ Γένος = то в каждом единичном предмете или явлении, что есть у него общего, неразличимого со всеми другими сходными единичными предметами и явлениями и о чем, собственно, мы и образуем *общее*, всегда *родовое* понятие. Соответствующее этому понятию есть то, что остается в каждой вещи по отнятии из нее всех индивидуальных отличий. Вопрос о значении этих «родов» есть коренной в философии Аристотеля, и на нем разошлись две великие средневековые школы — реалистов и номиналистов: первые признавали роды действительными в самых вещах, то есть вне

это — то присущее каждому, на что оно разделяется¹². Если же это¹³ — роды, то те ли из них, которые считаются ближайшими к неделимым [вещам], или же это суть первые роды (πρῶτα γένη), [наиболее общие]? например, который [род] есть начало: [род] «животное» или [род] «человек»? и притом который есть скорее начало по отношению к единичному?

10. Больше же всего нужно исследовать и углубиться [в вопрос], есть ли какая причинная основа помимо (παρά) материи, сама по себе¹⁴, или нет? и далее — отделима она или нет? одна по числу или более [одной]? Есть ли что помимо целого¹⁵ — я употребляю это слово, когда что-нибудь приписано материи, — или ничего нет [вне целого]? или для одного — есть, а для другого — нет? и, наконец, что это такое из [всего] сущего? 11. Далее, ограничены числом или видом начала, лежащие как в понятиях, так и в субстрате? одни ли и те же [начала лежат] в разрушимом и в неразрушимом? все ли [эти начала] разрушимы, или разрушимы [начала только] разрушимого?

12. А самый трудный и наиболее вызывающий сомнения вопрос [есть следующий]: действительно ли единое и сущее есть не другое что-либо, как говорили это пифагорейцы и Платон, но, напротив, — [самая] сущность всего (τῶν ὄντων), или нет? В последнем случае субстрат не есть ли нечто

нашего мышления (universalia in re), вторые признавали их действительность только в нашем мышлении как продуктов отвлечения сходного в вещах от несходного между ними (родовые понятия, universalia post rem).

¹² То есть что мы можем отвлечь от него как общее, сравнивая его то с одним чем-нибудь, то с другим, то одинаковым образом, то иначе; например, в данном человеке содержатся не только роды «человека», «животного», «существа», но также роды «большое» и «малое», «число» и «протяжение» и т. д. и т. д.

¹³ То есть «если стихии и начала суть роды».

¹⁴ «Помимо материи» здесь обозначает: «без чего-либо, чего оно есть начало», например, существует ли цель сама по себе, одна, без чего-либо конкретного, что стремится к ней, или причина без причиняемого и т. д.

¹⁵ То есть метафизические основания, на которые наш анализирующий ум разлагает бытие каждой вещи, существуют ли в чистом виде, отделенные друг от друга, или они всегда слиты между собою в произведении единичных наблюдаемых вещей и вне последних не существуют. Это сходно с тем, как если бы мы спросили себя: существует ли закон вне закономерного явления, сам по себе, один? или: есть ли существование само по себе, одно, помимо существующих вещей?

другое¹⁶, вроде того как Эмпедокл принимает дружбу, иной — огонь, третий — воду, четвертый — воздух?

13. Далее, начала всеобщии или как бы соответственны отдельным группам предметов (τὸ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων), в возможности они или в деятельности¹⁷?

14. Подвержены ли они движению¹⁸ или [находятся] в других каких условиях? ведь и эти вопросы могут представлять большое затруднение.

15. Наконец: числа, длина, формы, точки суть ли [некоторые] сущности или нет, а если — сущности, то отделены ли от чувственно воспринимаемого или [заключены] в нем [самом]?

Во всех перечисленных вопросах не только трудно добраться до истины, но нелегко даже [на словах] разграничить сомнительные пункты.

II

1. Итак, первый вопрос, который мы прежде всего поставили, есть следующий: к одной или более чем к одной науке относится рассмотрение всех родов причин? Но как может относиться к одной науке понимание начал, если они не противоположны друг другу¹⁹? Потом, многому из суще-

¹⁶ То есть в отношениях к единому и сущему.

¹⁷ Этот вопрос связан с вопросом, выше поставленным, об отделимости или неотделимости метафизических начал от действительных вещей: в первом случае они бывают и в возможности (когда одни), и в деятельности (когда каждое начало, сливаясь с прочими, образует вещь); во втором случае они всегда в деятельности.

¹⁸ То есть вместе с теми единичными, движущимися вещами, которым присущи; но, как начала метафизические, они «могут находиться и в других условиях» при движении единичных предметов, в силу которых остаются при последнем неподвижными.

¹⁹ По Аристотелю, если причины противоположны, то они однородны и их изучение принадлежит одной науке; если же не противоположны, то разнородны и их изучение должно составить предмет разных наук. Эта мысль, часто повторяющаяся у него и принимаемая им за аксиому, в данном месте текста приводит к сомнению: может ли стать познание четырех причинных основ, выделенных им ранее (см. I кн., 3 гл., ст. 1), предметом изучения одной науки, философии? Это могло бы быть лишь тогда, если бы они были однородны и противоположны, что еще не обнаружено; равно как и противное этому (что выделенные причины разнородны и не противоположны) также еще не доказано.

ствующего не присущи все эти начала. Так, каким образом возможно, чтобы в недвижимом было начало движения или была [в нем] природа блага, если только все, что есть благо само по себе и по своей собственной природе, [в силу этого самого] есть и цель, а следовательно, и причинная основа, потому что ради него все остальное происходит и существует, а то²⁰, ради чего что-нибудь бывает, есть цель [этого предмета], действия же все сопровождаются движением? Поэтому в недвижимом не могло бы быть это начало [движения], а равно и что-нибудь благое само в себе²¹. 2. Поэтому-то в математике ничто не доказывается через эту причину, ни одного нет доказательства [в ней, основанного на том], что [вот то-то] лучше, а [то-то] хуже; напротив, никто вовсе не упоминает ни о чем подобном. Вот почему некоторые из софистов, например Аристипп²², пренебрегали математикой: «в прочих искусствах, говорит он, и [также] в ремеслах, например в строительном и в кожевенном деле, о всем постоянно рассуждают, почему [то или другое] лучше или хуже, а в математике никакой речи не идет о хорошем и дурном». 3. Однако ведь если только о причинных основах существует несколько наук, и притом одна наука об одном начале, другая о другом, то какую же именно из них нужно принять за искомую? кого из обладающих этими знаниями и [мы назовем] наиболее знатоком искомого предмета? Ведь возможен случай, когда все виды (τρόλος) причин присущи одному и тому же [предмету]; возьмем, на-

²⁰ В тексте плеоназм: «а конец и то, ради чего что-нибудь бывает, есть цель...»

²¹ В несколько запутанных словах этого периода выражается простая и очевидная истина, что неподвижное не только чуждо того вида причины, который отмечается в философии именем «движущего начала», но и другого ее вида, известного под названием «блага»: потому что благо есть то же, что цель, а неподвижное не имеет цели и, следовательно, самого блага как *достигаемого*.

²² Аристипп из г. Кирены (в Африке) в молодости слушал Сократа и затем, усомнившись в возможности правильной философии природы, обратил свою мысль к изучению философии человеческой жизни. Он был основателем школы, которая по имени его родного города названа «киренаической», а по имени позднего и более знаменитого, чем сам основатель, ученика его названа «эпикурейской». Из сочинений, написанных Аристиппом, ничего не дошло до нас. Аристотель называет его софистом, быть может, потому, что он, как и эти последние, преподавал свою философию за деньги, переходя из страны в страну.

пример, дом: искусство и домостроитель — [вот начало], откуда движение, сооружение — вот то, ради чего [происходит работа], земля и камни — вот материя, и самый [замысел или] план (λόγος) — вот вид. 4. Итак, что касается вопроса, какую из наук нужно назвать мудростью, то есть основание так назвать каждую из разграниченных издавна [философами]. Подобного рода [наука] есть [наука] о цели и благе, насколько она самая исконная и самая главенствующая и насколько ей не вправе противоречить, как рабыни, прочие науки (ибо ради б л а г а все прочее бывает). А с установленной уже нами точки зрения, что э т а [искомая наука] исследует первые причины и то, что наиболее познаваемо, — таковою могла бы быть [наука] о сущности. 5. Действительно, так как одно и то же может быть познаваемо многообразно, то мы говорим, что больше знает тот, кто понимает, что такое вещь на основании ее бытия (τὸ εἶναι), чем тот, кто основывается на ее небытии (τὸ μὴ εἶναι)²³; даже между первыми один знает больше другого, а больше всего [знает] тот, кто [знает], что такое вещь сама по себе (τί ἔστιν), а не тот, кто [знает только], сколь велика она, какого свойства, что присуще ей делать, что — испытывать. 6. И в остальном также: что касается вещей, которые требуют доказательств, то мы полагаем, что знание каждой из них есть налицо тогда только, когда мы знаем, что она такое сама по себе (τί ἔστιν); например, [мы знаем], что значит обращать в квадрат прямоугольник, [когда знаем], что это есть нахождение среднего пропорционального²⁴. Подобным образом дело обстоит и для всего прочего. 7. А относительно происхождений и действий и всякой вообще перемены [мы тогда только знаем что-нибудь], когда знаем начало движения, а это уже [нечто] другое и притом противоположное цели. Значит, можно думать, рассмотрение каждой из этих²⁵ причин относится к различным видам знания. 8. Впрочем, и относительно на-

²³ То есть кто знает вещь положительно — знает ее больше, нежели тот, кто знает только, что она не есть.

²⁴ Эта и подобные геометрические истины были недавними открытиями во времена Аристотеля.

²⁵ Мы ожидали бы: «из этих двух» (сущности, с одной стороны, начала движения, цели и блага — с другой), потому что, как противоположные, цель и начало движения однородны и их исследование принадлежит, согласно вышесказанному, одной науке.

чал, служащих доказательствами, сомнительно, к одной ли науке относятся они или к нескольким? Я здесь разумею те общие доказательные принципы (δόξαι), которыми все пользуются при доказательствах, например [что] всякую вещь необходимо или утверждать, или отрицать, невозможно одновременно быть чему-нибудь не быть²⁶, и все другие подобного рода положения. Одна ли наука занимается этими вопросами и вопросами о сущности, или тут две науки? а если не одна, то которую из них нужно назвать именем искомой нами теперь [науки]? 9. К одной [науке] относить неразумно. Почему, например, геометрии больше, чем какой бы то ни было [другой науке], свойственно ведать об этом?

Итак, если в самом деле это одинаково относится к какой бы то ни было науке, а ко всем нельзя все-таки отнести, то, значит, знать об этих принципах [доказательства] не свойственно как прочим наукам, так и той, которая познает сущности. 10. Но в то же время каким образом появится наука об этих принципах? ведь мы и без того понимаем, что [именно] каждый из этих принципов означает; ими, по крайней мере, пользуются как общеизвестными истинами [философия] и [все] другие искусства. Если же есть [наука] о доказательствах, тогда явится необходимость в субстрате какого-нибудь рода²⁷, а равно и в приложениях (πράθη) их [то есть доказательств] и в аксиомах (ведь невозможно, чтобы было доказательство относительно всего²⁸). Действительно, необходимо, чтоб доказательство выходило из чего-нибудь, относилось к чему-нибудь и доказывало что-нибудь²⁹. Выходит, значит, что для всего доказываемого есть что-то такое единое, родовое (γένος ἕν τι); ибо все науки, основывающиеся на доказательствах³⁰, одинаково пользуются аксиомами.

11. Однако же если [науки] о сущности и о доказа-

²⁶ Здесь говорится об известном начале противоречия как основе мышления.

²⁷ В тексте в «τὸ γένος ὑποκειμένον».

²⁸ То есть потому, что тогда вышел бы круг доказательств; сравн. мысли об этом в «Последней Аналитике», кн. I, гл. 3, ст. 2.

²⁹ Ср. «Последн. Аналит.», кн. I, гл. 7, ст. 2; гл. 10, ст. 3; гл. 32, ст. 4.

³⁰ В тексте αἱ ἀποδεικτικαί; выше ἡ ἀποδεικτικῆ переведилось «наука о доказательствах».

т е л ь с т в а х отдельные, то которая же из [них] двух господствующая и прежде явилась? Самое всеобщее и начало всего — это ведь аксиомы. А потому если их изучать — не дело философа, то чье же дело рассмотреть истину и ложь относительно их? 12. И вообще, одна ли наука о всех сущностях или больше одной? Если же не одна, то о какой сущности ведет речь исследуемая нами наука? А что есть только одна [наука] о всех [сущностях]³¹ — это неразумно [предполагать]. Ведь в таком случае, пожалуй, была бы и одна наука о доказательствах для всех случайных свойств предметов, потому что всякая доказывающая (ἀποδεικτική) наука, рассматривая случайные свойства относительно какого-нибудь субстрата, основывается на общих принципах. Относительно одного и того же рода вещей рассматривать случайные свойства с помощью одних и тех же положений — это, конечно, принадлежит одной и той же науке. Ибо одной науке подлежит рассматривать известный предмет и одной же — рассматривать и основания (ἐξ ὧν) его, будь это одна и та же [наука] или две разных. Следовательно, и случайные свойства рассматривают или обе эти науки, или одна из них. 13. Потом³², сущности ли только должно исследовать или и случайные их свойства? Беру пример: если твердое тело представляет собою некоторую сущность и, кроме того, — линии и поверхности, то одной ли и той же науке свойственно ведать и это, и случайные свойства каждого рода, которые служат предметом доказательства в математических науках, или [нашей] другой какой³³? 14. Ведь если одной и

³¹ Здесь речь идет о разных видах сущности, например, о сущности чувственно постигаемого и умозрительного, временного и вечного, и пр. — о чем всем действительно не может быть одной науки.

³² В ст. 12 задавался вопрос, одна ли наука изучает все сущности и их случайные свойства, доказываемые с помощью аксиом. Здесь другой отенек в вопросе: именно спрашивается, должна ли всякая наука ограничиться изучением одних сущностей или должна сделать предметом этого изучения и случайные свойства.

³³ Ср. «О душе», кн. I, гл. 1, ст. 8. «Очевидно, не только *что* есть вещь — полезно знать для исследования причин случайных свойств сущностей, как в математике полезно знать, что такое прямое и кривое или что такое линия и поверхность, для того чтобы усмотреть, скольким прямым равны углы треугольника; но и наоборот, случайные свойства оказывают большое содействие возможности знать, что такое вещь. Ибо когда мы на основании наблюдений (κατὰ τὴν φαινομένην) имеем данные относитель-

той же [науке], то выходит, что и [наука] о сущности в некотором роде есть [наука] о доказательствах³⁴. Но, очевидно, нет доказательства [в определении], что такое [та или другая вещь]. Если же [изучение случайных свойств относится] к другой науке, то что это за наука, которая рассматривает случайные свойства сущности? Выяснить это очень трудно.

15. С другой стороны, должно ли утверждать, что есть только чувственно воспринимаемые сущности, или рядом с ними есть и другие? Однородны ли сущности, или их вышло несколько родов, как принимают сторонники видов и посредствующего, которое, по их мнению, служит предметом математических наук³⁵? 16. А о том, как мы понимаем, что виды суть причины и сущности сами по себе, уже сказано в предшествующих рассуждениях по этому вопросу.

Но хотя во многих отношениях тут являются трудности — не менее другого чего странно утверждать, что есть какие-то виды природы рядом с той, которую видим во вселенной (οὐρανός), и что эти виды природы тождественны с чувственно воспринимаемым, с тою разницею, что одно вечно, другое разруσιμο. Ведь [сторонники идей] в этом случае утверждают только, что есть нечто само по себе человек³⁶, сама по себе лошадь, или само по себе здоровье, и ничего другого: они поступают сходно с теми, которые утверждают, что боги есть, но только имеют человеческий вид. Как последние принимали не что иное, как только то, что есть вечные люди, — так и они, принимая виды, чувственно-воспринимаемое делают вечным. 17. Потом, если рядом с видами и чувственно воспринимаемым поставить посредствующее, то это значит создать себе много затруднений. Ибо очевидно, что тогда рядом с линиями самими по себе и с линиями, чувственно воспринимаемыми, будут еще линии [посредствующие]; так же будет и в каждом из остальных родов ве-

но случайных свойств, всех или очень многих, тогда мы можем лучше всего понять и сущность».

³⁴ Понятие о сущности строится не на основании доказательств, но на основании определений; эти последние служат исходною точкою и доказательствам. Подробно об этом см. «Послед. Аналит.», кн. II, гл. 3 и 4.

³⁵ Повторяется вопрос, поставленный уже в гл. I, ст 6.

³⁶ Это — параллель обычным выражениям Платона: «великое само в себе», и проч.

шей. Так как астрономия, конечно, есть одна из этих математических наук, то, значит, будет и небо какое-то другое рядом с видимым, другое солнце, другая луна, так же и во всем прочем, что обнимается небом. Но как поверить всему этому? ведь неразумно предположить, что это [новое небо] недвижно, а движущимся оно и вовсе не может быть³⁷. 18. То же самое можно сказать и относительно того, чем занимается оптика и наука о гармонии в математических элементах; по тем же самым причинам и здесь невозможно допустить что-нибудь рядом с чувственно воспринимаемым. Действительно, если есть посредствующее между чувственно воспринимаемым и между самими чувственными восприятиями, то, очевидно, будут и животные посредствующие между животными самими по себе и между [животными], подверженными уничтожению [то есть видимыми].

19. Можно затрудняться и в вопросе, к чему из сущего будут относиться эти науки? Ибо если геометрия только тем будет отличаться от геодезии, что одна изучает то, что мы постигаем чувствами, а другая — не воспринимаемое чувствами, то ясно, что и рядом с медициною будет какая-то [другая теоретическая] наука, и здесь, как и в других науках, будет нечто между медициною самой по себе и между такою-то медициною, [которою мы занимаемся]. Однако как это можно допустить? ведь тогда и здоровье было бы какое-нибудь другое рядом с чувственно воспринимаемым и [рядом с] здоровьем самим по себе. Но это неправильно, как и то, что геодезия занимается чувственно воспринимаемыми и подлежащими уничтожению величинами, ибо она исчезла бы с исчезновением последних. 20. Да и астрономия занималась бы не чувственно воспринимаемыми величинами и не вот этим видимым небом. Ведь чувственно воспринимаемые линии не такого рода, о каких говорит геометр. В сфере чувственно воспринимаемого нет ничего ни прямого в таком именно смысле³⁸, ни круглого, ибо окружность³⁹ касается прямой не в одной точке, но, как говорит Прота-

³⁷ То есть потому, что идеи, с одной стороны, суть нечто неподвижное, не подлежащее изменению, светила же небесные движутся.

³⁸ То есть в строго геометрическом.

³⁹ То есть всякая действительная, какую мы наблюдаем в природе.

гор, обличая геометров: «ни движения, ни кривые [линии] неба не похожи на те, о которых рассуждает астрономия, а равно и чертежи — не одной и той же природы со светилами».

21. Иные же⁴⁰ утверждают, что есть указанное посредствующее между видами и чувственно воспринимаемым, но не отдельно от него, а в нем самом. Слишком долго было бы перечислять все невозможные в действительности [последствия этого взгляда], достаточно привести [только] следующие [соображения]: неразумно предполагать, что дело так обстоит только для п о с р е д с т в у ю щ е г о; очевидно, что и виды могли бы быть точно так же в чувственно воспринимаемом: ведь то и другое вытекало бы из одного и того же основания. Кроме того, тогда необходимо было бы, чтоб на одном и том же месте были два плотных тела и чтоб они не были недвижны, заключаясь все-таки в движущемся чувственно воспринимаемом. Одним словом, для чего предполагать это посредствующее и помещать его в чувственно воспринимаемом? ведь в результате выйдут те же странности, которые мы уже указали: будет также какое-то небо рядом с видимым, кроме разве того, что оно будет не отдельно от последнего, а на том же самом месте. А это еще менее возможно.

III

1. Если, таким образом, во всех этих вопросах главное затруднение состоит в том, как их поставить, чтобы достигнуть истины, то и относительно начал [является затруднение], нужно ли роды⁴¹ принимать за стихии (στοιχεῖα) и начала, или [скорее эти стихии и начала суть] то первоначальное, из чего каждая вещь состоит, как из присущего ей? Например, элементы (στοιχεῖα)⁴² и начала [какого-нибудь] слова (φωνή)— это, по-видимому, есть то первоначальное, из чего составлены все слова, а не [родовое] общее [назва-

⁴⁰ Александр Афродизский разумеет здесь Пифагора, а иные разумеют последователей Платона.

⁴¹ Под этим именем разбираются опять Платоновы идеи.

⁴² Στοιχεῖον значит и «стихия» и «буква» как звуковой элемент.

ние] «слова». И из геометрических фигур мы называем те⁴³ элементами, доказанное о которых входит в доказательства о прочих фигурах, всех или большей части. 2. То же и относительно тел: [философы], признающие одну стихию и признающие несколько стихий, говорят, что начала — это то, из чего сложено [то или другое] и из чего оно состоит⁴⁴. Например, Эмпедокл утверждает, что огонь и вода и другие стихии вместе с этими суть то, из чего состоит все сущее, но он не принимает эти [стихии] всего сущего за роды. 3. Кроме того, если из остальных кто хочет рассмотреть природу, например лежа, то он тогда только поймет ее, когда узнает, из каких частиц она составлена и как расположены они.

4. Итак, из этих оснований выходит, кажется, что роды всего сущего не суть начала. А с другой стороны, так как каждую вещь мы познаем через определения, а роды суть начала определений⁴⁵, то необходимо, чтоб роды были началами подлежащих определению вещей. Далее, если достигнуть знания сущего есть то же, что коснуться видов, сообразно с которыми называется все существующее, то и с этой точки зрения роды суть начала видов⁴⁶. 5. Наконец, некоторые и из тех, которые принимают за стихии сущего единое или сущее, или великое и малое, очевидно, пользуются этим как родами. 6. Но, даже принимая сразу оба значения, нельзя назвать [роды] началами [вещей]. Ведь значение (λόγος) сущности — одно, а определение при посредстве родов и определение, из чего состоит вещь, как из присущего ей, — это уже будет нечто другое⁴⁷. 7. Кроме

⁴³ Это — линии, углы, поверхности и прочее, что образует своими сочетаниями всевозможные геометрические фигуры или тела.

⁴⁴ Выражения *συνεσθῆτις* и *σὺζῆται* и нужно различать, быть может, так, что первое означает действительный состав, второе же — тот состав, который был до перемен, которым подвергалось тело.

⁴⁵ Потому что определению подлечит всегда не индивидуальное, а родовое, например не эта именно прямая линия, но всякая подобная, то есть общее или родовое во всех их.

⁴⁶ То есть вместе с тем и начало всего существующего. Здесь, как и во всем четвертом стихе, под «началами» следует разуметь «элементы, составляющие связь». Родовое каждой вещи есть элемент, образующий ее, потому что в соединении с индивидуальным в ней он составляет ее собою.

⁴⁷ Определение, напр., лежа с точки зрения употребления и с точки зрения матерьяла будет различно, между тем как определение вещи должно быть одно, так как нельзя давать несколько определений одной вещи.

того, если роды в полном смысле суть начала, то [является вопрос], нужно ли считать за начала первоначальные из родов или самые последние, приписываемые неделимым⁴⁸? ведь и это возбуждает сомнение. Ибо если постоянно началами служит скорее всеобщее, то очевидно, что самые высшие из родов [нужно принять за начала], потому что под ними разумеется все. Столько же, значит, будет начал сущего, сколько первоначальных родов, так что началами и сущностями будут сущее и единое. Ибо под этими главным образом понятиями разумеется все существующее⁴⁹.

8. Но невозможно, чтобы единое и сущее были родом по отношению ко всему существующему, ибо необходимо, чтобы были различия для каждого рода и чтобы каждое [различие] было единично, но нельзя виды рода приписывать их собственным различиям⁵⁰ или род [приписывать различиям] без [составляющих] его видов⁵¹. Так что если только единое или сущее есть род, то единое и сущее не будут заключать в себе ни одного различия. Наоборот, если [единое и сущее] не роды, то эти [понятия] не будут и началами, если только роды суть начала. 9. Далее, и посредствующее⁵², взятое со своими различиями, будет родами вплоть до неделимых; а теперь⁵³ [эти посредствующие виды] то представляются [ро-

⁴⁸ Напр., родовое понятие «человека» подчинено родовому же понятию «животного»: первое можно рассматривать как относящееся непосредственно к индивидуумам, составляющим род человеческий.

⁴⁹ То есть понятие «единое и сущее» есть высшее из всех, которым завершается градация естественных подразделений, находимых человеком в природе. «Единое и сущее» объемлет собою природу, как «многое». Единичность и существование суть единственные атрибуты, которые мы можем, не погрешая, и которые должны даже приписать тому, что есть высший и самый общий род во вселенной, что есть в ней род для всех родов (более частных).

⁵⁰ Наоборот, различия приписываются видам и составляют в них то, что отделяет один вид от другого.

⁵¹ В Мет., кн. VII, гл. 12, ст. 2, говорится: «Когда говорят: „человек“ и „белый“, то, с одной стороны, здесь многое, если один из этих терминов не присущ другому, с другой стороны — здесь единое, если одно [из этого] присуще другому и субстрат „человек“ претерпевает какое-нибудь видоизменение (πάθη τι); в этом случае получается единое и говорят: „белый человек“».

⁵² Речь идет о посредствующих видах, подчиненных родам высшего порядка и постепенно спускающихся до индивидуумов, которых нельзя делить на виды.

⁵³ Здесь непоследовательность в речи можно объяснить тем, что во

дами], то нет. Кроме того, еще можно бы допустить, что различия скорее родов суть начала. Однако если и различия суть начала, то начала станут, так сказать, беспредельны, особенно если кто и первоначальный род принимает за начало. 10. Впрочем, если единое есть скорее всего начальный вид (*ἀρχοειότης*), если единым мы называем неразделимое, неразделимым же всякий предмет бывает то по количеству, то по виду, причем первое предшествует второму, а роды делимы на виды, то [в силу всего этого] единым скорее всего было бы самое последнее⁵⁴, что приписывается предмету, ибо данный человек вовсе не есть род каких-то людей⁵⁵. 11. Кроме того, в чем есть предшествующее и последующее, для того нельзя признавать чего-нибудь другого рядом с ним. Например, если *два* есть первое из чисел⁵⁶, то оно не будет каким-нибудь особым числом рядом с видами чисел. Подобным образом не [может быть] и [особой] фигуры (*σχήμα*) рядом с видами [всех вообще геометрических] фигур. Если же в этих примерах нет родов, то, конечно, во всем остальном и подавно нет родов независимо от (*παρὰ*) видов, ибо в этих [примерах] скорее всего, по-видимому, должны бы быть роды; а в неделимом нет ни предшествующего, ни последующего. 12. Потом, где [можно различать] лучшее и худшее, там всегда лучшее предшествует, следовательно, ни одно из них не может быть родом.

Итак, из всего этого еще яснее становится, что прямо приписываемое неделимым скорее есть начала, чем роды.

времена Аристотеля одни философы считали посредствующие виды началами, другие — нет.

⁵⁴ То есть после всех родовых понятий, которые, последовательно суживаясь, равно приложимы к данному предмету; «единое» ближе к реальному единичному, нежели эти родовые понятия, оно уже непосредственно к нему примыкает, есть одно с ним.

⁵⁵ Но, разумеется, единичное — целое существо. Здесь Аристотель, отождествляя единое с единичным, потому что только последнее не делимо, дает ему положение и значение совершенно противоположное тому, которое давалось прежде и рассматривалось им самим выше. Там это понятие было высшим и всеобъемлющим между всеми родовыми понятиями, здесь оно есть низшее и последнее, оставаясь, однако же, самым важным и существенным в природе и только перемещая, вслед за собою, взгляд на существенное в природе. Именно переноса его от нетвердых абстракций к непосредственной действительности.

⁵⁶ По теории Платона, *единица* не есть число, и ряд последних начинается с *двух*.

13. С другой стороны, опять нелегко сказать, каким именно образом это нужно принимать за начала. Ведь начало, а равно и причина, должно быть вне (παρά) вещей, для которых оно служит началом, и должно быть в состоянии отделяться от них. А на каком основании можно предположить, что есть нечто подобное рядом с каждым предметом, как не на том, что [это нечто] вообще приписывается как атрибут и ко всему? Но если принять это основание, то наиболее общее должно быть скорее всего принято за начала. Следовательно, первоначальные роды можно бы принять за начала.

IV

1. Вытекающий из предыдущего и притом самый трудный и необходимо требующий рассмотрения вопрос — это тот, о котором у нас пойдет теперь речь. Именно, если нет ничего вне (παρά) отдельных предметов⁵⁷, а отдельные предметы безграничны [по числу], то как можно достигнуть знания о безграничном? Ведь мы лишь настолько познаем все, насколько есть нечто единое и тождественное [в нем] и насколько есть нечто вообще присущее [многому или всему]. 2. Но если это необходимо и если должно что-нибудь быть вне отдельных предметов, то необходимо было бы, чтоб именно роды существовали рядом с отдельными предметами, безразлично, последние ли или первые⁵⁸. А мы только что решили, что это невозможно. 3. Если точно есть нечто рядом с целым (σύνολον)⁵⁹, в том случае когда приписывается что-нибудь материи, то [спрашивается]: рядом ли со всем есть [это] нечто⁶⁰, если [уже] оно [действительно] есть, или оно рядом с одними предметами есть, а рядом с другими — нет его, или, [наконец, это нечто] ни с чем [рядом не

⁵⁷ Это утверждение, что нет в природе ничего, кроме индивидуумов, Аристотель всегда противопоставляет теории идей.

⁵⁸ То есть ряды или высшего порядка, самые общие, или, напротив, — низшего порядка, менее общие и стоящие ближе к индивидуальному.

⁵⁹ См. выше, гл. I, ст. 11. «Целое» есть синтез материи и формы; в нем первая получает определенность, которой сама по себе не имеет.

⁶⁰ В некоторых рукописях добавлено еще «εἶδος τι», то есть рядом ли со всем «есть некоторый вид» (в смысле Платоновой идеи, отдельной от вещей).

существует]? Если [допустить, что] ничего нет рядом с отдельными предметами, то ничего не было бы постигаемого разумом ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$), все было бы [только] чувственно постигаемым и науки не было бы ни о чем, — [конечно], если [только] кто-нибудь не считает чувственные восприятия за науку⁶¹. 4. Далее, тогда ничего не было бы ни вечного, ни неподвижного, ибо все чувственно воспринимаемое уничтожается и находится в движении. Если же ничто не вечно, то, конечно, невозможно и [первичное] происхождение; ибо необходимо, чтобы что-нибудь было происходящим и [что-нибудь — тем], из чего оно происходит, а самый последний из этих [моментов] должен быть произведенным⁶², если только [постепенный ряд происхождений] останавливается и если только невозможно, чтобы что-нибудь происходило из несуществующего⁶³. 5. Далее, если есть происхождение и движение, то, по необходимости, есть и предел. Ведь ни одно движение не бывает беспредельным, но для всякого есть конец⁶⁴; между тем невозможно, чтобы происходило [что-нибудь такое], что произойти не может; но происшедшее [однажды] по необходимости существует [с момента], когда оно впервые произошло.

6. Кроме того, если материя ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$) только существует, потому что она есть нечто происшедшее ($\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$), то еще гораздо разумнее предположить, что сущность есть и то, во что переходит она время от времени. Ибо если бы ни этого не было, ни м а т е р и и, то и ничего совершенно не было бы. Если же это невозможно, то по необходимости [нужно

⁶¹ Как Протагор и софисты, которые учили, что человек есть мера всего.

⁶² Несколько ниже Аристотель подробно доказывает, что в ряду причин следствий (причин в отношении к последующему, следствий в отношении к предыдущему) должна быть некоторая такая, которая уже не есть следствие чего-либо, но только причина; в противном случае мы терялись бы в бесконечном, и науки как знания о причинах не могло бы существовать.

⁶³ Это одна из аксиом древности, которую усвоили и перипатетики. В сознании древних эту аксиому впервые поколебала Библия, учившая о творении мира из ничего; можно сказать, что самого *понятия* о творчестве в античном мире не было и оно возникло у народов семитических.

⁶⁴ Утверждение, основанное на наблюдении и ложное, которое было заменено уже в новые времена совершенно обратным утверждением, известным под именем закона инерции.

принять, что] рядом с целым существует нечто, именно форма и вид (μορφή καὶ εἶδος). С другой стороны, если кто допустит это, то является затруднение, для чего допустить это и относительно чего не допускать? Что нельзя для всего допустить, это ясно. Ведь мы не могли бы допустить, что есть какой-то особый дом рядом с такими-то и такими-то домами. 7. Кроме того, одна ли сущность для всех [однородных предметов, как], например, для людей? Но это было бы странно: тогда все было бы единым, чего сущность едина. Или сущностей много и они различны? Но и это предположение неразумно. Вместе с этим [предстояло бы решить затруднение], как материя делается каждою из этих [сущностей] и как то и другое, [материя и сущность], может быть целым?

9. Относительно начал вот еще в чем можно сомневаться: если [начала] по виду суть [нечто] единое, то ничто не будет единым по числу, ни само единое, ни сущее⁶⁵. А как можно знать что-нибудь, если нет чего-нибудь единого для всего? Но если начала суть единое по числу, и притом каждое из начал единично, то [это] не [может быть так], как в чувственно воспринимаемом, где для одного — одни начала, для другого — другие, как, например, если такой-то слог, [встречаясь два раза], по виду является одним и тем же, то и начала [его, то есть буквы], по виду суть одни и те же, а по числу они различны. Если же, обратно тому, как в этом примере, начала всего сущего суть по числу нечто единое⁶⁶, то рядом со стихиями не будет ничего другого. Ибо сказать, что то-то по числу едино, или что оно едино само по себе — не будет никакой разницы. Ибо мы единое по числу называем предметом в отдельности, и общим мы называем то, что есть у такого-то и такого-то предмета. 10. Подобным образом если элементы речи были бы определены по числу, то необходимо было бы, чтоб всех букв было столько, сколько [зву-

⁶⁵ Единое и сущее потому, что ему не из чего будет численно выделиться: единым по числу можно быть тогда лишь, когда существует что-либо другое, то есть иное по виду.

⁶⁶ То есть если для них невозможна повторяемость, как она возможна для букв, которые суть начала или элементы слов. Без этой повторяемости как не было бы никаких слов, но существовали бы одни буквы, так не было бы и никаких действительных предметов и явлений, но лишь начала их — всеобщие, неподвижные, всегда между собою разъединенные.

ковых] элементов, так как две или более [буквы] не были бы одним и тем же [по звуку].

11. Но нисколько не меньшее затруднение обойдено молчанием и у теперешних [мыслителей], и у прежних: это — вопрос, одни ли и те же начала для подлежащего разрушению и для неразрушимого или различные?⁶⁷ Ведь если [начала] одни и те же, то как одно подлежит уничтожению, другое нет, и по какой причине [является это различие]?

12. В самом деле, Гезиод и все, сколько их ни было, теологи заботились только об убедительном для них самих, о нас же не позаботились. Делая начала богами, и притом происходящими от богов, они утверждают, что все, что не вкусило нектара и амброзии, родилось смертным; очевидно, что, употребляя эти понятия, они говорили понятное для них самих. Однако относительно самого применения этих причин они выразились свыше нашего понимания. Ведь если ради удовольствия боги отведывают нектара и амброзии, то эти последние вовсе не причины существования богов; если же [они отведывают их] ради [вечного] существования, то как они могли бы быть вечными, нуждаясь в пище? 13. Но не стоит старательно рассматривать мнения тех, которые мудрствовали, основываясь на мифах. А у тех, которые рассуждают с помощью доказательств, нужно бы разведать и выпросить, каким образом, в самом деле, будучи из одних и тех же [начал], одни из существ вечны, а другие уничтожаются? Но так как они не говорят нам о причине [этой разницы] и так как не очень-то разумно полагать, что дело обстоит так, то очевидно, что ни начала, ни причины разрушимого и неразрушимого не могут быть тождественны.

14. Ведь и тот [из философов], который, казалось бы, должен был говорить наиболее согласно с самим собою, именно Эмпедокл, впал в ту же ошибку. Он полагает раздор, как причину разрушения, некоторым началом; но кажется, что и это начало ничуть не менее производит из себя, чем единое⁶⁸, из чего все прочее происходит, кроме Бога. А говорит он вот что:

⁶⁷ Это — повторение; см. выше в этой же книге гл. I, ст. 12.

⁶⁸ То есть дружба, сродство, единение, вообще начало, противоположное раздору.

Отсюда все, что было, что есть и что будет впредь;
 Отсюда произросли деревья, мужчины и женщины,
 Звери, птицы и питающиеся водой рыбы,
 И долговечные боги.

Но и помимо этого⁶⁹ дело ясно, ибо если бы раздора не было в вещах, то «все было бы единым»⁷⁰, как он говорит; а когда все сошлось, «тогда раздор стоял на самом конце». 15. Вот почему у него и выходит, что Бог, который блаженнее всех, менее прочих разумеет, ибо он не знает всех стихий. Действительно, он не испытывает раздора, а знание подобного [возможно] для подобного [только]:

«Ведь землю (говорит он) мы способны видеть землю, водою — воду, Эфиром — божественный эфир, и огонь уничтожающий — огнем, Любовь — любовью, а раздор печальным раздором»⁷¹.

16. Но, [возвращаясь к тому], о чем у нас речь, очевидно [мы находим], что у Эмпедокла раздор несколько не более причина уничтожения, чем существования. Подобным образом и дружба не больше причина существования, чем разрушения, ибо, сводя [вещи] к единству, она уничтожает все остальное. В то же время Эмпедокл ничего не говорит о причине самой перемены, кроме того, что это так уже по природе устроено:

«Но когда раздор напитался и вырос великим в членах,
 Он быстро поднялся в честь с течением времени,
 Которое прошло у них, чередуясь, в силу торжественной клятвы»⁷².

Перемена, значит, необходима, но он не выясняет никакой причины этой необходимости. 17. Но все-таки в одном, по крайней мере, случае Эмпедокл говорит согласно с самим собою: он не делает одних из вещей разрушаемыми, других неразрушаемыми, но у него все разруσιμο, кроме стихий. А недоумение, которое мы теперь решаем, это — почему

⁶⁹ То есть приведенных стихов Эмпедокла.

⁷⁰ То есть, по Эмпедоклу, сферой, которая все собою объемлет.

⁷¹ То есть с помощью земли, которая, как стихия, заключается в нас, видим землю и все прочее ошущаем и познаем так же: всегда и все только через подобное ему.

⁷² Раздор заключен был сначала в сфере, но потом мало-помалу так разросся, что разделил снова сферу. Это взаимодействие между сферой и раздором основано было на какой-то клятве; но кто положил этот клятвенный завет, Эмпедокл не говорит.

одно разруσιμο, другое — нет, если только [то и другое] из одних и тех же [начал]. 18. Что начала [эти]⁷³ не могут быть одними и теми же, это достаточно разъяснено. Если же начала различны, то первое затруднение [будет следующее]: неразрушимыми ли будут и самые [начала] или разрушаемыми? Ведь если они разрушимы, то, очевидно, им необходимо состоять из чего-нибудь, потому что все разрушается, [переходя] в то, из чего состоит. Выходит, значит, что есть другие начала начал, предшествующие. А это невозможно и в том случае, если [перемена начал где-нибудь]⁷⁴ останавливается, и [в том случае], если она идет в бесконечность. 19. Далее, как может существовать разруσιμο, если начала [уже] будут уничтожены? Если же они неразрушимы, то почему из одних неразрушимых начал является разруσιμο, из других неразруσιμο? Это неразумно: это или невозможно, или требует слишком длинного объяснения. 20. Впрочем, никто и не пытался утверждать, что [начала разрушимого] суть особого рода: все говорят, что начала всего одни и те же. Но первый вопрос⁷⁵, поставленный нами⁷⁶, оставляют в стороне, считая его как бы вовсе не важным.

21. Самый трудный для исследования и самый необходимый для познания истины вопрос⁷⁷ есть следующий: сущее и единое можно ли назвать сущностями всего существующего⁷⁸ и каждое ли из них есть не что-нибудь другое, но именно одно — сущее, а другое — единое? или нужно искать, что же такое сущее и единое, принимая, что под ними лежит другая какая-нибудь природа? Ибо одни так, другие иначе думают по поводу этой природы⁷⁹. 22. Платон и пифагорейцы сущее и единое [признают] не другим чем-нибудь, но [полагают], что в этом именно⁸⁰ и заключается природа их; так как быть сущностью — это и есть быть единым и чем-то сущим. Что касается [философов, рассуждавших] о

⁷³ То есть разрушимого и неразрушимого.

⁷⁴ То есть чередование начал, друг от друга происходящих.

⁷⁵ Тожественны ли начала разрушимого и неразрушимого.

⁷⁶ См. III кн., 4-й гл., ст. 4.

⁷⁷ Он был указан уже в кн. III, 1-й гл., 12-й ст.

⁷⁸ Аристотель много раз возвращается к этому вопросу, например в кн. III, гл. 6, кн. VI, гл. 16, в кн. X, гл. 2, в кн. XI, гл. 2, в кн. XIV, гл. 1.

⁷⁹ То есть одни допускают ее, другие нет.

⁸⁰ То есть в том, что они составляют сущность всех вещей.

природе⁸¹, то, например, Эмпедокл, исследуя, что такое единое, сводит это определение на более понятное, ибо можно предположить, что он единым считает взаимное влечение; последнее, по крайней мере, служит причиной единства для всех вещей. 23. Другие утверждают, что это единое и сущее есть огонь⁸², третьи — что это воздух⁸³ и что из этого уже состоит и происходит все существующее. Подобным же образом [думают] и принимающие несколько стихий, ибо и им необходимо [приходится] говорить, что сущее и единое — все то, что только они принимают за начала. 24. Выходит, что если кто не примет единого и сущего за какую-нибудь сущность, то и ничто из прочего всеобщего не может быть [сущностью], ибо это⁸⁴ — самое общее из всего. Если же нет ничего ни единого самого по себе, ни сущего самого по себе, то тем менее может быть что-нибудь из прочего [единым и сущим] наряду с тем, что мы называем отдельными предметами. 25. Кроме того, если единое не есть сущность, то ясно, что и число не может быть какую-нибудь отдельною природой всего существующего. Число есть собрание единиц, а единица — это то, что единично. Но если существует действительно какое-нибудь единое и сущее само по себе, то необходимо, чтоб единое и сущее было сущностью их⁸⁵, ибо тут ничего нет другого, что можно приписывать как всеобщий атрибут, но только это самое⁸⁶.

26. С другой стороны, если сущее и единое само по себе действительно есть нечто, то [возникает] большое затруднение, как может быть что-нибудь другое рядом с этим, то есть как существ может быть больше одного, потому что [ведь] нет ничего другого, кроме сущего. Следовательно, необходимо выходит, [как и] по словам Парменида⁸⁷, что все существующее — едино и что это [единое] и есть сущее.

⁸¹ Говорится об ионийских философах, см. кн. I, ст. 5.

⁸² Гераклит.

⁸³ Анаксимен.

⁸⁴ То есть единое и сущее.

⁸⁵ То есть чисел.

⁸⁶ То есть что числам мы не можем приписывать никакого другого всеобщего атрибута, кроме существования и единства, тогда как всему другому сверх этого может быть еще приписано и прочее, например материя, вид, начало движения и пр.

⁸⁷ См. кн. I, гл. 5.

27. В обоих отношениях⁸⁸ здесь большая трудность, ибо если единое не есть сущность и если единое само по себе есть нечто [действительное, одинаково] невозможно, чтобы число было сущностью. Что касается первого случая, то уже сказано, почему; а во втором случае было бы то же самое затруднение и относительно сущего, ибо откуда возьмется это другое единое само по себе рядом с [первым] единым? Необходимо, чтоб не было другого [подобного рода] единого. Все существующее или есть единое, или многое, причем в последнем случае каждое отдельное будет единым.

28. Далее, если единое само по себе неразделимо⁸⁹, тогда, по мнению Зенона⁹⁰, ничего не было бы. Ибо то, что, будучи приложено или отнято, не увеличивает и не уменьшает того или другого, по его словам — вовсе не принадлежит к действительно существующему, потому что величина, очевидно, есть нечто существующее, а если [где] величина — то там и телесное, а это во всех отношениях есть сущее. Но⁹¹ ведь из иных вещей [некоторые], будучи прибавляемы, увеличивают, [другие] — нет: например, поверхность и линия [увеличивают], а точка и единица⁹² никаким образом [не увеличивают]. 29. Впрочем, так как Зенон рассматривает это неточно [и грубо] и так как возможно, конечно, нечто неразделимое, то ему можно ответить еще и так (прибавление подобного рода не делает [вещь] больше по величине, но больше по числу). Но [и тут спрашивается], как это из такой [неразделимой] единицы или из нескольких подобного рода выйдет величина? Ведь это все равно что утверждать, будто линия состоит из точек⁹³. 30. Но если даже допу-

⁸⁸ То есть допускать ли, отвергать ли теорию абсолютного единства.

⁸⁹ Здесь Аристотель хочет сказать, что единое всегда остается самим собою, нисколько не разделяется, когда проявляется в реальной вещи, и в то же самое время пребывает в самом себе.

⁹⁰ Говорится о Зеноне Элейском (жил ок. 460 г.), ученике Парменида. Из его сочинений, написанных прозой, сохранились некоторые отрывки, собранные у Муллаха: «*Eleat. philos. fragmenta*». 1845. Об нем говорит Аристотель в небольшом рассуждении «О Мелиссе, Горгии и Зеноне».

⁹¹ Здесь начинается возражение Зенону.

⁹² То есть умножение на единицу.

⁹³ Это мнение, разделяемое и теперь математиками, Аристотель отвергает и в «Физике», кн. VI, гл. 1, ст. 1: «невозможно, говорит он здесь, чтобы из неразделимых элементов вышло нечто непрерывное, например, линия из точек, — если только линия есть нечто непрерывное, а точка — нечто неразделимое». Ср. *Мет.*, кн. XIII, гл. 9.

стить, так как это иные говорят, что число происходит из самого единого⁹⁴ и из другого чего-то неединого, то все-таки нужно найти, почему и как результат то бывает числом, то величиною; если, конечно, то, что не есть единое, было изменяющеюся величиною (*ἀνισότης*) и если только одна и та же природа [в этих понятиях]. Неясно как-то, каким образом могут выходить величины из единого и изменяющейся величины; так же неясно и то, как они могут выходить из этой последней и какого-нибудь числа.

V

1. С предыдущим связан и вопрос, суть ли числа, тела и поверхности какие-нибудь сущности или нет⁹⁵? Ведь если это не сущности, то ускользает [от нашего решения вопрос], что же такое сущее и какие бывают сущности всех вещей? 2. Действительно, проявления вещей, движения, отношения, расположения, различные пропорции (*λόγοι*), очевидно, не показывают никакой сущности; во всех этих случаях говорится о чем-то, составляющем субстрат (*ὑποκειμένον*), а не о такой-то материально определенной вещи. А в том, что скорее всего могло бы указывать на сущность, как вода, земля, огонь, из чего составились все сложные тела, — во всем этом жар, холод и т. п. проявления не суть сущности, но только тело, испытывающее это, лежит в основе [этих качеств] как нечто сущее и как некоторая сущность. 3. Но, конечно, [физическое]⁹⁶ тело еще менее есть сущность, чем поверхность, поверхность — менее линии, последняя — менее единицы и точки, ибо этим всем определяется тело. Это, по-видимому, может существовать без тела, а тело без этих [элементов своих] не может. 4. Вот почему многие теперь думают и прежде думали, что [вообще] тело есть сущность и сущее, а все прочее — проявления его, так

⁹⁴ То есть по смыслу, из такого единого, которое не может подлежать разделению.

⁹⁵ К этому вопросу Аристотель много раз возвращается, например *Мет.*, кн. VII, гл. 2; кн. XIII, гл. 9; кн. XIV, гл. 3; в трактате «О небе», кн. III, гл. 1. Там выясняется, что все это не суть существа, а здесь, говоря о доводах за и против, он не высказывает определенно своего мнения.

⁹⁶ То есть твердое или физическое тело, поверхность, линия и пр.

что и начала тел суть, по их мнению, начала всего сущего. А позднейшие и притом более мудрые, чем те первые, думали, что числа [суть начала вещей]. 5. Итак, повторим сказанное: если все п е р е ч и с л е н н о е не есть сущность, то вообще нет никакой сущности и ничего нет сущего. Ведь случайные свойства, без сомнения, не стоит называть сущим.

Но даже если это допустить, именно: что длина тел и точка скорее сущность [чем самые тела], то мы не видим, каким именно телам могут принадлежать эти [атрибуты]; невозможно же, чтобы они были в чувственно воспринимаемом; в результате опять не было бы никакой сущности. 6. Притом же оказывается, что все это размеры тела, то в ширину, то в глубину, то в длину. 7. Кроме того, в физическом теле заключается одинаково какая бы то ни была фигура (σχήμα)⁹⁷. Например, если в том-то камне нет Гермеса⁹⁸, то ведь подобным же образом и половина куба не определена в кубе⁹⁹. То же и относительно поверхности¹⁰⁰, ибо если [в твердом теле] есть всякая, какая бы то ни было [поверхность], то есть и эта [поверхность], которая определяет половину. 8. То же самое соображение можно приложить к линии, точке¹⁰¹ и единице¹⁰². Следовательно, если тело есть преимущественно сущность, то все это еще скорее будет сущностью, чем с а м о е т е л о; если, с другой стороны, все это не есть какие-нибудь сущности, то от нас совершенно ускользает [ответ на вопрос], что такое сущее и какова сущность всех предметов.

⁹⁷ То есть не одна та, которая в нем непосредственно осязаема и видима, но всякая представимая, лишь бы она не была размерами больше наблюдаемой. Внутри последней ведь есть совокупность точек, линий и поверхностей, вполне отвечающих расположению точек, линий и поверхностей какой бы то ни было воображаемой фигуры. Снимем в наблюдаемом предмете как лишнее все лежащее поверх этих соответствующих точек, линий и пр., и перед нами остается воображаемая фигура.

⁹⁸ То есть нет, не наблюдается изображение Гермеса, его статуя.

⁹⁹ И, однако, конечно, есть в нем; подобным образом и статуя Гермеса есть во всяком физическом теле.

¹⁰⁰ То есть и в ней, каковы бы ни были ее краевые очертания, есть поверхность со всякими иными очертаниями; например, в квадрате есть прямоугольный треугольник, и в этом последнем есть (может быть начерчен) квадрат.

¹⁰¹ Если точку понимать не строго математически, но как minimum физического вещества.

¹⁰² Потому что в ней есть всякая дробь.

9. К только что сказанному присоединяются и противоречащие разуму последствия по вопросу о происхождении и уничтожении [поверхностей, линий и пр.]. Именно если сущность, которой раньше не было, теперь является или если потом исчезает сущность, которая была раньше, то, по-видимому, сущность испытывает эти перемены вместе с происхождением и уничтожением. Но точки, линии и поверхности не могут ни происходить, ни уничтожаться, хотя то есть они, то нет их. 10. Действительно, когда тела касаются друг друга или разделены, они вместе с тем имеют то одну [общую, непрерывную поверхность] — если касаются, то две — если разделены; так что когда тела сложены, то нет [двух поверхностей]: они исчезают, [сливаясь в одну], а когда тела разделены, тогда есть [поверхности и линии], которых прежде не было. Тем не менее точка, неразделимая конечно, не разделилась ведь на двое; если же [поверхности, линии и т. д.] происходят и уничтожаются, конечно есть и то, из чего они происходят¹⁰³. 11. Нечто похожее на [все сказанное] мы находим и относительно понятия «теперь» с точки зрения времени. Ведь теперь не может ни происходить, ни уничтожаться, но все-таки оно, по-видимому, всякий раз есть нечто различное¹⁰⁴, а не [вечно остающаяся] сущность какая-нибудь. Очевидно, то же именно бывает и с точками, линиями и поверхностями. К ним прилагается то же рассуждение, ибо все это, подобным же образом, суть или пределы, или разделения.

VI

1. Вообще постоянно может явиться вопрос¹⁰⁵, почему рядом с чувственно воспринимаемым и посредствующим

¹⁰³ То есть начала их, след., они сами уже не суть начала.

¹⁰⁴ То есть «теперь» для каждого отдельного момента времени есть нечто особое, вовсе не сливающееся с «теперь» других моментов времени, хотя неразличимое от них по своему отношению к прошедшему и будущему (одинаково разделяет их). Теория понятия «теперь» подробно развита Аристотелем в «Физике», кн. IV, гл. 17.

¹⁰⁵ Вопрос этот является несколько неожиданным, потому что Аристотель не указал его в числе других им перечисленных предварительно. См. гл. 1 этой книги.

нужно еще искать чего-то другого, например, того, что мы¹⁰⁶ принимаем за виды. Ведь если это потому, что математические элементы отличаются в других каких-нибудь отношениях от того, что у нас на глазах, то ведь они вовсе не отличаются тем, что могут образовать множество каких-нибудь одновидных предметов¹⁰⁷. Значит, начала математических элементов не будут ограниченными в числе, как и начала всех букв, употребляемых здесь, не ограничены в числе, но только по виду, — лишь бы, конечно, не брал кто только такого-то отдельного слога или отдельного слова; в этом случае [буквы] будут ограничены и в числе¹⁰⁸. Подобным образом [дело обстоит] и относительно посредствующего. И здесь тоже подобные по виду бесконечны по числу. 2. Следовательно, если рядом с чувственно воспринимаемым и математическими элементами нет ничего другого, вроде того, что иные называют видами, то не будет единой по числу и по виду сущности¹⁰⁹, и начала всего сущего будут определены не по числу, но по виду [только]. Итак, если это необходимо, то в силу этого по необходимости есть и виды. 3. Ибо, хотя принимающие [виды] неясно выразили свою мысль, все-таки видно, что они хотят этого именно; да и необходимо им сказать это именно, что каждый из видов есть некоторого рода сущность и ни один не есть случайное свойство. Но ведь даже если примем виды и если даже начала есть [каждое нечто] единое по числу, а не по

¹⁰⁶ Аристотель говорит о Платоне и, употребляя местоимение первого лица, выражается только фигурно.

¹⁰⁷ Если повторить какое-нибудь число несколько раз и присоединить к равному количеству предметов, то образуется «множество», но природа предметов не изменится. Если взять 10 человек, 10 деревьев, 10 домов, то число *десять*, повторенное трижды, образует «множество» из трех групп одновидных предметов, хотя оно прилагается к различным предметам.

¹⁰⁸ Букв, например, в греческом алфавите 24; по виду они ограничены, так как все друг от друга отличаются, но каждую букву можно повторять произвольное число раз. Точно так же и каждый из математических элементов остается тождественным себе по виду, последний, следовательно, не изменяется, но повторять их можно до бесконечности. Далее, каждый слог имеет определенное число букв, но комбинировать буквы можно как угодно и сколько угодно.

¹⁰⁹ Александр Афродизский предлагает другой вариант этого места: «не будет сущности, единичной по числу, но будет только единичная по виду» (сущность).

виду, все-таки мы¹¹⁰ сказали то, что выходит совершенно невозможно.

4. Наконец, к рассмотренному близок вопрос, в возможности ли существуют стихии или каким-нибудь другим образом? Ведь в последнем случае¹¹¹ будет нечто другое прежде начал¹¹², ибо возможность существует прежде данной причины, а возможное необходимо всякий раз так-то случается¹¹³. Если же стихии только в возможности, то может выйти, что нет ни одного действительно существующего предмета, ибо в возможности и то есть, чего еще нет [в действительности]. Значит, осуществляется несущее; но ничто из того, что неспособно к существованию, не происходит.

5. Итак, вот какие затруднения необходимо было отметить в вопросе о началах. Но [еще есть вопрос]: всеобщи ли начала, или они существуют в том же смысле, в каком существуют отдельные предметы? Ведь если они всеобщи, то они не будут [действительными] сущностями [отдельных предметов], потому что ничто общее никогда не указывает вот на то-то, но только на такое-то, между тем как сущность есть всегда именно то-то [действительный предмет]. Но если всеобщее будет тем-то [действительно существующим], если приписываемое вообще свойство осуществить¹¹⁴, то [выйдет, что предметы умножаются, например] Сократ будет означать многих живых существ: это — сам он, [далее] человек и [наконец] животное, если только каждое [из этих понятий] указывает на нечто действительное и притом единичное.

6. Итак, вот что выходит, если начала всеобщи; а если они не всеобщи, но имеют характер частного, то они не будут доступны познанию, ибо всякое знание касается всеобщего. Следовательно, нужно будет принять другие начала, предшествующие этим, приписываемые предметам вообще, если только мы хотим иметь о них [научное] знание.

¹¹⁰ Кн. I, гл. 7 и кн. III, гл. 4.

¹¹¹ Если стихии не в возможности только, но в действительности.

¹¹² И следовательно, они, как уже последующее, вторичное, не будут началами.

¹¹³ Причина в возможности предшествует причине в действительности, и первая не необходимо переходит во вторую, и особенно — «так-то» именно проявляющуюся.

¹¹⁴ * Εἰδέναι — выставить на свет, на вид, проявить.

Книга IV

I. Различие предмета «первой философии» от предмета всех других наук: она изучает сущее как таковое, тогда как остальные науки изучают его частности. — II. Смысл термина «сущее как таковое»; отношение сущего к единому; почему сущее и единое лежит в основе всей природы и к нему сводится ее многообразие. — III. Вместе с исследованием сущего как такового первой философии принадлежит и исследование аксиом; объяснение и основание этого. Основная аксиома и первый принцип знания: *невозможно, чтобы одно и то же было присущим и не было присущим одному и тому же, и притом в одном и том же отношении*. Отношение к этому принципу идей Гераклита. — IV. О недоказуемости в строгом смысле этого первого принципа знания; то, с помощью чего мы доказываем, не может быть само предметом доказательства. Единственный вид удостоверения в этом принципе может заключаться в приведении к нелепости тех, кто стал бы возражать на него, и в требовании, чтобы возражающий привел что-нибудь конкретное, индивидуальное, в чем этот принцип не осуществлялся бы; но этот вид удостоверения не есть доказательство в прямом смысле. Какие могли бы быть возражения против изложенного принципа: возражение, исходящее из *разных значений* одного имени и из *разных наименований* одного предмета; при разности значений, эти последние некогда, однако, не относятся друг к другу как утверждение и отрицание одного и того же; обыкновенно, это суть означения качества предмета и самого предмета, без всякого противоположения сливающиеся в одном. При разных именах, прилагаемых к одному предмету, хотя об одном и том же мы говорим в разных терминах, но думаем в одних и тех же понятиях, как о той вещи, которую называем и «одеждою» и «платьем». Нарушение изложенного верховного принципа было бы отрицанием в предметах самой их сущности, точнее: отрицанием какой-либо их действительности; совмещающая противоположные в себе определения, все тем более совмещало бы в себе разные, друг другу не соответствующие, определения, то есть каждая вещь была бы чем угодно по произволу, не имея в себе ни постоянства, ни закономерности; это отразилось бы невозможностью как мышления о них, так и самого языка как орудия мышления. Предметы и признаки предметов в природе; не может быть признака у признака же; отсюда возможно слияние предмета и признака в одном имени, но невозможно слияние в одном имени разных предметов. При сомнении в этом принципе для человека было бы невозможно не только мышление, но и всякое действие; ибо оно опирается на уверенность, что всякий предмет есть что-то определенное, имеет свою особую природу, с которой не совмещается ее отрицание. Ощущение лучшего и худшего или большего и меньшего как приближений к истине так же невозможно было бы при отсутствии этого общего принципа самой истины. Таким образом, принцип этот есть не столько закон мышления, сколько закон нашей человеческой природы, духовной и физической организации. — V. Исследование мнения Протагора, что все кажется — а казаться одно и то же может различным — истинно. Разные мнения об одном могут истекать или из словесного спора, или из действительного убеждения. Действительное убеждение опирается, между прочим, на то, что из одного рождается различное, и так как оно

рождается не из ничего, то, следовательно, различное совмещалось до своего рождения в одном и том же; сходство этого мнения с учениями Демокрита и Анаксагора; его ошибочность при кажущемся правдоподобии: не действительное, насколько оно различно, совмещается в одном, но именно только возможное. Мнение, что одно и то же кажется людям и животным неодинаковым, и даже неодинаковым кажется различным людям; сходство этого мнения с учениями Эмпедокла и Парменида, с выражениями Гомера, с идеями Эпихарма, Гераклита и Кратила. В основе всех этих мнений лежит забвение, что в основе всего изменяющегося лежит все-таки неизменное, в чем происходят перемены или что их производит и к чему неприменимы одновременно утверждение и отрицание. Далее, самую изменяемость следует рассматривать внимательнее, и перемены в количестве не следует принимать за изменения по существу, кажущееся различным не следует считать как не имеющее никакой определенной природы: нет органа чувства, которое, оставаясь тем же, принадлежа тому же, в одно и то же время говорило бы ему о чем-нибудь различное, и в этом именно состоит сущность высказанного принципа; вино изменившись или изменившемуся вкусу кажется не таким, как прежде, но оно не кажется и сладким, и кислым одному и тому же человеку и в один и тот же момент; еще менее переменяется самое ощущение сладости, его понятие. О чувствованиях вообще нужно заметить, что их не было бы без чувствующего, то есть человека; но если б его и не было, а с ним и чувствований, самые предметы, возбуждающие их, остались бы, и они именно остаются тождественны себе самим. — VI. Окончательное заключение о тех, которые говорят, что противоположные утверждения могут быть одинаково истинны: все они, говоря таким образом, имеют в виду отношение одного и того же к разному, что, конечно, сопровождается и разными утверждениями, но касающимися отношений разных, а не самого предмета: так, будучи *частью и целым, равным и неравным*, предмет бывает таковым в отношении к себе и к другому или в отношении к разному. Переход от изложенного принципа, насколько он осуществляется в мышлении, к тому же принципу, осуществленному в природе: ни одной реальной вещи не бывает одновременно присуще противоположное, ибо из двух противоположностей которая-нибудь непременно есть лишение другой, а лишение есть отрицание. — VII. Отсутствие чего-либо третьего, посредствующего между двумя противоположными суждениями об одном и том же. Это посредствующее есть или то же, что пестрое между белым и черным, то есть *смешанное* из белого и черного, или его совсем нет. В собственном смысле посредствующего вовсе нет, ибо, если бы это было в чем-нибудь, оно было бы во всем, а его никак нельзя признать, например, между четным и нечетным. — VIII. Все теории, подобные разобранным выше, отличаются тою чертою, что сами себя уничтожают: говоря, например, что все истинно, они тем самым утверждают и истину отвергаемого ими верховного принципа знания, а говоря, что все ложно, утверждают ложность и за своими собственными теориями, возражающими против этого принципа.

I¹

1. Есть какая-то наука, которая рассматривает сущее как сущее², а также и то, что ему само по себе присуще³. Она не тождественна ни с одной из частных (τῶν ἐν μέρει λεγομένων) наук, ибо ни одна из прочих [наук] не изучает вообще сущее как сущее, но, отделяя себе какую-нибудь часть его, они рассматривают относительно ее случайное, как [это делают], например, математические науки⁴. А так как мы ищем начал и самых верхних причин, то ясно, что они должны иметь какую-нибудь самостоятельную (καθ' αὐτήν) природу. 2. Поэтому если искавшие стихий всего сущего искали именно этих начал, то и стихии сущего необходимо должны быть не случайным, но чем-то сущим. Значит, и нам предстоит найти первые причины [именно] сущего как сущего⁵.

II

1. [Слово] «сущее» употребляется во многих значениях, но [всегда] по отношению к единому и к одной известного рода природе, и притом не как омоним, но так, например, как [слово] «здоровое», [которое] всегда [относится] к здоровью, [означает ли] оно то, что оберегает его, или то, что его производит, или то, что есть признак здоровья, или, на-

¹ Главы I, II и ст. 1—6 главы III в настоящей книге повторяют, но только в других словах, мысли, изложенные уже в I и во II книгах об основной философии, которая здесь названа «наукой о сущем как сущем». Вторая часть настоящей книги, объясняя логический закон противоречия, связана с III книгой, в которой (гл. I) поставлен уже вопрос, должна ли наука, изучающая начала сущего, изучать и начала доказательства, и дано определение закона противоречия (гл. II). Таким образом, первая часть этой IV книги оказывается как бы вставкой.

² Или, по принятой теперь терминологии: «сущее как таковое», то есть в отношении только к его способности бытия, к его существованию.

³ То есть самые общие предикаты его, как то: единство, тождественность самому себе и пр.

⁴ Математика изучает не сущее само по себе, но количество, число, фигуры в нем и пр.

⁵ Уже Александр Афродизский заметил не совсем правильное течение мыслей в этом стихе и отсутствие строгой связи между посылками и заключением.

конец, что им пользуется⁶. Мы можем привести и другие [понятия], употребляемые подобным же образом. Точно так же и [слово] «сущее» употребляется во многих смыслах, но всегда по отношению к одному началу. 2. Ибо одно называется сущим потому, что оно есть сущность, другое — потому, что оно есть проявление сущности⁷, третье — потому, что есть путь к сущности⁸, уничтожение или лишение, свойство или действующее и производящее сущности или того, что имеет чисто словесное к ней отношение (τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενων); [наконец, так называется] и отрицание того или иного из этих [понятий] или [самой] сущности; потому что и о несущем мы говорим [как о действительном]: «есть несущее» (διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμέν). 3. Как о всем, касающемся здоровья⁹, ведает одна всего наука, так бывает и в других [подобных случаях]. Значит, не только то, что разумеется как единое, но и то, что в языке относится к одной природе (τῶν πρὸς μίαν λεγόμενων φύσιν), должна рассмотреть одна [и та же] наука¹⁰, ибо и последнее в некотором смысле принимается за единое. Итак, ясно, что и рассмотреть сущее как сущее — дело одной науки. 4. А [эта] наука всюду исследует главным образом первичное, от чего все

⁶ В первом смысле мы говорим: «здоровая пища», «здоровый воздух», «здоровый труд»; во втором значении по-русски не употребляется слово «здоровый», но говорят: «целебный», например тот или иной состав веществ; в третьем — «здоровое дыхание» или «здоровый цвет кожи»; в четвертом — «здоровый человек». За словом «здоровое» Аристотель берет еще другую параллель — слово τὸ ἰατρικόν — и говорит, что оно всегда относится πρὸς ἰατρικήν (к врачебной науке), означает ли, что кто-нибудь обладает знанием медицины, или что кто-нибудь имеет природные способности к медицине, или что то или иное есть дело медицины, результат врачевания. Это место невозможно перевести на русский язык, потому что какое бы слово в нем мы ни выбрали (врачебный, лекарский, медицинский), оно не употребительно во всех указанных трех смыслах.

⁷ То есть какой-нибудь существенный ее атрибут, как протяженность по отношению к пространству.

⁸ То есть средство к ее реализации, промежуточная фаза того пути, который она проходит, стремясь к своему явному обнаружению, например в области жизненных явлений фаза прорастания семени по отношению к выросшему из него дереву.

⁹ В тексте: «всем здоровом».

¹⁰ Одна и та же наука рассматривает не только существенные свойства одного какого-нибудь рода предметов, но и все многочисленные отношения этих предметов ко многим другим, все, что имеет сюда какое-нибудь более или менее близкое отношение.

прочее зависит и на основании чего [так или иначе] называется. Поэтому, если это [первичное] есть сущность, то философ должен обладать знанием начал и причин сущностей. Но относительно всякого отдельного рода чувственные восприятия (αἰσθησις) бывают однородны, — единична бывает и наука, как, например, одна есть грамматика, хотя она рассматривает все [словесные] звуки. Поэтому-то рассмотреть, сколько есть видов сущего с точки зрения рода (τῷ γένει) — дело одной науки, а рассмотреть самые виды — дело видовых наук¹¹. 5. Если сущее и единое — одно и то же и одна природа, так как понимаются одно при другом как начало и причина¹², а вовсе не берутся только в одном значении, то и не будет никакой разницы, даже если употреблять [их] не различая: это даже удобнее. Ведь одно и то же [сказать]: «единый человек», «человек как сущее» или просто «человек»; и даже более распространенные выражения: «существует человек как единое» и «существует человек» — означают не различное что-либо. Ясно что [сущее] не отделяется [от единого] ни по отношению к (ἐλί) происхождению, ни по отношению к разрушению. То же применимо и к единому¹³. Одним словом, очевидно, что указанное прибавление не изменяет дела и что единое вовсе не есть нечто другое рядом с сущим. Кроме того, сущность каждой [вещи] есть единое и не зависит от случайного; то же можно сказать и о всем, что только индивидуально существует (ἄλλερ ὅν τι), так что сколько есть видов единого, столько [видов] и сущего. Рассмотреть же с точки зрения рода¹⁴, что такое эти [виды] — я понимаю, например, [вопросы] о тождественном и подобном¹⁵ и о прочих такого рода [понятиях], а равно и о противоположных [им], — дело одной и той же науки.

¹¹ В тексте совсем кратко: «а виды — видов», то есть рассмотреть виды — это дело видовых или частных наук.

¹² Можно разуметь здесь и то, что понятия сущего и единого неотделимы друг от друга (то есть в нашем мышлении), и то, что взаимно неотделимо, сливается в одно то *реальное*, вне нас существующее, что соответствует этим понятиям: «единое» и «сущее».

¹³ То есть единое так же неотделимо от сущего, как и сущее от единого.

¹⁴ Слово τῷ γένει здесь, как и в конце ст. 4, можно отнести к понятию «одна и та же наука»; значит, речь идет о науке в ее родовом смысле.

¹⁵ Это как бы вариации, или модусы, понятия «единого» и в то же время — понятия «сущего».

6. А все почти противоположности сводятся к этому началу¹⁶; обо всем этом смотри у нас в «Выборе противоположностей»¹⁷. 7. Частей философии столько, сколько сущностей¹⁸; значит, необходимо, чтобы какая-нибудь из них была первою и [другая] подчиненною. Ведь тотчас же [за сущим и единым] являются роды, обнимающие сущее и единое (ἔχοντα τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν)¹⁹; поэтому и науки следуют этому [делению на роды]. Философ в таком же положении, как так называемый математик²⁰, ибо и эта наука имеет части: и в математике есть такая-то основная²¹ [наука], такая-то второстепенная²² и т. д. по порядку²³. 8. Так как рассмотреть противоположное — дело одной [известного рода] науки, а единому противопоставляется множество, то, значит, [вопрос] об отрицании и лишении относится к той же [науке], потому что единое, к которому [относится] отрицание или лишение, [тут] рассматривается с двух сторон. Действительно, мы или просто говорим, что то-то не существует, или [говорим], что то-то не присуще какому-нибудь роду. В последнем случае помимо того, что заключается в отрицании, присоединяется различие, ибо отрицание есть отсутствие того-то, а при лишении есть налицо некоторая лежащая в основе при-

¹⁶ То есть к началу единства и множества, как это видно ниже в ст. 8 и 14.

¹⁷ В каталоге Аристотелевых сочинений у Диогена Лаэртция мы встречаем не такое заглавие: там упоминается только «Трактат о противоположностях». Но Александр Афродизский говорит, что Аристотель цитует еще «Выбор противоположностей» во 2-й кн. трактата «О благе». Аристотель не раз делает намек на этот «Выбор» (например, Мет. IX, гл. III, ст. 7). Иногда он называет труд этот «Разделением противоположностей». Невероятно, что он просто во всех этих случаях видоизменяет заглавие одного и того же труда.

¹⁸ Говорится о категориях, на которые непосредственно распадается «единое» или «сущее» и которые составляют предмет изучения отдельных ветвей философии.

¹⁹ «Сущее единое» и открывается нашим способностям восприятия и познания не иначе как в родах своих: их только мы и находим в действительности.

²⁰ Из выражения «так называемый» видно, что слово «математик» во времена Аристотеля только еще устанавливалось, начинало входить в употребление.

²¹ В тексте «первая».

²² В тексте «вторая».

²³ Можно думать, что за основную часть в математике он принимает арифметику, за вторую — геометрию и т. д.

рода, к которой относится лишение²⁴. Единому противоположно множество: значит, и [понятия], противоположные вышесказанным, — понятия другого, несходного и неравного и прочие все, которые употребляются применительно к этим или к [понятию] множества и единого — входят в область выше упомянутой науки. В числе их находится и [понятие] противоположности, ибо противоположность есть некоторая разница, а разница есть понятие о чем-то другом²⁵. 9. Таким образом, хотя в силу того, что [понятие] единого употребляется во многих смыслах, и *только что указанные термины* могут употребляться в нескольких значениях, однако все они подлежат ведению одной [науки]; потому что не тогда [подобные термины входят в область] другой науки, когда они [употребляются] во многих смыслах, но только в том случае, если по своему значению не относятся ни прямо к одному [чему-нибудь], ни посредственно (μήτε καθ' ἑν μήτε πρὸς ἕν)²⁶.

10. А так как все возводится к первичному (πρὸς τὸ πρῶτον)²⁷, как, например, все, что называется единым, возводится к первичному единому, то, значит, то же нужно сказать и о [понятиях] тождественного и иного, а равно и о понятиях противоположных. Так что, различив, в скольких смыслах употребляется каждое [понятие], нужно в каждой категории возводить (ἀφοδοτεῖν) его к *первичному* именно

²⁴ Например, глухота — это не отрицание чего-либо, а лишение; о камне мы не говорим, что он глух: это можно сказать только о существе, способном слышать и прежде слышавшем.

²⁵ Ἐτερότης. Разница, отмечая недостаток или присутствие чего-либо в одном предмете сравнительно (наоборот) с присутствием или недостатком этого же в ином предмете, обращена к ним обоим, связует их отношением сходства и различия. Таким образом, по самой своей природе, она двойственна; и хотя признак, составляющий разницу, лежит всегда в чем-либо одном и определенном, однако именно в силу того, что этот признак есть проводящий границу различения, он указывает на другое, держа в себе неполное определение и его природу. Насколько между предметами или явлениями есть разницы, настолько они являются лишь частями некоторого третьего целого; так что между абсолютно целым и абсолютно нецелым нет разницы, а есть лишь несоответствие, разнородность.

²⁶ То есть вообще не находятся с понятием единого ни в каком соотношении, будучи не различны от него только, но совершенно разнородны; как, например, понятие единого и вкусного.

²⁷ Это самый общий термин, которому подчинены все другие.

так, как оно употребляется в отношении к нему; так одни [из этих значений] вытекают из того, что [данный именуемый предмет] имеет такие-то свойства, другие [значения вытекают из того], что он производит их, третьи будут основаны на иных подобных отношениях²⁸.

11. Итак, очевидно, как сказано [у нас] при постановке вопросов, что дело одной науки обращать внимание (λόγον ἔχειν) на все это²⁹ и на сущность: это был один из [пунктов, обозначенных нами] в числе вопросов. Дело философа рассмотреть все это. Кто же, кроме философа, станет исследовать, [например, вопросы:] одно ли то же «Сократ» и «сидящий Сократ»? противоположно ли [такое-то] единое [другому] единому? что такое противоположное? во скольких смыслах можно употребить [это понятие]? и т. д. 12. А так как [все] это само по себе есть проявление единого как единого и сущего как сущего, а не как числа, линии или огонь, то очевидно, что дело той же науки изведать, что такое [эти] термины, и рассмотреть случайные атрибуты их³⁰. Притом те, кто изучает их, не потому ошибаются, что не философски их трактуют (οὐ φιλοσοφοῦντες), но потому, что важнее всего сущность, а они о ней и понятия не имеют. Но ведь у числа, как числа, есть свои собственные проявления, например: нечетность, четность, соизмеримость, равенство, излишек, недочет — и притом все это присуще числам самим по себе и их взаимным отношениям; подобным же образом есть свои особые [проявления] и у твердого тела, недвижимого или движущегося, не имеющего или имеющего тяжесть³¹. Таким образом, и у сущего как сущего есть некоторые собственные [свойства] — вот относительно их-то и должен философ исследовать истину. 13. А доказательство вот: диалектики и софисты принимают на себя тот же вид, как и философ. Ибо софистика есть только кажущаяся мудрость, а диалектики рассуждают обо всем; общее же всему — это сущее. А рассуждают они об этом, очевидно, потому, что

²⁸ Текст неясен. Буквально: «одни будут названы по имени их».

²⁹ То есть на указанные в предшествующих ст. термины и понятия.

³⁰ В тексте опять неопределенно: τί ἐστί — «что такое?», а подлежащего не указано. Вероятно, речь идет о едином и сущем.

³¹ Здесь о неподвижности и отсутствии тяжести, очевидно, говорится лишь в значении относительном, так как понятия эти отнесены к твердому и, следовательно, вещественному телу.

это свойственно философии³². Значит, софистика и диалектика вращаются в том же кругу вопросов, как [и] философия, но философия отличается от одной [из них] способом употребления своих сил (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως)³³, а от другой — отношением к практической жизни³⁴. Диалектика пробует силы (πειραστικῆ) на том, что для философии понятно, а софистика кажется философией, а вовсе не есть философия.

14. Далее, лишение есть другая комбинация противоположностей³⁵, которые вообще все сводятся к сущему и несущему³⁶, единому и множому, например инерция (στάσις) [сводится к понятию] единого, движение — к [понятию] множества³⁷. А все почти согласны, что все существующее и сущность (οὐσία) составлены из противоположностей. Все, по крайней мере, признают начала противоположными, принимая одни неравное и равное, другие — теплое и холодное, третьи — ограниченное и беспредельное, четвертые — дружбу и раздор. Все [эти противоположности], а равно и остальные, по-видимому, сводятся к единому и множеству. Итак, примем эту возможность сведения. А начала, принятые прочими [нашими предшественниками], и подавно как бы распадаются на эти [два] класса³⁸. 15. Значит, и из этого вытекает, что рассмотреть сущее как сущее — дело одной

³² Об отношении философии к софистике и диалектике см. «Последняя Аналитика», кн. I, гл. 2, ст. 1; «Топика», кн. I, гл. 1, ст. 1; «Об опровержении софистических доказательств», гл. 2, ст. 1; «Риторика», гл. I, ст. 17.

³³ Диалектика над чистыми понятиями оперирует при помощи чистых же понятий, напротив, философия не чуждается ни опыта, ни наблюдения; она, быть может, не так строга, как диалектика, но разнообразнее ее и богаче содержанием. Диалектика относится к философии как сущность к целому, которое сверх этой сущности или главного заключает в себе и много побочного.

³⁴ Софисты имели только практические цели и не столько стремились действительно знать истину, сколько казаться лишь учеными.

³⁵ Ср. «Категории», гл. X, ст. 11.

³⁶ Сюда сводится отрицание и утверждение.

³⁷ Можно было бы ожидать: к понятию сущего и несущего или утверждения и отрицания; но Аристотель более тонко и глубоко посмотрел на движение: он, очевидно, разлагает его на моменты покоя, бесконечно краткие и бесчисленно «многие», — как это сделала и механика с конца прошлого века.

³⁸ То есть на противоположности.

науки. Ибо все [вещи] или противоположны³⁹, или [происходят] из противоположностей⁴⁰, начала же противоположностей — единое и множество, а это составляет предмет одной науки, [причем все равно], употребляются ли [оба эти понятия] с одним значением или нет, — как это бывает, может быть, и на самом деле. 16. Но если и во многих смыслах употребляется [понятие] сущего, все-таки все прочие [значения] сведутся к первичному, а равно и противоположное. Поэтому, даже если сущее или единое не есть нечто всеобщее и тождественное для всего или даже есть [нечто] отдельное — чего, вероятно, нет на самом деле, — все-таки одни [значения] прямо относятся к единому, другие идут сряду за ним; поэтому не дело геометра рассматривать, что такое противоположность, совершенное, сущее, единое, тождественное, другое, — иначе как принимая эти понятия гипотетично. 17. Итак, ясно, что рассмотреть сущее как сущее и то, что та же самая наука должна рассмотреть не только сущности, но и присущие им свойства, и притом как указанные выше, так и [понятия] предшествующего и последующего, рода и вида, целого и части и т. п.

III

1. Является вопрос, одна ли или различные науки [должны изучать] и то, что называется в математике аксиомами⁴¹, и сущность. Очевидно, что рассмотрение и *аксиом* [относится] к одной же [науке], именно к той, которою занимается

³⁹ То есть по отношению к каждой вещи можно найти такую другую вещь, которой она будет противоположна, составляет лишь ее отрицание, например для света — тьма, и пр.

⁴⁰ Говорится о внутреннем противоречии, скрытом в некоторых вещах, являющихся как бы неустойчивым синтезом взаимно враждебных начал: например, «происхождение» есть синтез «бытия» и «небытия», — в котором первое последовательно превозмогает второе.

⁴¹ Здесь, очевидно, речь идет не об одних только математических аксиомах: о них упоминается только как о лучшем примере того, что носит имя аксиомы, и это сделано с целью представить более ясным общий предмет рассуждения. См. первое предложение 2-го стиха этой же главы, в котором слова: «каждая из них входит в особый род» — указывают и на математические аксиомы в ряду других, а первые слова, что они принадлежат «сущему как сущему», имеют в виду вообще аксиомы.

философ, ибо они присущи всем существующим вещам, а не [одному] какому-нибудь роду отдельно от прочих. 2. Притом же [ими] пользуюсь все, потому что они принадлежат сущему как сущему, хотя каждая из них входит в особый род. А пользуются [ими] настолько, насколько можно, то есть насколько простирается род, для которого берут доказательства. Коль скоро, значит, очевидно, что они прилагаются ко всему как сущему — это общее их свойство, — то изучение их есть дело того, кто исследует сущее как сущее.

3. Поэтому-то никто из занимающихся исследованием частного не пытается говорить что-либо по поводу их, [например], истинны они или нет, ни геометр, ни арифметик; этим занимались только некоторые из физиков, и они поступали справедливо, ибо думали, что они одни изучают целую природу и сущее. 4. А так как есть некто еще выше физика, ибо природа есть только один частный род сущего⁴², то изучающему всеобщее и первую сущность, конечно, принадлежит и изучение аксиом. И физика есть некоторого рода философия⁴³, но не первая. 5. Все, что пытаются иные [из физиков] сказать по вопросу об истине, именно — каким образом ее распознать, доказывает только невежество их в анализе (τῶν ἀναλυτικῶν), ибо подходить к этим [вопросам] нужно, приобретши предварительно знание и укрепившись в нем, а не решать их по-ученически. Итак, очевидно, что философу и [человеку], изучающему все существующее⁴⁴, как оно есть в природе, принадлежит рассмотрение и начал силлогизма.

6. В каждом роде [знания] самые прочные принципы познаваемого (ἀρχαὶ τοῦ πράγματος) способен назвать тот, кто лучше всего знает, так что и изучающий сущее как сущее [обладает] самыми прочными из всех [принципами]. А это — философ. 7. Самое же прочное из всех начал есть то, относительно которого невозможно обмануться. Подобное [начало] необходимо должно быть самым понятным, ибо

⁴² Есть единичное и временное проявление абстрактных и вечных начал сущего, подобно тому как нарисованная фигура есть частное и разрушающееся воплощение ее постоянного и неразрушимого понятия, которое содержится в ее определении.

⁴³ В тексте «мудрость».

⁴⁴ В тексте «сущность».

обманываются всегда в том, чего не понимают, и [оно не должно] иметь [в себе] ничего гипотетического. Ибо [начало], которое необходимо иметь для понимания всего, что только есть сущего, — это начало не [может] быть гипотезою. А что необходимо знать для познания чего бы то ни было, того обязательно нужно держаться и на всем пути изысканий⁴⁵.

8. Итак, ясно, что это искомое начало есть самое прочное из всех. Что же это такое? Выскажем, наконец, его: «невозможно, чтоб одно и то же было присущим и не было присущим одному и тому же, и притом в одном и том же отношении». Все, что мы прибавим к этому определению, будет прибавлено для [устранения] словесных (λογικὰς) затруднений. Итак, вот самое прочное из начал, ибо оно имеет указанный выше характер. Невозможно, значит, предполагать, чтобы один и тот же, кто бы то ни был, думал, что [нечто] есть и не есть, как это, по мнению некоторых, утверждал Гераклит⁴⁶. 9. Ибо нет необходимости что говорят — то и предполагать⁴⁷. 10. Если же невозможно, чтобы одному и тому же одновременно было присуще противоположное и это положение будет подкреплено нами обычными соображениями, — и если мысль противоположна другой мысли, когда включает противоречие, то ясно, что невозможно, чтобы один и тот же [человек] одновременно полагал, что одно и то же есть и не есть, ибо допустивший эту ошибку должен был бы иметь противоположные мысли. Поэтому-то все доказывающие [что-нибудь] сводят [доказательство]

⁴⁵ То есть в дальнейшем развитии всякого теоретического изыскания нужно держаться его исходной точки.

⁴⁶ Сосредоточив мысль свою на процессе, генезисе, Гераклит, желая выразить его сущность, говорил, что она состоит из некоторого бытия и небытия той вещи, которая через процесс происходит: пока образуется вещь, она еще не существует, но в то же время и не отсутствует вовсе, то есть она и *есть* и *ее нет*. Это очень глубокое и верное мнение Гераклита и вызывает возражение Аристотеля, обращающего внимание лишь на форму этого мнения, по-видимому носящего в себе нетерпимое логическое противоречие.

⁴⁷ Аристотель хочет сказать, что не следует отождествлять слова с мыслью: говорить можно, что одному и тому же присуще и быть и не быть, но мыслить этого нельзя. Говорящий лишь поставляет слова в известном порядке, и это не встречает себе ни в чем противодействия; напротив, мыслящий связует понятия, и это может находить себе непреодолимое препятствие в несвязуемости понятий.

в конце концов на этот принцип (δόξαν), ибо он по [самой] сущности есть начало⁴⁸ и всех прочих аксиом.

IV

1. Иные, как мы сказали, и сами утверждают, что одно и то же может быть и не быть и что [будто бы] можно и думать таким же образом. То же говорят и многие изучающие природу⁴⁹. Мы же теперь раз навсегда приняли, что одновременно быть и не быть невозможно, и через это признали, что начало это есть самое прочное из всех. 2. Кто пытается доказывать и это [начало], тот [поступает так] по невежеству, ибо не знать, что нужно подкреплять доказательствами и что не нужно, — значит быть невеждою. Ведь не все же безусловно может быть доказываемо, ибо в таком случае пришлось бы идти в беспредельность, так что в этом случае не было бы доказательства [окончательного и настоящего]. Но если для некоторых [положений] не нужно искать доказательств, то они не сумели бы сказать, какое положение более [данного] заслуживает подобного [исключения]⁵⁰. 3. Можно, правда, и это доказывать приведением к абсурду, если только лицо сомневающееся приводит какие-нибудь возражения⁵¹. Если же оно ничего [не приводит], то смешно пытаться рассуждать с тем, кто ни о чем не хочет рассуждать, пока он не хочет. Такой [человек], пока он остается таким, все равно [для нас] что растение⁵². Доказательство путем приведения к абсурду (ἐλεγκτικῶς) отличается от [прямого] доказательства, потому что доказывающий прямо как бы добивается того, что вначале [было им выставлено]; если же другой [опровергающий] виновник этого [возвращения к выставленному положению], то это будет при-

⁴⁸ То есть прототип аксиом, по образу которого они все составлены, к какой бы сфере бытия ни относились и для какой бы науки исходною точкою ни служили.

⁴⁹ То есть частное в ней, а не общее и не законы мышления, что составляет предмет изучения философов.

⁵⁰ Если некоторые начала не требуют доказательства, то о данном скорее всего это можно сказать.

⁵¹ В тексте: «говорит что-нибудь».

⁵² То есть он нем и бессмыслен, как растение.

ведение к абсурду, а не прямое доказательство. 4. Правило⁵³ для всех подобных [случаев] такое: не допускать, чтобы [противник] утверждал [отвлеченно], что есть нечто или нет чего-то (ибо это можно было бы принять за повторение вымышленного положения)⁵⁴, но [требовать], чтобы он указал себе и другому определенный предмет: ибо это необходимо [для рассуждения], — если только он что-нибудь говорит. Если же нет, то в таком случае не может быть и рассуждения ни с самим собою, ни с другим. Если он уступит в этом, то будет доказательство⁵⁵, ибо будет уже нечто определенное. Но виновником [этого результата] является не тот, кто доказывает, но тот, кто выжидает: ибо, разбирая доводы, он [в то же время] поддерживает прение, [вызывая новые]. Кроме того, уступивший в этом соглашается, что это в некотором роде истинно и помимо доказательства⁵⁶.

5. Прежде всего вполне очевидна та истина, что имя означает, что то-то есть или того-то нет, так что не всякий [предмет] может быть и не быть. Если слово «человек» имеет одно значение — положим, это [значение] будет «двуногое животное» — и если я говорю, что [данное] единичное означает «человека», то это значит: раз *данное единичное* называется человеком — положим, речь идет о человеке, — то иметь это название⁵⁷ значит быть [именно] человеком. 6. Все равно будет даже, если кто станет утверждать, что [данное слово] имеет несколько значений, лишь бы они были определены [по числу], ибо [тогда] легко было бы для каждого значения придумать особое имя. То есть если бы, например, [кто] утверждал, что слово «человек» имеет не одно, а много значений, из которых одно, и притом стоящее особо (ἐνός), [указывает на] «двуногое животное», а кроме него есть и несколько других, но в определенном числе, [то] в

⁵³ В тексте: «начало».

⁵⁴ *Petitio principii, τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν.*

⁵⁵ Если противник назовет предмет, то тем самым он укажет, что этот предмет есть исключение из доказываемого им положения, потому что он *есть*, указан и, значит, не может быть несуществующим.

⁵⁶ Это последнее предложение, начиная со слова «кроме», соответствует тексту, находящемуся только во Флорентийской рукописи «Метафизики» и не содержащемуся ни в одной из прочих. Он оканчивается словами следующего 5-го ст.: «так что не всякий предмет может быть и не быть».

⁵⁷ В тексте просто: «то это».

таком случае для каждого из значений можно было бы взять особое имя. Если же этого не делать, а приписывать [одному слову] беспредельное число значений, тогда, очевидно, и язык был бы невозможен. Ибо не означать чего-нибудь определенного (ἔν) значит ничего не означать, а если имена [ничего] не означают, то уничтожается возможность не только взаимной беседы, но, по правде сказать, и [возможность] рассуждения с самим собою, потому что вовсе невозможно думать, не думая [чего-либо] индивидуального. Если же можно [о чем-либо думать], то можно этому предмету и дать индивидуальное имя. Примем, таким образом, за правило, что имя, как было сказано вначале, [всегда] на нечто указывает, и притом на нечто индивидуальное.

7. Невозможно, чтобы «быть человеком» означало то же, что и «не быть человеком», если только слово «человек» означает не один атрибут индивидуального (μὴ μόνον κατ' ἐνός), но и [самое] индивидуальное, — мы не хотим сказать, что атрибут индивидуального означает [самое] индивидуальное, ибо в таком случае [атрибуты] «образованное» (μουσικός), «белое» и [существительное] «человек» означали бы [нечто] единое, так что все они стали бы чем-то одним, вроде синонимов. Таким образом, [слова] «быть» и «не быть» могли бы означать одно и то же только в качестве омонимов, как это было бы, если бы того, кого мы называем человеком, другие называли не-человеком.

8. Но вопрос не в том, может ли одно и то же имя одновременно означать и не означать человека, но [в том, может ли один и тот же] предмет [одновременно быть и не быть человеком]. Если «человек» и «не-человек» означает не различное нечто, то ясно, что и «не быть человеком» не отличается от «быть человеком», так что «быть человеком» будет значит «не быть человеком»: будет, значит, [нечто] единое, ибо это указывает, что тут речь о едином, как и слова «платье» и «одежда», если только здесь одно значение. Если же тут единое, то одно и то же означает «быть человеком» и «не быть человеком»⁵⁸. Но нами уже указано, что здесь два различных значения.

⁵⁸ То есть эти два выражения, относясь к одному и не различая ничем между собою, кроме частицы «не», совпадают в смысле; следовательно, различая их частица «не» есть звук без значения, случайное словообразование в языке, не скрывающее в себе никакого содержания.

9. Итак, если только можно сказать что-нибудь истинное о том, что такое «человек», то необходимо сказать, что [быть человеком] значит быть двуногим животным. Ибо это только и означало слово «человек». Если же это необходимо, то после этого невозможно, чтобы то же самое и не было двуногим животным. Ибо на это самое и указывает необходимость быть [человеком], то есть на невозможность не быть человеком. Следовательно, невозможно принять одновременно за истину, что одно и то же что-нибудь есть человек и не есть человек. 10. То же рассуждение применимо и к понятию «не быть человеком». Ибо «быть человеком» и «не быть человеком» означает нечто различное, если только различны по смыслу такие выражения, как «быть белым» и «быть человеком». Там противоположность еще гораздо сильнее, так что различия еще больше. Если же [кто] скажет, что и «белое», и индивидуум, [который бел], имеют одинаковое значение, то мы возразим то же, что и прежде было сказано, именно что [тогда] все [смешается] в одно, а не только противоположности. Если же это невозможно, то выходит то, что уже сказано, если только [противник] будет отвечать [прямо] на вопросы. Если же кто к ответу на прямой вопрос добавит и отрицания, то это будет ответ не на вопрос. В таком случае ничто не мешает одному и тому же [предмету] быть и белым, и человеком, и другим [чем-либо] и т. д. до бесконечности. Но если нас спрашивают: «правильно ли сказать, что такой-то [предмет] есть человек или нет?» — то нужно отвечать [словом], указывающим на что-нибудь одно, и не добавлять, что [этот предмет] бел или велик, ибо невозможно перечислить случайные свойства, так как они бесчисленны. Поэтому⁵⁹ или все нужно перечислять, или ничего.

11. Точно так же, если бы один и тот же предмет тысячу раз был человеком и не-человеком⁶⁰, все-таки на вопрос: «человек ли это?» — нельзя к ответу, [что «это человек»],

⁵⁹ По течению речи мы ожидали бы: «и их или все нужно» и т. д. Мысль здесь та, что раз будет назван хоть какой-нибудь признак, указание на который не составляет ответа на вопрос, нет никакой причины не перечислять и других подобных признаков, или, точнее, есть равная причина перечислять, уже без исключения, все остальные признаки, по отсутствию какого-либо преимущества на стороне какого-нибудь из них над прочими.

⁶⁰ Разумеется — в различные времена или в различных отношениях.

прибавлять, что это вместе с тем и не-человек, — если только не перечислять в ответ и все прочие случайные свойства, какие только есть или каких только нет. Если же кто станет делать подобное [перечисление], то он уже не рассуждает⁶¹.

12. Кто держится этого взгляда, тот уничтожает сущность и основание, в силу которого вещь есть то, что она есть и чем была (τὸ τί ἦν εἶναι). Ибо он по необходимости должен утверждать, что все случайно и что быть человеком или животным не значит быть какою-нибудь сущностью (τί ἦν εἶναι). Ибо если «быть человеком» есть нечто действительное, то это не будет значить «быть не-человеком» или «не быть человеком», хотя эти выражения и суть отрицания первого выражения⁶². Ибо это [слово] означало [нечто] единое, а последнее было сущностью чего-то. Означать же сущность — значит [указывать], что вещь есть не что иное⁶³, как то, что она есть. 13. Если же быть человеком для нее значит быть не-человеком или не быть человеком, то она будет чем-то другим⁶⁴. Так что сторонники этого взгляда необходимо должны будут признать, что подобное определение (λόγος) неприложимо ни к одному [предмету], но что все случайно, ибо этим самым отличается сущность от случайного. «Белое», например, для человека есть случайное, по-

⁶¹ То есть, пускаясь в перечисление, не отвечающее на вопрос, он начинает делать что-то особое, никакой связи с предыдущим не имеющее и никакого смысла в себе не заключающее.

⁶² В тексте: «того».

⁶³ Здесь указывается на отрицательное значение всякого имени, а равно и всякого утверждения, связанного с каким-нибудь именем. Имя, носимое предметом или явлением, нисколько не раскрывая их сущности, имеет лишь то одно значение, что не дает им смешиваться со всякими другими предметами и явлениями, как бы отталкивая их всех от того, на что оно положено: «человек» ничего другого не обозначает, как «не лошадь, не растение, не время... не все, кроме как только человек». По этому отрицательному значению, которое препятствует вещам и явлениям смешиваться, имя в логическом отношении, то есть для познающего и рассуждающего человека, может быть уподоблено сущности, которая в самой природе не дает смешиваться предметам и явлениям, будучи в каждом из них некоторым особым и исключительным. Этими понятиями об имени и сущности обусловлены все особенности текста в ст. 12 и 13.

⁶⁴ То есть какою-нибудь другой сущностью; с тем вместе и вещь, в которой сущность изменчива, не может сохранять тождества с собою. А когда эта изменчивость сущности совмещается в одном моменте времени («быть человеком» есть вместе и «не быть человеком»), то вещь не только не сохраняет тождества с собою, но она и вообще не есть что-либо.

тому что человек есть белый, а не самая белизна. Если же все считается случайным, то не будет первичного, чему все приписывается (τὸ καθ' οἷον), так как случайное всегда указывает [только] на категорию в применении к какому-то субстрату. 14. Необходимо, значит, идти в бесконечность. Но это невозможно, ибо тут невозможна комбинация больше двух: случайное не появляется как признак в случайном же⁶⁵, если только то и другое не соединено случайно [как два атрибута] в одном и том же [предмете]. Я говорю «белое», например, об «образованном» и про «образованное» [говорю], что оно бело, потому что оба признака могут быть атрибутами в определенном человеке. Но не то будет с [двойным] понятием: «образованный Сократ», потому что оба признака эти принадлежат уже третьему.

15. Таким образом, коль скоро одни атрибуты употребляются первым способом, другие — вторым, то атрибуты, которые употребляются так, как при «Сократе» атрибут «белое», не могут идти безгранично вверх, например, белизне Сократа нельзя приписать еще какого-либо признака, ибо из всего [этого] не происходит ничего единого⁶⁶. И к признаку «белый» не может быть [присоединено] другого какого-нибудь случайного признака, например «образованный». Ибо ни первое не может быть признаком второго, ни второе — признаком первого. Вместе с тем мы указали⁶⁷, что одни признаки так⁶⁸ употребляются, а другие как [признак] «образованный» при [имени] Сократ. Но в первом случае не признаку приписывается признак, но [бывает то же], что и во втором случае. Так что не все будет употребляться как случайное; будет нечто и означающее как бы сущность.

⁶⁵ Мысль эта, уже ранее высказывавшаяся Аристотелем, вызывает сомнение: с рассеянностью, которая может быть случайным свойством человека, соединима неудачливость в поступках, которая будет уже не вторым признаком, связанным с первым только принадлежностью одному третьему (человеку), но будет в действительности случайным в случайном же. Равным образом игре цветов, наблюдаемой в алмазе, еще присуща красивость; но она не присуща вовсе самому алмазу.

⁶⁶ То есть ряд поставленных один при другом признаков не свяжется ни во что целое, за отсутствием объединяющего их субстрата, которому они все принадлежали бы.

⁶⁷ В ст. 14.

⁶⁸ «Белый» и «образованный» можно относить и к одному предмету, — но это не будет значить, что мы признаку приписываем признак.

Если же так, то этим мы доказали, что невозможно одновременно приписывать [чему-либо] противоречивые признаки. 16. Далее, если все противоречия относительно одного и того же одновременно истинны, то, очевидно, все смешается в одно. И триира (трирема), и стена, и человек — все будет одно и то же, если что-нибудь можно утверждать или отрицать относительно чего угодно, как это вынуждены принимать разделяющие теорию Протагора. Если кому кажется, что человек не триира, то ясно, что он не есть триира. Если же противоречие (ἀντίφασσις) возможно, то выходит, что он и триира — и, значит, оправдывается [положение] Анаксагора, что все вещи перемешаны (ὁμοῦ), так что ничего поистине не существует.

17. Итак, они, очевидно, говорят [нечто] неопределенное и, думая, что говорят о сущем, [на самом деле] говорят о несущем. Ибо, что существует в [скрытой] возможности, а не в действительном проявлении (ἐντελείᾳ), то неопределенно.

18. Им нужно было бы выражать относительно всего или утверждение, или отрицание, ибо если уж для каждого [предмета] будет отрицание его самого, то было бы нелепо полагать, что отрицания [чего-нибудь] другого, что ему не присуще, не будет⁶⁹. Я хочу сказать, что если относительно человека истинно сказать, что он не-человек⁷⁰, то очевидно, что он и не триира⁷¹. Если, значит, [принять] утверждение⁷², то необходимо [принять] и отрицание⁷³. Если же утверждение несостоятельно, то отрицание⁷⁴ будет еще более основательно, чем отрицание самого предмета. Если можно сказать, что человек есть то, что не есть человек⁷⁵, то тем более возможно сказать, что он есть и не триира⁷⁶.

⁶⁹ Аристотель хочет сказать, что если с утверждением бытия предмета совместно отрицание этого бытия, то меньшее противоречие (не столь диаметрально), заключающееся в отрицании какого-нибудь мнимого свойства, вовсе ему не присущего, будет так же совместно с этим утверждением.

⁷⁰ Это и есть «отрицание его самого», как сначала в предшествующем предложении.

⁷¹ Это — «отрицание другого, что ему не присуще».

⁷² То есть что человек есть триира.

⁷³ Отрицание: «человек не есть человек».

⁷⁴ То есть что «человек не триира».

⁷⁵ То есть, например, что он «есть триира».

⁷⁶ Потому что это последнее будет лишь ничего не значащим, бессо-

19. Вот что происходит с тем, кто принимает эту теорию и думает, что нет необходимости [делать что-нибудь одно]: или утверждать, или отрицать. Если истинно, что [то-то] есть человек и не-человек, то, очевидно, не будет ни человека, ни не-человека, потому что для двух этих понятий существуют и два отрицания. Если же из двух [положений] получается одно отрицание, то и из противоположных им двух предложений тоже получится всего одно [утверждение]⁷⁷. Если из двух положений получается одно — отрицательное, то и из других двух получится тоже одно. 20. Притом же это, конечно, применимо или ко всему, и, значит, есть белое и не белое, существующее и несуществующее, а равным образом возможны и [всякие] другие утверждения и отрицания; или к одним случаям [это] применимо, а к другим — нет. Если не ко всем [случаям применимо], то к чему именно [применимо] — это было бы общеизвестно. Если же ко всем, то опять [было бы разграничение]: или все, что [можно] утверждать, [можно было бы] и отрицать, а все, что [можно] отрицать, [можно было бы] и утверждать, или отрицать то, что утверждаем, — [все можно было бы], а что отрицаем — то не все [можно было бы утверждать]. А если так, то несомненно было бы нечто несущее⁷⁸, и это положение имело бы прочную основу, а если понятие о небытии есть нечто проч-

держательным и ненужным утверждением, но все-таки не ошибочным, как утверждение, что он есть триира.

⁷⁷ Если мы возьмем два суждения:

- 1) «Человек есть человек»,
- 2) «Человек есть не-человек»,

то, допуская мысль, что при всяком утверждении возможно и его отрицание, и также наоборот, к этим двум суждениям могут быть прибавлены еще два:

- 3) «Человек есть не-человек»,
- 4) «Человек есть человек»,

образованные путем отрицания первых суждений. Но, сравнивая все эти четыре суждения, мы находим, что 1-е из них = 4-му, а 2-е = 3-му суждению, то есть всего получается два только смысла и два же суждения, их выражающие:

- «Человек есть человек»,
 «Человек не есть человек».

Это значит, что допущение возможности утверждений при отрицаниях ни к чему не приводит: мы получаем в конце концов два суждения, бывшие у нас с самого начала.

⁷⁸ Говорится о том, что, будучи возможно для отрицания, было бы невозможно для утверждения.

ное и понятное, то противоположное утверждение было бы еще более понятным.

21. Если же приходится утверждать одинаково⁷⁹ и то, что отрицали, то нужно или говорить, разграничивая истинное, например [разграничивая], что было и потом что не было, или не [говорить⁸⁰]. А если кто говорит, не разграничивая истинного, то он такового и не говорит — и тогда нет ничего⁸¹. А как несуществующее могло бы издавать звуки или ходить? Кроме того, тогда все, как и выше сказано, стало бы единым⁸²: одно и то же было бы сказать «человек», «бог», «триира» или взять понятия, противоречивые этим. 22. А если так же [рассуждать] о каждом [предмете], то один [предмет] ничуть не будет отличаться от другого. Ведь если будет отличаться, то это [отличие] будет истинным и неотъемлемым (ἴδιον). То же выходит и в том случае, если можно говорить истину, разграничивая ее [от ложного]. Кроме того, [в противном случае] все говорили бы истину и все лгали бы, и сам говорящий должен согласиться, что он лжет. 23. Вместе с тем очевидно, что с таким [человеком] ни о чем нельзя рассуждать, ибо он ничего [определенного] не говорит. Ведь он не говорит ни так, ни этак, [но одновременно] и так, и этак, и потом то и другое отрицает, потому что говорит не так и не этак. Если же он иначе поступал бы, то оказалось бы уже нечто определенное. Кроме того, коль скоро если утверждение истинно, то отрицание ложно, а если последнее истинно, то утверждение ложно, — значит, нельзя одно и то же истинно утверждать и отрицать. Но, может быть, кто возразит, что это и есть поставленный вначале вопрос. 24. Кроме того, неужели предполагающий, что то-то есть или что того-то нет — ошибается, а [утверждающий] то и другое [сразу] — говорит правду? Если он говорит правду, то что же значит выражение: «такова природа вещей»⁸³? Если

⁷⁹ Разумеется: «без какого-либо исключения».

⁸⁰ То есть ничего совсем.

⁸¹ То есть истинного и, следовательно, сущего.

⁸² Скорее — не различным, смешанным и, следовательно, слитым в одно.

⁸³ Вопрос, на который искала ответа вся философия и наука греков и который не имеет смысла при сомнениях, которое Аристотель старается разрушить. Этим Аристотель хочет сказать, что если и на логический закон противоречия мы будем простирает свой скептицизм, то должны отказать вообще от всякого искания истины, от каких-либо попыток со-

же он не правду говорит, а больше правды говорит [человек], думающий указанным выше образом, то в таком случае является в некотором смысле и сущее, и это [утверждение] должно быть истинным, но не [может] одновременно быть и неистинным. Если же одинаково все и лгут, и говорят истину, то подобному [человеку] нельзя ни издавать звуков, ни говорить. Ибо это в одно и то же время и было бы, и не было бы. Если же [человек] ничего не размышляет и об нем одинаково [можно сказать, что он] и думает, и не думает, то чем он отличался бы от растений? А больше всего это очевидно из того, что никто ни из принимавших эту теорию, ни из прочих [людей] не находится в таком положении. Ибо почему же такой-то идет в Мегару, а не остается в покое, думая, что идет? И не прямо с раннего утра он идет в колодезь или яму, если она случится [по пути], но, очевидно, принимает меры предосторожности, не думая, что одинаково нехорошо и хорошо попасть в яму. 25. Ясно, значит, что он одно считает лучшим, другое худшим. Если же так, то необходимо так же он должен считать одно человеком, другое — не-человеком, одно — сладким, другое — несладким. Ибо он неодинаково ко всему стремится и неодинаково думает, если, подумав, что хорошо бы выпить воды или увидеть [такого-то] человека, вслед за сим стремится и выполнить это. А он должен бы был [одинаково ко всему стремиться], если бы человек и не-человек [для него] было бы одно и то же. И нет никого, как нами сказано, кто в одном случае не выказывал бы предосторожности, а в другом выказывал бы. 26. Таким образом, все, кажется, уверены, что это вполне понятно, если не относительно всего, то, по крайней мере, относительно лучшего и худшего. Если же кто руководствуется не знанием, а только предположением, тому гораздо больше нужно заботиться об истине, как и больному больше здорового [нужно заботиться] о здоровье, ибо опираю-

здать науку и философию, и должны будем ограничиться, подобно животным, одними только ощущениями и физическими потребностями. Впрочем, выше он заметил, что и эти ощущения, равно как удовлетворение этих потребностей, также требует доверия к закону противоречия (конечно, не сознаваемому отчетливо), который является, таким образом, высшею регулирующею нормою всего живого, целой органической природы, — быть может, потому, что по этому закону, в ряду многих других, эта органическая природа и устроена творческим разумом.

щийся на предположения по сравнению с знающим — не здраво относится к истине. 27. Кроме того, даже если уже в крайности примем, что все [бывает] так и не так, — то все-таки [различие] между большим и меньшим лежит в природе вещей; ибо не все равно сказать: «два — четное число» и «три — четное число», и неодинаково ошибается принимающий 4 за 5 и принимающий 1000 за 5. Если же неодинаково, то ясно, что один из них меньше [ошибается] и, значит, больше говорит правду. 28. Если же есть более близкое [к истине], то, значит, есть нечто [безусловно] истинное, к чему ближайшее и есть более истинное. Даже если нет этого, то все-таки есть нечто более надежное и достоверное, чем остальное; и значит, мы можем избавиться от этой теории, бестолковой и мешающей нам разграничивать вещи при помощи рассуждения.

V

1. На то же основание (δόξα) [опирается] и теория Протагора⁸⁴, и одинаково необходимо или принять их обе, или не принимать. Ибо если истинно все предполагаемое и кажущееся, то необходимо выходит, что все одновременно истинно и ложно. И в самом деле, многие держатся противоположных друг другу мнений и тех, кто не разделяет их мнений, считают ошибающимися, так что по необходимости выходит, что одно и то же есть и не есть. А если так, то все предполагаемое по необходимости и истинно, ибо ведь противоположных друг другу мнений держатся как ошибающиеся, так и говорящие правду. Если, значит, все сущее находится в таком положении, то все говорят правду.

2. Итак, ясно, что та и другая теории вытекают из одного и того же соображения. Но неодинаков должен быть способ обращения со всеми. Одни уступают убеждению, а другие нуждаются в силе тона (δέοντα βίας). Кто принял такое мнение вследствие сомнения, невежество тех можно еще излечить: нужно только идти навстречу не словам их, а размышлению; а средство против тех, которые говорят для того

⁸⁴ Протагор жил от 480 до 420 г. Теорию его опровергал Платон во многих своих диалогах, главнее же всего в «Теэтите».

только, чтобы говорить, состоит в опровержении смысла их речи и [смысла] слов.

3. У [людей] сомневающихся все это мнение — именно, что противоречивое и противоположное может быть присущим одновременно — возникло из [созерцания] чувственно воспринимаемого, так как они часто видят, что из одного и того же рождается противоположное. Итак, если невозможно, чтобы [абсолютно] несущее рождалось, то [выходит, что] предмет предсуществовал, одинаково будучи тем и другим⁸⁵, в том смысле, как говорят Анаксагор и Демокрит, именно что все смешано во всем. Ибо последний [утверждает], что и пустое, и полное одинаково присуще [предмету] в каждой его части, однако же одно из этих [свойств] есть, а другого нет. 4. Тем, которые приняли это мнение, сейчас указанным путем мы скажем, что, с одной стороны, они правильно говорят, а с другой — выказывают незнание. [Понятие] «сущее» употребляется двояко, так что в одном случае из несущего может произойти нечто, а в другом — нет. Одно и то же одновременно бывает сущим и несущим, но не в отношении к одному и тому же существующему: именно в возможности одно и то же совмещает в себе противоположное, а в действительности — нет. Впрочем, мы думаем, что они предполагают и какую-нибудь другую природу сущего, которой вовсе не свойственно ни движение, ни уничтожение, ни происхождение. 5. Точно так же и [убеждение] в истине всего кажущегося возникло у иных из [созерцания] чувственно воспринимаемого. Именно они думают, что истинное опирается не на множество или малочисленность [свидетельств], но одно и то же одним кажется сладким на вкус, другим — горьким; так что если бы все были больными или если бы все были безумными, а двое или трое были бы здоровы или имели бы здравый ум, то они именно и казались бы больными или безумными⁸⁶, а про-

⁸⁵ То есть если мы наблюдаем, что из одного чего-либо, там и здесь существующего, выходит различное, например из воды пар и лед или из семени — растение и плесень (в которую оно образуется, сгнивая, но не прорастая), и если мы не можем допустить предположения, чтобы которая-нибудь из появляющихся противоположностей возникла абсолютно из ничего, то должны с тем вместе принять, что они обе совмещаются, хотя и невидимо, в одном и том же предмете, из которого выходят.

⁸⁶ Здесь «больной» и «безумный» есть, очевидно, лишь пример «ненор-

чие — нет. 6. Кроме того, многим из остальных животных и нам одно и то же кажется совершенно противоположным, и каждому и отдельному [человеку] не всегда одно и то же кажется в области чувственных восприятий. Что же из этого кажущегося истинно и что ложно — неизвестно, ибо то-то может быть не более истинно, чем такое-то другое, но [совершенно] одинаково. Поэтому-то, конечно, Демокрит и говорит, что или нет ничего истинного, или оно, по крайней мере, нам неизвестно. 7. Вообще говоря, [эти философы] потому утверждают, что кажущееся в области чувственно воспринимаемого по необходимости истинно, что чувство принимают за разумение, а первое [обнаруживает] перемену. Из этих же [оснований] примкнули к подобным теориям и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ни каждый из остальных. 8. Именно Эмпедокл утверждает, что кто меняет положение, тот меняет и разумение:

К настоящему ум влечется у людей.

А в другом месте он говорит, что

Насколько они перерождались другими, настолько
И мышление у них всегда становилось другим.

И Парменид выражается подобным же образом:

Как каждый [из нас] обладает соединением гибких членов,
Так и ум у людей является [гибким],

ибо [ум] есть то самое,

Что понимает природа членов у всех людей и у каждого поодиночке;
Ибо полнота существующего — это и есть мысль.

А от Анаксагора сохраняется в памяти даже изречение, обращенное к кому-то из его друзей, что у них вещи будут та-

мального», как «здоровый» и «разумный» есть только пример «нормального», — о чем, собственно, одном и идет речь. Философы, которых критикует Аристотель, очевидно отождествляют нормальное с постоянным, а ненормальное с исключительным, — что, очевидно, ложно: в самой природе явления, процесса какого-либо или предмета заключены некоторые законы, отклонение от которых есть ненормальность и следование которым есть нормальность. Так, безумие ненормально не потому, что оно исключительно, но потому, что в нем познающая способность, разум, действуя обратно законам познания, производит лишь фантомы, призраки и вводит человека в ошибки.

кими, какими они станут считать их. 9. Говорят, и Гомер держится, по-видимому, того же мнения, так как он рассказывает, что Гектор, когда лишился сознания от удара, то лежал с перевернувшимися⁸⁷ мыслями (ἀλλοφρονέοντα)⁸⁸, — как будто и лишившиеся⁸⁹ сознания мыслят, но не то же, [что сохраняющие его]. 10. Отсюда выходит, что если то и другое [состояние] есть [одинаково] разумение, то, значит, и вещи (τὰ ὄντα) могут одновременно и быть в известном положении, и не быть в этом положении. Но отсюда вытекает и еще очень важное затруднение. Если уж люди, ближе всего усмотревшие доступную [знанию] истину (они больше всякого другого искали ее и любили), держатся подобных взглядов и так высказываются по вопросу об истине, то как же не пасть духом тем, кто только еще начинает заниматься философскими вопросами? Ведь в таком случае искать истину было бы все равно что гнаться за [улетающей] птицей. 11. А причина [появления] у них такого взгляда та, что они хотя рассматривали истину относительно всего сущего, но сущим считали только чувственно воспринимаемое. Между тем чувственно воспринимаемому свойственна большая неопределенность и [природа] сущего такова, как мы сказали. Таким образом, они говорят правдоподобно, но не [вполне] истинно. Ибо все-таки лучше сказать так, [как они], чем как Эпихарм⁹⁰ говорил, возражая Ксенофану. 12. Видя, что вся эта природа находится в [постоянном] движении и что относительно изменяющегося невозможно знать истину, они решили, что [и вообще] нельзя знать истину среди этих всяческих перемен. Из этого предположения развилось самое крайнее из указанных мнений, именно [мнение] тех, которые выдают себя за последователей Гераклита, а равно и то, которое имел Кратил, пришедший в конце концов к тому воззрению, что ничего не нужно гово-

⁸⁷ То есть собственно: мысля по-другому, иначе, нежели как обыкновенно.

⁸⁸ В том виде, как «Илиада» дошла до нас, в ней нет такого стиха по отношению к Гектору; но это выражение встречается в ней употребленное по отношению к другому воину, см. II. XXIII 698.

⁸⁹ У Аристотеля λαραφροῦντας, что означает и «помешанные».

⁹⁰ Эпихарм — комический поэт, живший в половине VI века до Р. X. Нам неизвестно ничего о нападениях его на Ксенофона, кроме этого указания Аристотеля. Об Эпихарме еще упоминается в Мет. XII гл. IX.

ритель, и двигавший только пальцем⁹¹. Он упрекал Гераклита, сказавшего, что дважды нельзя погрузиться в одну и ту же речную воду: ибо сам он думал, что этого даже раз [нельзя сделать]. 13. И на это рассуждение мы скажем, что изменяющееся, пока изменяется, действительно дает им некоторое право думать, что оно не существует⁹². Однако и тут есть спорный пункт. Ибо как сбрасывающее имеет нечто сбрасываемое, так и для происходящего необходимо есть нечто [производящее]. Вообще говоря, если что погибает, то придется [предварительно] предположить нечто сущее; точно так же, если что происходит, то необходимо есть то, от чего оно происходит и из чего рождается, и притом так, чтобы это не шло в бесконечность.

14. Но, оставивши пока в стороне эти соображения, скажем только то, что не одно и то же изменяется по количеству и по качеству. По количеству, положим, вещи не остаются [неизменными], но ведь мы познаем все [не по количеству, а] по виду (*κατὰ τὸ εἶδος*). 15. Кроме того, людей, держащихся этого мнения, стоит упрекнуть и в том, что и в самой сфере чувственно воспринимаемого они видят это в меньшем только числе явлений, а между тем высказали свое заключение относительно целой вселенной (*τοῦ οὐρανοῦ*). Ибо в постоянном разрушении и происхождении находится только та сфера чувственно воспринимаемого, которая вокруг нас, но ведь эта сфера есть самая ничтожная, так сказать, частичка вселенной (*τοῦ παντός*), так что справедливее было бы из-за вселенной оправдать окружающую нас сферу⁹³, чем из-за нее обвинять⁹⁴ вселенную. 16. Кроме того, сказанное

⁹¹ В основе этого требования лежит мысль, что всякое слово, равно как всякое суждение, имеет общее значение (например, слово «человек» есть имя всех людей, и притом указующее на общее в них и постоянное, с исключением всего индивидуального), тогда как существует именно только индивидуальное, единичное.

⁹² То есть каким-нибудь определенным образом, в одном, резко ограниченном виде.

⁹³ То есть обобщить, распространить наблюдаемое во вселенной (сфера неподвижных звезд, по предположению древних) и на круг земного существования.

⁹⁴ Неподвижное существование, чуждое изменений и различий, считалось в древности совершеннее и достойнее существования изменяющегося, так как самая сущность перемены считалась следствием стремления неудовлетворенного, испытывающего недостаток, к полноте и удовлетворению.

нами раньше, очевидно, мы могли бы повторить и по отношению к этим [философам]. Именно, нужно было бы указать им и убедить их, что существует некоторого рода недвижимая природа. Впрочем, людям, утверждающим, что [вещи] одновременно и существуют, и не существуют, скорее следовало бы говорить, что все пребывает в покое, чем [утверждать], что все движется. Ибо [тогда] не было бы ничего такого, во что [вещи] изменяются, так как все было бы присуще всему. 17. Относительно же той истины, что не все кажущееся истинно, нужно заметить прежде всего, что [самое] чувствование не ложно в себе самом (τοῦ ἰδίου), но [наше] представление (φαινοία) нетождественно с чувственным восприятием⁹⁵. Потом достойно удивления, как это они еще спрашивают, таковы ли [в действительности] размеры и цвета, какими они кажутся издали, или таковы, какими [кажутся] вблизи? такие ли они, какими [кажутся] здоровым [людям], или такие, какими [кажутся] больным? и далее: что [назвать] относительно более тяжелым, то ли, что [кажется таким для людей] бессильных, или то, что [считают тяжелым люди] сильные? Что истинно, то ли, что [кажется таковым] спящим или что бодрствующим? Неужели они еще сомневаются в этом? Ведь никто, конечно, предполагая во сне, что он находится в Афинах, и будучи на самом деле в Ливии, не пойдет в Одеон. 18. И относительно будущего, как это говорит и Платон, мнение врача и [мнение человека], не знающего [медицины], без сомнения, неодинаково вески, когда идет, например, вопрос о том, выздоровеет [больной] или нет. Даже в сфере самых чувств неодинаково вески свидетельство чужого [органа] и своего собственного, свидетельство соответствующего данному роду ощущений⁹⁶ органа и свидетельство [другого], соседнего. Ведь о цвете свидетельствует зрение, а не вкус, о вкусе язык, а не зрение. Ни одно из [чувств] никогда не говорит нам в

⁹⁵ То есть ощущение всегда истинно, потому что тут нечему ошибаться: оно есть только простая связка двух физических деятелей. Возможность ошибки начинается там, где к этой физической связке привходит психический элемент. Там, где начинается возможность истины, начинается и возможность лжи. Начало это лежит в представлении, как первом отражении физического в сознании.

⁹⁶ В тексте прямо сказано «самого», то есть того, который нужен для данного рода ощущений: слуха для слышимого, зрения для зримого и т. д.

одно и то же время и относительно одного и того же⁹⁷, что оно таково-то и в то же время не таково. 19. Но даже и в различные моменты [чувство] обманывается не относительно проявления, но относительно того, чему присуще это проявление⁹⁸. Например, одно и то же вино, изменяясь само или в силу изменения тела⁹⁹, может показаться то сладким, то несладким. Но сладкий вкус сам по себе, если только он есть, не изменяется¹⁰⁰, и [чувство] всегда дает относительно его истинное свидетельство, и всякое вкусовое ощущение, которое должно быть сладким, необходимо и бывает таким именно.

20. Однако все эти теории отвергают этот [факт] и как не признают ни в чем сущности, так отрицают и закон необходимости. Ибо необходимое не может быть то таким, то не таким¹⁰¹; так что если уж что существует по необходимости, то оно не может быть и не быть таким-то. 21. Одним словом, если существует только чувственно воспринимаемое, то ничего не было бы, если бы не было одушевленных существ, ибо тогда не было бы чувствования. Пожалуй, можно было бы согласиться, что в таком случае не было бы ни чувственно воспринимаемого, ни ощущений (ибо они суть проявление существа чувствующего); но чтобы предметы, которые производят чувствование, не могли существовать без чувствования, этого нельзя допустить. Ибо чувствование, ко-

⁹⁷ То есть всякий раз, когда возможна одновременность двух противоречивых утверждений, нарушено или единство субъекта, воспринимающего ощущение и говорящего о нем, или единство объекта; первое может произойти и в одном и том же существе: потому что ведь истинным субъектом ощущения бывает не оно само в его целом, но его единичные части или органы восприятия.

⁹⁸ То есть ошибается в умозаключении, которое происходит в общем сознании существа о причине ощущений, воспринятых его отдельными органами.

⁹⁹ То есть органа вкусового.

¹⁰⁰ То есть что сладко — сладко, какова бы ни была причина его для другого или в другое время.

¹⁰¹ То есть необходимое для чего-либо, из существования которого мы открываем и существование этого необходимого. Невозможность для него быть таким и иным основывается на том, что черты его природы до такой степени тесно связаны с данным наблюдаемым, что по одному присутствию последнего мы уже с логической уверенностью говорим, что присутствует и оно. Ясно, что раз данное наблюдаемое есть, есть и все внутренние качества его необходимой причины, и именно в том виде, как они есть, а не в каком-нибудь неопределенном.

нечно, возникает не само из себя: есть всегда нечто другое, помимо чувства, что необходимо предшествует чувствованию. Ведь движущее, например, по самой своей природе предшествует движимому. То же самое будет, если даже эти термины употребляются взаимно один по отношению к другому.

VI

1. [Один вопрос] поднимают и те из [философов], которые убежденно держатся этой [теории], и те, которые только на словах разделяют ее. Они спрашивают, кто же судья относительно того, здоров ли такой-то, и вообще относительно правильности суждений в каждом [данном случае]. Но такие вопросы подобны тому, как если бы кто затруднялся знать, спим мы в данный момент или бодрствуем? 2. Все подобные сомнения имеют одинаковую цену: эти [философы] требуют оснований (λόγον) для всего; они ищут начала и вот стараются найти его через доказательство, так как из их действий очевидно, что они не убеждены в этом. Но, как мы сказали¹⁰², они уже слишком увлекаются, так как они ищут оснований для того, что не имеет оснований: ведь принцип доказательства не может быть [предметом] доказательства. Они легко могли бы в этом убедиться, ибо это нелегко понять (λαβεῖν).

А те, которые¹⁰³ ищут в словесном прении только силы выражения (τὴν βίαν), ищут невозможного, ибо они требуют, чтобы им сказали [что-нибудь] напротив, и сами тотчас же опровергают. 3. Если же не все [в мире] относительно, но есть нечто существующее и само по себе, то не все кажущееся истинно, ибо все кажущееся — кому-нибудь да кажется; так что кто говорит, что все кажущееся истинно, тот все сущее делает относительным¹⁰⁴. 4. Поэтому тем, кто ищет силы выражения в словесном прении, а вместе с тем жела-

¹⁰² См. гл. IV, ст. 2.

¹⁰³ См. гл. V, ст. 2.

¹⁰⁴ Кто утверждает, что все кажущееся истинно, тот, значит, не различает действительно кажущегося от существ, которым оно кажется. Если же делать это различие, то нельзя будет утверждать, что и существа эти есть нечто кажущееся.

ет поддерживать рассуждение, не нужно упускать из виду, что не [вообще] кажущееся есть, но [что оно есть] только для того, кому кажется, когда кажется, и насколько, и как [кажется]. Если же они станут поддерживать прения, но не в таком виде, то скоро окажется, что они сами себе противоречат. 5. Действительно, одному и тому же лицу что-нибудь на вид может казаться медом, а на вкус не быть [медом], и хотя [у нас] два глаза, но [может казаться] не одно и то же тому и другому, если они не схожи.

Таким образом, тем, кто по указанным выше причинам утверждает, что [все] кажущееся истинно и что все одинаково и истинно, и ложно (ибо ведь не всем кажется одно и то же и одному и тому [лицу] не всегда [кажется] одно и то же), но часто противоположное в одно и то же время¹⁰⁵, например прикосновение при скрещивании пальцев свидетельствует, что [предметов] два, а зрение — что предмет один, можно сказать: это так, но не для одного и того же чувства, не по отношению к одному и тому же [предмету], а равно и не в одно и то же время; такое [возражение] было бы истинным.

6. А если так, то те, которые поддерживают эту теорию не в силу [действительного] затруднения перед вопросом, а только из-за того, чтобы говорить, необходимо должны были бы утверждать, что истинно не «то-то», а «для того-то». А в таком случае, как выше сказано, необходимо считать (τοιειν) все относительным, зависящим от мнения и чувства, так что если никто не думал предварительно [об известном предмете], то он и не явился, и не явится. А раз [предмет] явился или явится¹⁰⁶, то, очевидно, не все обуславливается только [нашим] мнением. 7. Притом же если [впечатление] одно, то оно и относится к одному или к [чему-либо]

¹⁰⁵ То есть при раздельности субъекта или объекта, хотя бы раздельность первого и выражалась раздельностью только органов воспринимающих, которые соединены в одном существе (например, человек).

¹⁰⁶ То есть без предварительного мышления о нем. Здесь, очевидно, имеется в виду мнение, что все воспринимаемое нами из внешнего мира, или хотя бы только мыслимое, — словом, всякий *объект*, в некотором особом виде уже предварительно содержится в нашем мышлении, есть часть субъекта, но только непроясненная, не выделившаяся из неопределенного множества подобных же частей. Словом, между субъектом и объектом есть некоторая соотносительность, в силу которой не все, вне нас лежащее, может стать созерцаемым или мыслимым, но только то, что хотя бессознательно, но предварительно мыслилось или созерцалось.

определенному. Если одно и то же есть и половина, и равное [чему-нибудь], то, конечно, оно равно не двойному [самому себе]. Если по отношению к мыслящему человек и мыслимое одно и то же, то человек будет не мыслящее, а мыслимое. Если же каждый [предмет] будет существовать [только] по отношению к мыслящему, то мыслящее по виду будет принадлежать к беспредельному.

8. Таким образом, нами указано, что самый прочный из всех принцип состоит в том, что взаимно противоположные утверждения не [могут] быть одновременно истинными; [и вместе с тем мы указали], что выходит у людей, принимающих только что разобранное¹⁰⁷ мнение, и почему они его принимают.

9. А если невозможно, чтобы противоречивое относительно одного и того же [предмета] одновременно было истинным, то ясно, что и противоположности не могут одновременно быть присущими одному и тому же предмету¹⁰⁸. Ибо из [двух] противоположностей каждая не менее [другой] есть лишение, именно лишение сущности¹⁰⁹, а лишение есть отрицание того или иного [точно] определенного вида. Итак, если невозможно одновременно истинно утверждать и отрицать, то невозможно и то, чтобы одновременно были присущи противоположности, если только они не присущи обе условно (πῆ)¹¹⁰, или одна условно, а другая — прямо (ἀπλῶς).

VII

1. Но и между противоречивыми утверждениями (ἀντί-

¹⁰⁷ То есть у отвергающих этот принцип и принимающих, что можно утверждать одновременно противоречивое и все-таки истинное.

¹⁰⁸ Этими словами закон противоречия из высшего логического принципа обращается в принцип физический; немислимое для разума недействительно и в природе.

¹⁰⁹ Мы ожидали бы: «лишение в существе того предмета, в котором лежит противоположность, и лишение именно качества обратного, которое отрицается утверждением одной из противоположностей»; например, «доброе» = «не злое» и «черное» = «не белое».

¹¹⁰ То есть предполагаемо; тогда одна из них только будет действительна, а другая мнима, или даже обе мнимы, предположенные нами о предмете, вовсе нам не известном в действительном виде.

φαισις) не может быть ничего [другого]¹¹¹: необходимо или утверждать, или отрицать что-нибудь одно об [известном] одном [предмете], — конечно, прежде всего определивши, что истинно и что ложно. Говорить о существующем, что его нет, или о несуществующем, что оно есть, — [значит говорить] ложь, а говорить, что существующее есть, а несуществующего нет, — значит говорить истинное; так что говорящий, что «то-то есть» или [что «того-то] нет» — говорит истину или лжет: ни о существующем не говорится, что оно существует или не существует, ни о несуществующем.

2. А среднее между противоречивыми утверждениями будет или тем, чем бывает пестрое между черным и белым, или вовсе ничем, как [ничего нет] между человеком и лошастью. А если так, то не может быть [никакой] перемены (ибо изменение бывает из нехорошего в хорошее или из хорошего в нехорошее), потому что перемена может произойти только в противоположное или в посредствующее; на самом же деле [перемены] постоянно оказываются. Если же было бы посредствующее, то возможно было бы происхождение белого не из небелого, — чего нигде не видано. 3. Кроме того, все доступное мысли и мыслимое наша мысль утверждает или отрицает. А когда [именно] она выражает правду, когда — ложь, это ясно из [данного выше] определения. Когда она таким-то образом комбинирует, утверждая или отрицая [то или иное], она выражает истину, а когда иначе комбинирует, то получается ложь. 4. Кроме того, [если принимать посредствующее], то оно должно быть при всех противоречивых положениях, если только не попусту толковать; так что [принимающий среднее] не говорит истины и не говорит неистинного¹¹². Далее, и рядом с сущим и несущим будет нечто среднее, так что рядом с рождением и уничтожением будет какое-то еще другое изменение. 5. Среднее будет даже в таких рядах, где отрицание [необходимо] ведет за собою противоположное, например в числах: число не будет ни

¹¹¹ Аристотель переходит здесь к закону исключенного третьего, как следствию предыдущего принципа: между утверждением и отрицанием, из которых одно присуще предмету, нет еще ничего другого промежуточного, что ему также могло бы быть присуще.

¹¹² То есть посредствующее есть как при утверждении каждым, так и при его отрицании, как бы спускаясь от бытия, с одной стороны, так, с другой, поднимаясь от небытия.

четным, ни нечетным. Но это невозможно, что ясно из [самого] определения [числа]¹¹³. 6. Наконец, в этом случае придется идти в бесконечность, так как нельзя будет ограничиться [какими-то] полусуществами¹¹⁴, нужно будет идти далее. Придется опять и опять отрицать посредствующее по отношению к [первичному] утверждению и отрицанию, — только тогда будет нечто [окончательное], ибо сущность¹¹⁵ есть нечто отличное от него [от посредствующего]. 7. При этом же, если кто на вопрос, бела ли такая-то вещь, скажет, что «нет», то он ведь ничего другого не отрицает, кроме того, что она именно такая; отрицание же есть указание небытия.

8. Произошло же это мнение у некоторых точно так, как и другие парадоксы. Ибо когда кто не в состоянии опровергнуть спорные пункты, тот [обыкновенно], уступая противнику, соглашается, что умозаключение его истинно. Одни, значит, утверждают это по только что указанной причине, а другие вследствие стремления найти для всего доказательство (λόγον).

9. Исходным пунктом для всех таких [людей] должно быть определение, и [требование] определения получается для них из необходимости дать точное обозначение [того, о чем думают]; ибо понятие, обозначением которого служат [логические] имена, делается определением.

Таким образом, теория Гераклита, утверждающая, что все существует и не существует, по-видимому, признает все истинным; а [теория] Анаксагора признает, что есть нечто посредствующее между противоречивыми положениями, — так что все выходит ложным.

VIII

1. После этих разграничений очевидно, что однообразно (μοναχῶς) говорить, и притом обо всем, — невозможно, как это принимают некоторые, утверждающие, что ничего нет

¹¹³ Как совокупности единиц, составленной из соединения нескольких, к которым прибавляется сперва единица, и получается, положим, нечет, и потом опять единица, и уже получается непременно чет.

¹¹⁴ Все посредствующее есть полусущество по отношению к тому, существование чего выражается его утверждением, или к тому, несуществование чего выражается отрицанием.

¹¹⁵ В смысле действительно существующего.

истинного (ибо они говорят, что ничто не мешает всему на столько же быть [достоверным], как [недостоверное положение, что] диаметр соизмерим с окружностью), или, [напротив, утверждающие], что все истинно. Эти теории почти тождественны с теорией Гераклита. Ибо утверждающий¹¹⁶, что все истинно или что все ложно, принимает и каждую из этих теорий отдельно, так что если они обе невозможны, то невозможна и его теория.

2. Притом же [тут], очевидно, [два] противоречащих положения, которые не могут одновременно быть истинными. Но не все [противоречия], конечно, и ложны; хотя, по-видимому, [это самое заключение] можно было бы вывести из вышесказанного¹¹⁷.

3. При всех подобных теориях нужно требовать, как это указано в предшествующих рассуждениях, не [общих] утверждений или отрицаний, но точных указаний, так чтобы можно было рассуждать, опираясь на определение, принявши в расчет, что означает ложное и что означает истину. Если же [истина] есть не что иное, как утверждение истинного и отрицание ложного, то невозможно, чтобы все было ложным, ибо необходимо, чтобы [только] одно из двух противоречащих положений было истинным. 4. С другой стороны, если необходимо все утверждать или [все] отрицать, то невозможно, чтобы то и другое было ложным, ибо ложно только одно из двух противоречивых положений.

5. Известна ведь судьба всех подобных теорий: они сами себя уничтожают. Ибо утверждающий, что все истинно, [тем самым] делает истинною и противоречащую теорию, так что и собственную свою теорию делает неистинною, потому что противоположное положение показывает, что он говорит неправду; точно так же сам себя [разбивает] и тот, кто утверждает, что все ложно¹¹⁸. Если же один исключает мнение противника, настаивая, что оно одно неистинно, а другой

¹¹⁶ По-видимому, относится к Гераклиту, о котором, однако, в конце предыдущей главы сказано лишь: «по-видимому, признает все истинным».

¹¹⁷ То есть противоречия не бывают ложны, когда относятся к различным предметам, употреблены в различных смыслах, и пр., о чем всем сказано уже было выше.

¹¹⁸ То есть так как его утверждение относится, конечно, и к собственным словам: высказывая лживость всего, и в том числе своего утверждения, он тем самым утверждает истинность некоторого.

утверждает, что его собственное мнение [одно] неложно, то и в этом случае приходится все-таки предположить бесконечный ряд истинных и ложных положений; ибо принимающий истинное мнение за истинное, конечно, в своей мысли кажется себе правым, — и это пойдет в бесконечность. 6. Ясно, что ни те, кто утверждают, что все находится в покое, ни те, которые думают, что все движется, не говорят правды. Ибо если все остается в покое, то одно и то же всегда будет и истинным, и ложным, а на деле оказывается, что [предметы] изменяются, так как самого даже говорящего когда-то не было и опять не будет. Если же все движется, то ничего не будет истинного, а все, значит, ложно. Но нами доказано, что это невозможно. 7. Кроме того, сущее необходимо изменяется, ибо перемена происходит из чего-нибудь во что-нибудь. Но все не остается вечно в покое и не вечно же движется, а только иногда. Итак, есть нечто, что вечно движет движущееся, а оно само, это первое, — недвижно.

Книга V

I. Исчисление основных философских понятий. Началo (ἀρχή) и разные смыслы, в каких употребляется это понятие: а) как точка отправления какого-нибудь движения; б) как пункт, с которого удобнее всего приняться за дело; в) как прежде других возникающая часть; д) как зарождающее из себя другое; е) как наименование властей в городе или в государстве, волею которых что-нибудь делается; ф) как выясняющее по отношению к выясняемому. Что есть общего во всех этих употреблениях рассматриваемого понятия; что в природе бывает или может быть началом. — II. Причина (αἴτιον) и разные ее значения: а) как материя или субстрат вещи; б) как вид и образец, по которому она сделана; в) как исходный момент движения и покоя, вообще перемены; д) как цель. На различном значении понятия «причины» основано то, что одна и та же вещь имеет для себя несколько причин, в различном смысле понимаемых; причины в отношении друг к другу являются тоже причинами, но непременно в разных значениях; одна и та же вещь в одном и том же смысле является причиняющею противоположное. Все исчисленные виды причин сводятся к четырем разрядам: вещества, его расположения, располагающей силы и того, ради чего совершается расположение. Частные оттенки в понятии «причина»: причины — в смысле случайно совпадающего с причиною настоящей; виды и роды этого случайного. Все исчисленные виды причин могут браться в значении действительных и в значении возможных; различие в отношении тех и других к своему предмету. — III. Стихия (στοιχεῖον) или элемент и самое общее значение этого понятия; отличие его от состав-

ной части; приложение этого понятия к телам физическим и к умственным показателям. Не суть ли стихии или элементы в телах — то, что мы разумеем под словом «род»? — IV. Природа (φύσις) или естество вещей как их генезис и как то, из чего генезис исходит. Виды генезиса: рост через соприкосновение, срастание, прирастание. Особенности срастания: появление единого и общего третьего, в чем сросшиеся существа исчезают качественно, но сохраняются количественно; отношение этого третьего к первым двум существам. Природа как первичное несоразмерное и неспособное изменяться своею силою; из чего состоит или возникает что-нибудь; природа как соотношение элементов, и силою этого соотношения происходящая их смесь и смена смешанного. Вид, форма и цель, будучи сущностью вещей в переносном смысле, также иногда именуется их природою. — V. Необходимое (ἀναγκαῖον) и его значения: как нужного и как неизбежного. В собственном смысле необходимое есть то, чему иначе нельзя быть, и к этому значению сводятся все прочие. Необходимое и простое: между ними есть та связь, что необходимое исключает многообразие, суживает возможное и предстоящее и, следовательно, нудит природу к простоте. Вечное и недвижимое, однако, не подлежит необходимости, ибо насильственно ничему не подчинено и природу свою выражает свободно. — VI. Единое (ἓν) и значения этого понятия: единичное или одно в смысле конкретного, случайного, индивидуального. Единое в смысле собранного в одно, — искусственно или самою природою. Единое в смысле непрерывного; разности в непрерывности и степени единства. Единое в смысле слитного, части чего неразличимы. Единое в смысле объединяющего общего, или в смысле общего, которое завершает некоторую множественность, или общего, что в значении основания входит в подобную же множественность; о единстве сущностей. Целое же всегда бывает единым, но лишь когда его части находятся в соответственном друг к другу расположении. О разделении единого; о едином в некотором определенном отношении; аналогично с этим, и множественность бывает таковою иногда лишь в отношении к чему-нибудь. — VII. Сущее (ὄν) и его значения: как существующего и как некоторого определенного существа; в первом значении оно является случайным предикатом лица или предмета; во втором это сущее само по себе; действительность и возможность сущего в себе самом. — VIII. Сущность (οὐσία) и значения этого понятия: просто как всякого тела, как причины его бытия, как необходимых его частей, как того, что вещь делает тем, что она есть. — IX. То же самое (ταῦτά) и его значения: 1) как случайных предикатов одного и того же существа; 2) как существ, в которых материя едина по виду или по числу; 3) как объединяемых одною сущностью. Разное, различное, подобное, несхожее и смысл этих терминов в языке и природе. — X. Противоположность (ἀντιθέμενα) как несовмещающееся в одном; «противное» как резко различающееся; «разное по виду» как не подчиненное одно другому. — XI. Предшествующее и последующее (πρότερα καὶ ἕτερα) — по месту, по времени, по положению в процессе движения, по силе или способности, по месту в порядке некоторого расположения. Предшествующее и последующее в умозаключениях разума и в чувственном восприятии или в опыте. Логически и онтологически предшествующее и последующее в физически сосуществующем. То, что без другого может существовать, есть всегда предшествующее. Предшествующее в возможности и в действительности. — XII. Возможность или способ-

ность (δύναμις) как начало движения или перемены в другом или в том же, но принимаемом за другое. Способность бескачественной изменяемости и способность изменений к лучшему. Способность в смысле силы сопротивления. Способность к отрицательному, как разрушение или лишение. Способность к улучшению в неодушевленных вещах. Неспособность как лишение или устранение возможности; градация или степени неспособности. Невозможное и необходимое; отношение этих понятий к ложному и истинному. — XIII. Количество (ποσόν) и его применимость к разделимому на определенные части определенного вида; исчисляемость и измеряемость количественного; величина и ее виды; количественное не в собственном смысле. Движение и его элементы, пространство и время как объект возможного измерения. — XIV. Качество (ποιόν) как внешний признак и как проходящее внутрь вещей их свойство. Качественность как то, что следует за переменою в вещах. Качество как зло или добро в вещах. — XV. Отношения (πρός τι), вытекающие 1) из соизмеримости вещей, 2) из их актуальности и пассивности, 3) из их соответствия. Определенность и неопределенность в количественных отношениях. Отношения сходства, подобия и пр. Отношения способного к лишенному соответствующей способности. Степени или градации относительности. Относительность видов, когда относительны роды. — XVI. Совершенное или законченное (τέλειον) и его значения: 1) как закругленного и замкнутого в естественных своих пределах; 2) как имеющего перевес или превосходство над всем однородным; 3) как достигшего желательного конца. — XVII. Предел (πέρας) как конец или начало вещи, как ее самая далекая граница; «предел» в значении внутренней границы вещей — в значении сферы, где оканчивается их действие и влияние. — XVIII. Термин поскольку (καθό) и употребление его: в отношении вида и сущности вещи; в отношении того элемента ее, в котором что-нибудь проявляется; в отношении причины; в отношении положения вещи; смысл выражения «само-по-себе». — XIX. Расположение (δίθεσις) как порядок частей в вещи — по месту, способности или виду. — XX. Ἐξίς как самостоятельность обладающего и обладаемого; тот же термин в значении расположения или предрасположения. — XXI. Проявление (λάθος) в смысле внешнего или внутреннего качества вещей, и особенно — вредного, тягостного. — XXII. Лишение (στέρησις) в смысле отсутствия у предмета вообще чего-либо, в природе существующего, и в смысле отсутствия того, что свойственно виду или роду, к которому принадлежит предмет. Лишение как обладание, но несвоевременное, неуместное, не на обычном основании, не в обычном отношении или необычным способом, как вытекало бы из его природы. Лишение в смысле отнятия и всякого вообще отрицания; в смысле недоразвития. — XXIII. Иметь или держать (ἔχειν) и значения этого термина: как «ведения чего-либо сообразно природе своей и стремлению»; как удерживания чего-либо от того или иного движения или конца, и вообще связуемости одного другим. — XXIV. Выражение быть из чего-нибудь (ἐκ τίνος): как указание на материю, из которой что-либо состоит, и притом по отношению к первому роду и по отношению к последнему виду; как указание на явление или процесс, из которого зарождается другой процесс или явление; как указание на сложение из материи и формы; как указание на всякое исхождение; как указание на простую последовательность по времени; как указание на оба вида причинности — внутреннюю и вне-

шнюю. — XXV. Ч а с т ь (μέρος) как вообще продукт возможного разделения, количественного или какого иного. — XXVI. Ц е л о е (ὅλον) как полнота частей, соответствующих природе какого-либо существа, и как единство и непрерывность их заключающей в себе границы; целое как всеобщее. Разница между выражениями «весь», «все» и «целое». — XXVII. Н е ц е л о е или искаленное (ζολοβόν); к чему применимо и неприменимо это понятие; всякой ли части лишение производит искаленность в предмете. — XXVIII. Р о д (γένος) как наименование ряда существ, связанных взаимным происхождением и одинаковостью вида, и как наименование того первого, от которого подобный ряд исходит. Род как обобщенная или как обобщающая природа разнообразных по виду вещей. Род как первое присущее в основаниях. О различном по роду. — XXIX. Л о ж н о е (ψευδος) в смысле ложно представляемой вещи или в значении того, что, будучи само по себе реально, представляет иную вещь не так, как она существует. Ложность оснований вытекает из ложного отнесения основания одной вещи к вещи другой. О лживом и обманывающем. — XXX. С л у ч а й н о е (συμβεβηκός) как не вытекающее ни из одной, ни из другой из двух столкнувшихся причин.

I

1. Н а ч а л о м (ἀρχή) называется [обычно] то в вещи, от чего как от первого кто-нибудь начинает двигаться: например, по длине протяжения или дороги от такой-то точки; эта точка и есть начало, а на противоположном ей конце¹ будет второе [такое же] начало. Затем, [началом называется иногда] то, с чего удобнее всего приняться за то или другое дело²; так, при научении приходится иногда браться не за первое, [что представляется глазам], и не за то, что составляет начало³ в самом предмете, но [нужно выбрать такие в нем стороны], откуда легче всего [предмет усваивался бы и] научение совершалось. Далее, [этим именем называется] то в предмете, что раньше другого в нем появляется, как, например, у

¹ То есть конец пройденного пути, если движение станет совершаться обратно, сделается исходным его началом, а прежнее начало будет концом; указывается на то, что «началом» называется всякий пункт отправления, каково бы оно ни было, куда бы оно ни направлялось и где бы ни помещался самый этот пункт.

² Употребление понятия «начало», соответствующее тому, к какому мы прибегаем в выражениях: «за это дело нужно взяться с такого-то конца», «и не знаешь, с какого конца приняться за это дело», и т. п.

³ То есть в смысле его сущности или того, чем обуславливаются его вторичные стороны, менее важные качества.

корабля — киль, в доме — фундамент; а у животных за такую начальную часть⁴ принимают то сердце, то головной мозг, то еще что придется. 2. Затем [еще это название применяется] к тому, вне самого предмета лежащему, от чего происходит он и от чего в порядке вещей зародиться движению или перемене: так, дитя [исходит] от отца и матери или из ссоры рождается борьба. [Наконец, это слово употребляется] и о том, кого избранием движется то, что движется, и чьей волею изменяется то, что изменяется: так, имя ἀρχαί носят власти в городах, правительства, царства, тирании; это имя носят и мастерства, особенно относящиеся к зодчеству. 3. Наконец, и то, через что выясняется⁵ что-либо, также называется в отношении [к этому выясненному] его началом: например, гипотезы в отношении к [окончательному] объяснению. В стольких же значениях употребляется и название «причины» (αἰτιον): ибо все причины — начала.

4. Итак, во всех началах общее есть то, что они бывают первым⁶, откуда или есть, или происходит, или познается [что-либо]; при этом одни из них в самой вещи лежат, другие — вне ее. 5. В силу чего началом бывает и

⁴ То есть ранее всего образуемую, из которой или на которой позднее возникают все другие части. Замечательно, что наблюдения нашего времени подтверждают второе из двух высказанных здесь предположений, так как мозг спинно-головной действительно предобразуется первый во всем организме, и на нем, как на киле корабля, надстраиваются все прочие части.

⁵ Судя по приводимому ниже примеру, здесь разумеется вспомогательное предположение, к какому мы иногда прибегаем для объяснения ряда фактов; потому такое предположение называем мы «началом», что через него пытаемся или надеемся указать корень, скрытую глубь занимающего нас порядка явлений и, следовательно, их истинное физическое основание или начало. Так, идея целесообразности, гипотетически вносимая в объяснение органического мира, есть «начало» или «принцип» всякого в ней объяснения, потому-то содержит в себе указание на внутреннее основание всех его явлений.

⁶ То есть не во времени только, а, так сказать, в генезисе вещей, в порядке их планообразования; и это определение осторожнее и истиннее, чем столь близкое к нему и нам обычное определение причины как «неизменного предыдущего»: ибо причина реально может быть и одновременна следствию, но всегда ему предшествует в порядке планообразования: так, падение чашки весов, на которую положена гирия, абсолютно одновременно с поднятием другой, пустой чашки, и, однако, в том, что мы назвали порядком планообразования, это поднятие предваряет собою — бывает «первым», как осторожно указано в тексте.

природа, и [какой-нибудь] элемент, и мыслительная способность, и отдаваемое предпочтение, и существо предмета, и его цель⁷: ибо во многих случаях прекрасное и худое есть начало познания и движения.

II

1. Причиной (αἰτιον) называется⁸, во-первых, то, из чего что-либо обычно делается, например медь по отношению к статуе, серебро в отношении части, и т. п. в этом роде. Во-вторых, это вид и образец, то есть то, в силу чего вещь есть то именно, что она есть и чем была, и [различные] роды⁹ этого; например, отношение двух к одному в октаве, и вообще число и части его, находящиеся в [подобном между собою] отношении. 2. В-третьих, [причина — это] начало перемены, и притом первое, или [начало] покоя¹⁰; как, например, подавший совет виновен [в последствиях], отец [есть виновник рождения] ребенка, и вообще делающее — [причина] делаемого, и способное изменять — [причина] изменяющегося. 3. Наконец, [причина является как] цель:

⁷ То есть цель, которая, по-видимому, завершает, оканчивает движение, бывает, однако, его источником всякий раз, когда самое возникновение движения должно быть отнесено к жажде ее достичь, ее осуществить; так, даже и в путешествии его «начало» внешним образом есть пункт, город, страна, покидаемая, но во внутреннем смысле — именно те страны, города, конечные пункты, которые путешественник надеется увидеть.

⁸ Нижеследующие значения слова «причина», к которым Аристотель возвращается так часто и которые в схоластической философии так прекрасны были характеризованы в названиях: *causa materialis*, *c. formalis*, *c. efficiens*, *causa finalis*, — могут быть названы общими условиями всякого бытия, необходимыми элементами каждой вещи: из чего-нибудь, как-нибудь, силою чего-нибудь и для чего-нибудь все в природе произошло, в духе или в истории совершилось. Из этих четырех условий бытия только за третьим, за *causa efficiens*, «началом перемены», каковым в природе является сила физическая и в истории — способность духа человеческого, нами сохранено наименование «причины» (тяготение — «причина» падения тел).

⁹ То, в силу чего вещь есть то, что она есть, весьма часто и не есть «вид» или «образец», даже не включает в себя ничего образного, видимого, подлежащего начертанию.

¹⁰ Указывается, что для установления *покоя* в такой же мере нужно действие посторонней силы, как и для произведения *движения*, то есть выражены обе части закона инерции.

это то, ради чего [что-нибудь бывает], как, например, ради здоровья — прогулка. На вопрос, почему [тот или иной] гуляет, мы отвечаем: «Чтобы быть здоровым» — и, дав этот ответ, полагаем, что указали причину. [Сюда же относится], разумеется, и все то, что¹¹ после первого вызванного толчка происходит между им и целью — например, ради здоровья служит и осушение, и очищение, и лекарства, и медицинские инструменты: ибо все исчисленное существует ради цели, а одно от другого отличается здесь тем, что одно служит прибором, другое есть действие.

4. Итак, вот приблизительно в скольких значениях берется слово «причина». А коль скоро ее можно принимать в нескольких значениях, то и бывает, что для одного и того же есть много причин, и притом вовсе не случайных; так, для статуи это — искусство скульптора и медь, притом не на основании чего-либо другого, а лишь постольку, поскольку статуя есть статуя; но не в одном и том же смысле [они суть причины статуи: но] одна как материя, а другая как то, откуда движение. Причины и по отношению одна к другой¹² бывают [в этом же отношении]; так, работа [есть причина] хорошего состояния тела, а хорошее состояние [тела — причина] работы: но они принимаются [за таковые] не в одном и том же смысле, но одна¹³ как цель, а другая как начало¹⁴ движения. 5. Затем, одно и то же бывает иногда причиной противоположных [вещей или явлений]; ибо нечто, присутствуя, причиняет то-то, а отсутствуя является причиной противоположного: так, кормчий, отсутствуя, становится

¹¹ Нижеследующее перечисление еще яснее показывает, что под «причиною» здесь, как и всюду в *Мет.*, разумеются просто условия существования и возникновения вещей — точнее, условия возникающих и существующих вещей.

¹² Указывается комплекс двух связанных между собою явлений, где каждое есть *причина* — *следствие*, и в точном значении причина — неразличима.

¹³ И опять неразличимо, которая: так как и для здоровья можно упражняться в работе (гигиеническая цель) и для работы можно усиливаться быть здоровым (индустриальная цель, экономическая нужда); но, остановившись на чем-нибудь как на цели, мы другое уже необходимо будем принимать как средство и, следовательно, как орудие или причину.

¹⁴ В смысле временном, в значении исходного пункта движения, так как действительным началом или принципом движения будет именно цель.

[причиною] крушения судна, а присутствуя — его целости, в обоих случаях, и присутствуя и отсутствуя, будучи причиною в смысле движущего.

6. Все только что указанные причины по значению распадаются на четыре совершенно ясных разряда. Ибо элементы слогов, [как] и материя изделий, [далее] огонь, земля и все подобного рода тела, а также части по отношению к целому и посылки по отношению к заключению — все это причины в значении того, и з чего [возникает что-либо]; но при этом одни — в смысле субстрата, как, например, части¹⁵, а другие — в смысле того, силою чего вещь есть то, что она есть и чем была, как, например, целое¹⁶, состав или сложение¹⁷ и вид¹⁸. 7. А семя, врач, советник и вообще делающее¹⁹ — все это есть [причина в значении того], откуда [идет] начало перемены или покоя. Наконец, иные причины являются таковыми в смысле цели и [вместе] блага для прочего: ибо то, ради чего [вещи бывают], есть [для них] благо самое лучшее²⁰; «благо» или «что кажется благом», сказать ли то или иное, здесь все равно.

¹⁵ В отношении к целой вещи, которая из них прямо сложена, *составит*.

¹⁶ В смысле плана, где указано уже размещение и взаимное отношение частей; так, план дома есть причина каждой выстраиваемой его части и, наконец, их всех.

¹⁷ Как численные отношения вибраций струны в разных тонах.

¹⁸ Как вид углубленного чего-то в твердом, небольшом, подвижном есть идея сосуда, «причина» чаши.

¹⁹ Основываясь на примерах и их смысле, мы ожидали бы «производитель».

²⁰ Аристотель ни здесь, ни в других местах «Метафизики» не различает, говоря о целях, блага *естественного* от *искусственного*, *бывающего* от *извлекаемого*, или *цель* в собственном смысле и *употребление*. Дерево дает плод — и это есть для него благо естественное, само собою осуществляющееся, есть цель в собственном смысле; и оно же дает тень, кормит, одевает или согревает человека (как строительный материал) — и это есть благо, из него извлекаемое искусством, есть его употребление; не везде, как здесь благо, второе менее значительно, чем первое: в соотношении органов человеческого тела употребление, извлекаемое из отделений одного всеми прочими несравненно существеннее, нежели что этот-то орган отделяет из себя то-то (естественная его цель); так, цель дыхания в окислении всего организма, а не в наполнении только легких воздухом, цель функционирования желчного пузыря в пищеварении, а не в нем самом. И кажется, именно это следует сказать о мироздании как связанном целом; так что в конце концов именно *употребление*-то и есть конечная естественная цель всех вещей.

8. Вот каковы причины и вот сколько их по виду²¹; отдельных же значений [их] больше по числу, но если свести [эти значения] к основным, то они уменьшатся [в числе]. И действительно, [понятие] «причины» имеет много [частных] значений; даже из относящихся к одному виду одна бывает и прежде, и после другой: так, [причина] здоровья — и врач, и мастер [медицинских] инструментов, причина октавы — двойное и число; [то же бывает] всегда с [причинами], обнимающими те или другие из единичных.

9. Кроме того, [причины берутся] в смысле случайного и родов его²²; так, [причина] статуи в одном случае Поликет, в другом — мастер статуй, так как мастеру случилось быть Поликетом. Причиной бывает и то, что обнимает случайное; так причина статуи — человек или вообще живое существо, так как Поликет — человек, а человек — живое существо. 10. И из случайного одно бывает [как причина] дальше, и другое — ближе; как это было бы, если бы причину статуи мы назвали белого и образованного, а не только Поликета или человека.

Далее, все причины, и в собственном их смысле, и основанные на случайном [совпадении], понимаются то в значении возможных, то в значении действующих²³; так, причина постройки — строитель или строящий²⁴ строитель. 11. Подобным же образом²⁵ можно говорить и о том, чего причины мы указываем; например, говорить о такой-то ста-

²¹ То есть основных, обобщенных видов причины, как условия существования.

²² То есть то, что случайно присуще которому-нибудь виду причины, по этой случайной связи будет также указываться как причина. В ниже рассматриваемых примерах эта случайная связь отражается в соименности, и, называя причину, мы можем произносить то одно имя, то другое.

²³ Чрезвычайно значительное разделение: возможная причина — это та, которая в идее своей уже заключает данное следствие как возможное, то есть также его идею; действующая причина — это частный случай идеально возможной причинности. Можно сказать, что предметом науки служит причинность идеальная (отыскание возможных причин), а наблюдается и подвергается опыту причинность действующая.

²⁴ То есть постройка уже в идее возможна, раз есть строитель, или, общее, раз уже возникло строительное мастерство; но, конечно, налицо она тогда только, когда строитель этот есть строящий, когда он уже строит.

²⁵ То есть, пользуясь соименностью, употреблять то одно имя, то другое, и чаще всего — имя более и более общего рода.

туе, или о статуе вообще, или [даже вообще об изображении] — о такой-то меди, или о меди [вообще] или, [наконец, вообще] о материале. То же [можно повторить] и по отношению к случайному. Кроме того, то и другое можно брать во взаимном соединении; например, [имея в виду] не Поликлета и не мастера статуй, а мастера статуй Поликлета.

12. Как бы то ни было, по числу есть шесть этих [разрядов], считая их попарно; а именно: [причины] как единичное или род его, далее — как случайное или его род, наконец, причины, взаимно соединяемые или принимаемые отдельно. Все же они берутся [еще] то как действующие, то как [только] могущие [действовать]. Различие же состоит в том, что действующие и единичные существуют и не существуют одновременно с тем, чего они суть причины; например, такой-то излечивающий — одновременен выздоравливающим, такой-то возводящий постройку одновременен с строящимся [зданием]. Понимаемые же в смысле возможных, причины не всегда [стоят в таком отношении к своим следствиям]; ибо, например, дом и его строитель уничтожаются не одновременно.

III

1. Стихией или элементом (στοιχεῖον) называется то, из чего [вещи] слагаются²⁶ как из первичного [им] существующего, не делимого по виду на другой вид; так, элементы слова — это буквы, из которых оно сложено и на которые окончательно разделяется; сами же они уже не [разлагаются] на другие звуки, отличные от них по виду; если же и

²⁶ Как они слагаются и из «начал» своих, и из «причин»; разница заключается здесь главным образом в том, что началу и причине присущ некоторый деятельный характер: они вещь *слагают*, с тем или иным оттенком являются ее *производителями*, или на эту производимость *указывают*, или к ней *нудят* вещь; в стихии же мы наблюдаем только пассивность, только инертную способность стать друг возле друга и через это сложить из себя — что именно? это ни в котором из них не указывается определенно. Киль, будучи поставлен на верфи, уже указывает косвенно на корабль, который над ним построится (вернее — к нему надстроится), — равно мастер уже подразумеваемо содержит в себе вещь, которую он сделает; напротив, звук, например *a*, еще не содержит и не указывает в себе никакого возможного слова с этою гласною в нем.

были бы разложены, то как на части совершенно одного вида [с целым, только повторяющие его в себе], как, например, вода в каждой своей частице повторяет [вообще] воду. Этого [об элементах] слога нельзя сказать. 2. Подобным же образом и принимающие, что тела [природы] состоят из стихий²⁷, называют этим именем то, на что эти тела окончательно разлагаются, а сами [стихии] уже не [разлагаются] на другие, [между собою различающиеся] по виду. Притом одна ли подобная стихия существует или их есть несколько²⁸, они [все равно] удерживают это название [и смысл]. 3. В подобном же смысле говорится и об элементах геометрических чертежей и вообще о [всяком строяемом] доказательстве; ибо первые доказанные положения, входящие в состав нескольких [последующих], — это и есть элемент [цельного] доказательства, и таковы [в нем] первые силлогизмы, [полученные] из трех [терминов] при посредстве одного среднего.

4. Отсюда в переносном смысле элементом или стихией называют то, что, будучи единым и малым, применимо²⁹ ко многому; поэтому под этим словом разумеется и малое, и простое, и неразделимое. Таким образом, элементами оказалось нечто самое общее³⁰, так как все подобное, будучи [по своей природе] единым и простым, присуще [в то же время] многому: всем [предметам] или весьма многим. Иным единое и точка³¹ кажутся даже началами. 5. А как и так называемые «роды» суть общи и неразделимы — ибо то, в силу чего они суть роды, есть единое³² — то и их иные называют эле-

²⁷ Говорится об ионийской школе философов-физиков.

²⁸ То есть не сводимых одна к другой и, следовательно, ни в каком случае не составляющих друг для друга части или целого.

²⁹ Точнее было бы выразиться — повторяется во многом, как буква — во многих словах, прямая линия или угол — в каждом почти чертеже, и во всяком доказательстве — посылки большие и малые, и пр.

³⁰ Мы ожидали бы: «повсюдное», везде встречающееся, для всего общее.

³¹ Единое и точка, по абсолютной своей простоте и неразделимости, пожалуй — малости, суть прототипы стихий; и в то же время первое своим повторением, а вторая движением образовали все тела и вообще множественность в природе, служа для этого образования «пунктами отправления», то есть согласно сделанному выше определению — «началами» самых этих вещей.

³² То есть что они являются единым во многом, повторяющимся в многообразии вещей, это именно их и делает «родами».

ментами, и притом предпочтительнее, нежели видовые различия, так как род есть более общее; ибо, чему присущи видовые различия, это можно свести впоследствии и к роду, а что, содержит в себе род, то не всегда имеет [еще] и различия³³. Общее же всех [этих значений] есть то, что элемент или стихия каждой вещи есть то, что в нее как первое³⁴ [или простейшее] входит.

IV

1. Природой или естеством (φύσις) [чего-либо] называется, во-первых, генезис его как рождаемого³⁵, например если бы кто-нибудь [в этом слове φύσις] протяжно произнес [звук] υ; во-вторых, то, из чего исходит [этот] генезис в каждом существующем, и притом в природе его самого³⁶, насколько сам он существует. 2. Понятие же генезиса [или развития] применяется к тому, что имеет рост через другое³⁷, благодаря соприкосновению и срастанию, или путем прирастания³⁸, как, например, [образуются] зародыши. Срастание же отличается от соприкосновения, ибо в случае второго наряду с соприкасающимся нет необходимости еще чего-либо иного третьего³⁹; напротив, по отношению к

³³ Род не необходимо осложняется видовыми различиями; он может быть и один, сам в себе, изолирован (в растительном мире невозможен род, не подразделяющийся ни на какие виды).

³⁴ Не в смысле начального, но только в смысле не сложенного, не составного — то есть в значении физическом, а не временном.

³⁵ То есть, собственно, генезис указывается здесь не как природа вещи, но как то, откуда эта природа лучше всего и наиболее глубоко усматривается, — не как объект, но почти как метод изучения.

³⁶ «Из чего исходит генезис... в природе самого существующего» — то есть что есть такого в каждой преходящей вещи, что нудит ее происходить, почему она не остается вечно все в тех же формах, все в одной полноте бытия; иными словами: откуда вечная рождаемость бытия, что есть в недрах этого бытия такого, что делает существование всякой в нем вещи столь неустойчивым.

³⁷ Отрицается возможность роста в том, что абсолютно уединено в себе, при чем не находится никакого *другого*.

³⁸ Собственно, это способы отношения *к другому*, через которое совершается рост, но не способы самого возрастания.

³⁹ Третье не появляется, два соприкасающиеся существа остаются отделенными, с разграничивающей, исчезающей линией их пределов — это есть один способ отношения вещей, именно тех, которые потенциаль-

сросшемся есть нечто единое и общее им обоим, и это-то единое и влечет за собою срастание, а не соприкосновение только, и [реальное] появление [на их месте] одного в смысле непрерывности и количества, — но, однако, не качества.

3. Кроме того, словом «природа» или «естество» обозначается то первичное, несоразмеренное и неспособное изменяться своею собственною силою⁴⁰, из чего состоит или возникает что-нибудь, что мы наблюдаем существующим само по себе; например, этим названием мы обозначаем медь в медной статуе или в медной посуде, дерево — в деревянных изделиях, и т. п. Ибо каждый [предмет] состоит из вот этого, пока эта первичная материя в нем сохраняется. В изложенном смысле и стихии вещей, в самой природе существующих, называют также природою, разумея под ними то огонь, то землю, то воздух, то воду, то иное что-нибудь в этом роде, и притом или некоторое из этого, или все вместе.

4. В ином еще смысле⁴¹ называют природою сущность [вещей], в мироздании лежащих, как, например, [это дела-

но не предустановлены относительно друг друга; другой способ состоит в «срастании»: это — когда линия предела исчезает и на месте двух существ мы имеем третье; это третье и есть «единое и общее», как сказано ниже в тексте, обоим сросшимся существам, но общее не тогда только, когда они срослись уже, но и *ранее* этого срастания, и отсюда объясняется дальнейшее выражение текста, что оно «влечет за собою срастание»: единое общее потенциально предсуществует срастающимся существам, и потому именно они срастаются, что *есть, существует* уже это единое, во что они срастутся как его простые части, чем в действительности и были каждое в самом себе, и не чем-либо самостоятельным, от начала идущим, до конца имеющим пребывать. Эта потенциальная предустановленность вещей относительно друг друга и есть источник их рождаемости, происхождения, изменчивости, всякого взаимного влияния: семени растения и земли, матери и отца, вещества и вещества и т. п. Еще далее сказано в тексте, что единое и общее является таковым по отношению к сросшемся «в смысле непрерывности и количества, но, однако, не качества»: то есть свойства у нового третьего существа могут быть и обычно бываю не сходные со свойствами ни одного из соединившихся существ, но материя прежних существ в момент их перехода в новое *не теряется*, и также нет момента перерыва в творящем генезисе, где бы прежние существа уже исчезли, а новое еще не появилось: нет *пустоты* в генетическом процессе.

⁴⁰ Инертное, лишенное деятельного в себе начала, центра действующего и направляющего.

⁴¹ Переход понятия «природы» от материальной стороны мира к стороне образующей, от вещества к силам, — хотя переход неясный, неотчетливо выраженный.

ют] утверждающие, что природа есть первичное соединение; так, Эмпедокл говорит, что

Природа не принадлежит⁴² ни одному из предметов:
Есть только смесь и смена смешанного,
А у людей это называется природою.

Поэтому-то даже о том, что естественно, само по себе существует или происходит, мы, хотя бы и было налицо то, из чего [им] случилось произойти или существовать, не говорим все-таки, что в них уже заключается «природа», если не заключается в них вида и формы⁴³. 5. И действительно, естественно существует⁴⁴ то, что заключает в себе то и другое, как, например, животные и их части. А природа — это первичная материя, и притом в двойном смысле: в отношении к данной вещи⁴⁵, или вообще первичная; возьмем, например, медные изделия: первичное по отношению к ним самим — это медь, но вообще [первичным] может быть даже и вода, если только все плавкое — вода; далее — это вид и сущность, что есть тем самым и цель⁴⁶ происхождения.

⁴² То есть в том смысле, что определяющее, господствующее положение в природе «не принадлежит» которому-нибудь веществу в ней, ни всем веществам вместе, — но характерное, важное и значащее в ней есть отношение этих веществ, как в водовороте не вращающиеся вещества существуют, но самый поток вращения, «смесь и смена смешанного».

⁴³ О меди, взглянув на нее, мы еще не скажем: «вот природа статуи», хотя бы статуя из нее именно изготовлялась: настолько именно «вид и форма» важнее в статуе материала, из которого она делается. Скорее «природою» — первичным, из чего возникает и эта, и бесчисленные другие статуи, есть воображение художника, его творческий дух как носитель неопределенного множества форм.

⁴⁴ Указывается на то, что лишь усилием некоторым, то есть естественно, мы получаем разделенными вещество и форму, и в природе их синтез, слиянность первее их изолированного существования: организм первее органов, которые лишь из него развиваются, кристалл первее геометрической формы своей и той косной материи, которая с этою формою слита.

⁴⁵ Это та материя, которая непосредственно предшествует возникновению из нее данной вещи: медь чистая в отношении к статуе, медная руда в отношении к чистой меди: «вообще первичная» материя есть та, которую искала ионийская школа физиков: материя, предшествующая вообще всем вещам.

⁴⁶ В стакане его *вид* составляет в нем сущность, и вместе это есть цель или конец, к которому мастер стремился, выделявая его из глины или стекла. И как здесь соединенные форма и цель есть сущность, есть «природа» стакана, так, по аналогии, и всякую подобного рода сущность мы называем «природою».

А уже в переносном смысле и вообще всякая сущность по аналогии с этим [значением] называется «природою», так как и природа есть некоторого рода сущность.

б. Таким образом, в первом и основном из всех указанных значений природа есть сущность имеющего в себе самом начало движения, поскольку оно остается таковым; ибо материя называется природою [лишь] в силу того, что она способна принять это [начало движения], а происхождение и развитие — лишь потому, что они и суть движения, от этого [начала исходящие]. Начало же движения в том, что естественно, само по себе, существует, есть как бы присущее ему — или в возможности, или в действительности.

V

1. Н е о б х о д и м ы м (*ἀναγκαῖον*) называется [прежде всего] то, без содействия чего невозможно жить; например, дыхание и пища необходимы животному, ибо без этого нельзя жить. Далее, [этим именем отмечается] то, без чего благу нельзя быть или произойти⁴⁷, и зло нельзя устранить или от него избавиться; например, чтобы не страдать, необходимо пить лекарство; чтобы добыть денег — необходимо плыть в Эгину. 2. Кроме того, [так называется] вынужденное насилием и [самое] насилие; а таково все, что вопреки усилию и выбору ставит [перед нами] препятствия и способно [нас] задерживать. Насильственное называется необходимым, а отсюда — и тягостное носит это имя, ибо, как говорит Евен⁴⁸:

Всякое дело необходимое — тягостно.

И насилие есть некоторого рода необходимость, как выражается и Софокл:

⁴⁷ В этом смысле первое и самое великое необходимое — прототип всякой меньшей необходимости — есть природа как факт и вместе как некоторое положительное благо. Все, в ней совершающееся, лишь дробить в себе и своих законах эту необходимость, — есть необходимое вторично и зависимо от той первой необходимости.

⁴⁸ Евен (р. около 500 г., ум. ок. 440) — софист и вместе поэт, родом с о-ва Пароса. Его цитует Платон в «Федре» и в «Апологии Сократа», приводимый стих встречается у Аристотеля еще в «Риторике» (I, 11, 3) — в «Этике Евдема» (II, 7, 3).

Насилие вызывает меня на необходимость это делать⁴⁹.

Необходимость кажется чем-то непреклонным, и это совершенно верно, ибо она противоположна движению по доброй воле и в силу размышления.

3. Далее, чему невозможно быть иначе⁵⁰, о том мы говорим: необходимо, чтобы это было так. А на этом значении основаны, пожалуй, и все прочие; ибо если [кто] делает или терпит вынужденное насилем, то мы тогда называем это необходимым, когда невозможно сообразоваться с своим стремлением под давлением насилия⁵¹, — так как то и есть необходимость, из-за чего нельзя [поступать] иначе. 4. То же бывает и по отношению к тому, что содействует жизни и благу; ибо, когда благо — в одном случае и в другом — жизнь и существование невозможны без некоторых [условий], то эти [условия] и суть необходимое: эта причина и есть некоторого рода необходимость. 5. Кроме того, доказанное [относится также к области] необходимого⁵², так как раз [что-либо] совершенно доказано, то дело не может обстоять иначе, а основание этого [кроется] в первых [положениях], если только нельзя поставить в иное соотношение то, из чего [стоит] силлогизм.

6. Итак, в первом и основном значении необходимое есть [нечто] простое⁵³, ибо оно не может проявляться многообразно и, значит, [не может существовать] то так, то иначе, ибо тогда оно уже проявлялось бы многообразно. Таким образом⁵⁴, если есть что вечное и недвижимое, то для него не

⁴⁹ Электра, 256 ст.

⁵⁰ Здесь только от частного и случайного значения необходимости, как нужного или как неизбежного для человека, делается переход к необходимости космической, закономерной.

⁵¹ В тексте: «вследствие насилующего».

⁵² То есть к принятию.

⁵³ Указывается, что необходимость как стесняет волю человека, так и суживает творчество природы, вводит это творчество в некоторые определенные границы, через которое оно не переступает. Оформленность мироздания, его как бы ограниченность, отсутствие в нем хаотичности есть проявление этой ограниченности, этого следования по стесненным путям.

⁵⁴ Вывод неожидан и не связан с предыдущим; и справедлив он лишь в том смысле, что вечность и неподвижность исключают давление внешнего произвола, а не в том, что вечное и недвижимое чуждо вообще необходимости; правда, оно свободно, определяется своими лишь законами, но, ими определяясь безусловно, не может ни выйти, ни быть выведенным за их пределы. Можно определить свободное и необходимое существование веч-

существует ничего ни насильственного, ни [идушего] против [его] природы.

VI

1. Е д и н ы м (ἓν) называется то случайное⁵⁵, то [существующее] само по себе. Случайным оно будет, если, например, [сказать]: «Кориск», «образованное», «образованный Кориск»; ибо одно и то же будет, если сказать «Кориск», «образованное», или [соединить понятие]: «образованный Кориск»; «образованное», «справедливое», или «образованный и справедливый Кориск». Все это называется единым в смысле случайного, причем [атрибуты] «справедливое» и «образованное» потому [входят в единое], что случайно принадлежат одной сущности⁵⁶, а «образованное» и «Кориск» потому, что одно есть случайный атрибут другого. 2. Также и «образованный Кориск» составляет, пожалуй, [нечто] единое с [понятием] «Кориск», так как одна из частей, входящих в это выражение, есть случайный атрибут другой, то есть «образованный» [есть атрибут понятия] «Кориск». И «образованный Кориск» [составляет нечто единое] с «справедливым Кориском», так как часть того и другого [выражения] означает случайный атрибут одного и того же единого, [составляя в то же время] единое [с ним]. 3. То же бывает, если случайное приписывается роду⁵⁷ или какому-либо из общих понятий⁵⁸; так, например, «человек — то же самое [существо], что и «образованный человек», ибо [в последнем случае] или человеку, как единой сущности, приписывается атрибут «образованный», или оба этих отдельных атрибута принадлежат чему-нибудь [другому], напри-

ного так: оно само *покорствуется* — покоряется, но *не иному*, и себе покоряется *с полнотою совершенною*.

⁵⁵ Мы ожидали бы «конкретное», которое, конечно, есть вместе и случайное, есть временный и непостоянный синтез некоторых общих сторон бытия, постоянных элементов природы. Здесь «единое» с удобством могло бы быть заменено терминами «одно», «единичное».

⁵⁶ То есть один определенный человек, на которого мы указывая говорим, что он «справедлив» и «образован».

⁵⁷ То есть здесь случайно собственно соединение, но как одно, так и другое из соединяемого суть родовые понятия, например «человек» и «образованное».

⁵⁸ В тексте: «имен».

мер Кориску. Впрочем, оба они берутся не в одном и том же смысле: один [берется], можно сказать, как род и как [лежащее] в самой сущности⁵⁹, другой — как состояние или проявление сущности. Итак, вот каким образом понимается единое, когда под ним разумеется случайное. 4. А из того, что называется единым само по себе, одни [предметы] называются так вследствие того, что они связаны, как, например, пук прутьев вследствие связи, куски дерева вследствие [связывающего их] клея; и линия, если даже она изогнута, но непрерывна, называется единою, как и каждая из частей [тела], нога и рука. 5. Но из этих [предметов] единым называется скорее непрерывное по природе, чем непрерывное в силу искусства⁶⁰; а непрерывным называется то, что имеет само по себе одно [общее] движение и не способно двигаться иначе⁶¹, а единым [движением] называется [движение] неразделимое, именно не делимое по времени. Непрерывным же само по себе бывает все то, что едино не⁶² в силу прикосновения; ибо если положить куски дерева так, чтобы они касались друг друга, то нельзя будет сказать, что они суть единое: [тут не будет] ни [единого] дерева, ни тела, ни другого чего-либо непрерывного. Итак, единым называется вообще непрерывное, даже если оно имеет изгиб, но еще скорее [так называется] не имеющее изгибов, например голень или бедро ноги, так как возможно, что движение ноги и не будет единым⁶³. И прямая линия скорее [может быть

⁵⁹ В данном приведенном примере — «человек»; а «состояние или проявление сущности» — образованное.

⁶⁰ Ибо «непрерывное по природе» — непрерывно генетически, как, например, кривая линия, происшедшая от перемены направления в движении точки; «непрерывное же в силу искусства» часто бывает лишь соединено в непрерывное, а до этого существовало в каждой части порознь, изолированно, то есть было многим. Ясно, что единство первого полнее, совершеннее, нежели единство второго.

⁶¹ Так как это свидетельствует о неразрываемой совместности движения всех между собою скрепленных остальных частей, — как ходьба человека, его же плавание, и еще обширнее, как передвижение всех сложных и многочисленных частей корабля, когда ветром передвигаются, собственно, лишь его паруса.

⁶² Следует дополнить: «только»; ибо всякое сцепление есть прикосновение, но прикосновение не всегда есть сцепление. Здесь проводится разграничивающая черта между непрерывным *на взгляд* и непрерывным или слитным в действительности, в силу структуры частей.

⁶³ То есть, например, в том случае, когда бедро движется вперед — го-

названа] единой, чем ломаная. Ломаную и образующую углы мы называем то единой, то не единой, так как возможно, что движение ее будет одновременным и неодновременным; [движение] же прямой всегда одновременно, и ни одна часть ее, имеющая величину, не может быть в покое, когда другая движется, как [это бывает с частями] ломаной.

6. И в ином смысле⁶⁴ понимается единое, именно если субстрат есть [нечто] неразличимое по виду; а неразличимое — это то, вид чего неразделим для чувственного восприятия; субстрат же — это или первичное⁶⁵, или последнее, [ближайшее] к концу⁶⁶. Ибо и вино называется единым, и вода, как неразделимое по виду⁶⁷; и все жидкости называются единым, как то: масло, вино и все плавкое, так как во всех них последний субстрат тождествен, ибо все это вода или воздух.

7. Единым называется и то, род чего⁶⁸ есть единое, но заключающее в себе противоположные различия. И это все называется единым, так как как субстратом для различий [здесь] является единый род; например, лошадь, человек, собака — [все это] есть нечто единое, так как все это — животные. И действительно, [все это] близко друг к другу, как единая материя. Итак, вот в каком смысле иногда называется это единым, а иногда тождественным⁶⁹ считается стоящий сверху род, (то есть) если виды суть последнее [деление] рода, то [тождественным называется] то, что выше их; например, равнобедренный [треугольник] и равносторонний представляют схему тождественную и единую, так как

лень может откинуться назад, а ступня сгибаться вниз. Здесь указываются степени полноты единства.

⁶⁴ Делается переход к значению единого как слитного.

⁶⁵ То, из чего все вещи возникают.

⁶⁶ То, во что все вещи, разрушаясь, переходят.

⁶⁷ Вино и иные подобные обособившиеся жидкости едины по слитности в них всех частей; вода — и по слитности в ней всех частей, и потому, что она есть единое общее, из чего, по предположению школы ионийских физиков, произошли все вещи.

⁶⁸ То есть единство здесь есть общность всем предметам некоторого одного как бы *ядра* — «ряда», он же является вместе с тем и «субстратом» этих предметов.

⁶⁹ То есть целому ряду предметов, и следовательно, единым с ними; здесь единство уже понимается не в смысле как бы ядра, повторяющегося во многом, но в смысле как бы вершины пирамидально поднимающихся существ, которая содержит в себе все элементы, их образующие.

оба они суть треугольники, но [самые] треугольники [здесь] не тождественны. 8. Далее, предмет называется единым потому, что основание, в силу которого он есть то, что есть и чем был, неразделимо по отношению к другому [какому-либо] основанию⁷⁰, показывающему, что предмет есть то, что есть и чем был; ибо всякое основание само по себе неразделимо⁷¹. Таким образом, с этой точки зрения выросшее и идущее на ущерб⁷² будет единым, так как основание здесь едино, подобно тому как в поверхностях [основание] вида едино⁷³. 9. Вообще же [предметы], мысль о которых, устремляющаяся на основание, в силу которого они суть то, что есть и чем были, неразложима и не может выделить [что-нибудь] ни по времени, ни по месту, ни в качестве [другого] основания, — такие предметы скорее всего суть единое⁷⁴. А из них [скорее всего] те, которые являются сущностями. Ибо общее, не имеющее деления, [лишь] постольку называется единым, поскольку не имеет [этого деления]; например, если [что-либо], как человек, не имеет деления, то, [значит, это] единый человек; если, как животное, [не имеет деления,] то, [значит, это] единое животное, если как величина, то, [значит, это] единая величина.

10. Итак, многое называется⁷⁵ единым, когда оно или делает что-нибудь другое как единое, или испытывает, или имеет, или относится к чему-нибудь единому; а в первона-

⁷⁰ То есть когда сущность многих вещей одинакова, как, например, всех сосудов сущность есть некоторая углубленность в твердом; нельзя сказать ни того, чтобы она *повторялась* в этих предметах, ни того, чтобы она их *венчала* собою: но она входит в них некоторым единообразием, единичностью строящей идеи — и в этом именно выражается их всех единство.

⁷¹ Вследствие безусловной своей цельности как некоторой идеи: неразделимо «основание» сосуда в выше объясненном значении, ибо что бы мы от него ни отняли или в нем ни изменили — оно *перестанет быть* во все, исчезнет во всем своем значении.

⁷² Потому что как одно от основания удаляется, так другое к нему возвращается.

⁷³ Они всегда имеют протяжение в длину и ширину.

⁷⁴ В смысле «целого»; см. нижеследующие примеры, где «деление» возможно, конечно, и даже бросается прямо в глаза, но оно не существует естественно, предметы сохраняют свой вид и не распадаются естественно на свои части.

⁷⁵ Делается переход от единства в природе своей к единству в действии или вообще к единству на основании постоянного и неизменяющегося отношения к чему-нибудь.

чальном значении [слова] единым называется то, чего сущность едина. Единой же она бывает по своей непрерывности, по виду и по основанию, ибо мы считаем за многое или то, что не бывает непрерывно, или то, чего вид не един, или, [наконец], то, что не имеет единого основания.

11. Кроме того, случается, что мы называем [данную] вещь, какова бы она ни была, единою, если она имеет количественное измерение и непрерывна, а бывает и так, что мы не [называем ее единою], если она не есть, кроме того, нечто целое, да и последнее [иной раз не называем единым], если оно не имеет единого вида. Так, увидев сложенными как попало части сандалии, мы не назовем это единым, если они [сложены] не вследствие непрерывности; но если они так [сложены], что получается сандалия и [вещь] имеет, [значит], уже единый вид, [то мы называем это единым]. Поэтому и круговая линия скорее [других] линий [может быть названа] единою, так как она есть [нечто] — целое и законченное.

12. Быть же началом для чего-либо единого значит быть [на [чалом] числа⁷⁶, ибо первая мера⁷⁷ и есть начало: в чем прежде мы познаем вещь, это и есть первая мера каждого рода [вещей]. Таким образом, начало познаваемого в каждой [вещи] и есть единое⁷⁸. 13. Но единое не во всех родах тождественно: в одном случае это четверть тона⁷⁹, в другом — гласная или согласная для тяжести — это [нечто] другое, для движения [опять что-нибудь] новое. Во всех, однако, случаях единое неразделимо — по количеству или по виду. 14. Неразделимое по количеству, насколько оно есть количество, если совершенно [неразделимо] и не имеет положения — называется единицею, если совершенно [неразделимо] и имеет положение — называется точкою; что же касается делимого по количеству, то делимое в одном отношении есть линия, в двух — плоскость, в трех, то есть во всех, — тело. И если идти обратно, делимое в двух отно-

⁷⁶ Так как уже раз есть перед нами единство чего-нибудь, есть и число — именно *единица*, первое в натуральном ряде чисел.

⁷⁷ Соизмеряя с другим по времени, положению, величине и т. д., мы познаем вещь и даже этим соизмерением обычно начинаем ее познание.

⁷⁸ О вещи мы прежде всего познаем то, что она едина, То есть что существует сама по себе среди многих других вещей.

⁷⁹ У нас диезом считается в музыке не четверть, а полтона.

шениях есть плоскость, в одном — линия, неразделимое ни в одном отношении по количеству — точка или единица; причем не имеющее положения есть единица, имеющее — точка⁸⁰.

15. Кроме того, одни [предметы] суть единое по числу, другие — по виду, третьи — по роду, четвертые — по аналогии⁸¹; по числу — те, у которых материя едина, по виду — у которых основание едино, по роду — у которых одна и та же форма категории⁸², а по аналогии — те, которые также обстоят, как [что-нибудь] другое относится к третьему. При этом последующее всегда вытекает из предыдущего: так, что [едино] по числу, то едино и по виду, но что [едино] по виду, то не всегда [едино] по числу; по роду едино все то, что и по виду, а что по роду [едино], то не всегда [едино] по виду, но зато [всегда едино] по аналогии; что же едино по аналогии, то не всегда [едино] по роду. 16. А [отсюда] очевидно и то, что «многое» должно приниматься в смысле, противоположном «единому», а именно: одни [предметы потому так называются], что не представляют непрерывности, другие — потому, что имеют делимую по виду материю — первичную или ближайшую к концу, третьи — потому, что имеют несколько [различных] оснований, в силу которых вещи суть то, что они есть и чем были.

VII

1. Сущим (ὄν) называется то случайное⁸³, то [предмет] сам по себе⁸⁴. В первом смысле, например, мы называем

⁸⁰ Весь параграф 14-й считается позднейшею вставкою, по причине его слабой связи с трактуемым содержанием, — особенно вторая половина параграфа — а, повторяющая первую.

⁸¹ То есть аналогичны друг другу, составляют как бы параллель, в которой мы хотя и имеем двойственность самостоятельных предметов, однако так связанных между собою, что их можно рассматривать и как некоторое единство.

⁸² То есть которые не разнородны между собою, а только различны, и имея разные признаки, однако сущностью своею улегаются в одну категорию.

⁸³ В этом смысле «сущее» = существующее, осуществленное, имеющее на себе свет бытия, без обозначения того, на что этот свет падает, кто или что именно существует.

⁸⁴ В этом смысле «сущее» = то, что бытием обладает, самая вещь, лицо.

справедливца «образованным»; человека — «образованным», образованного — «человеком», придавая [этому в последнем случае названию *человек*] подобный же смысл, как [в выражении]: «образованный занимается постройкою», так как [только] случайно пришлось строителю быть «образованным» или, [наоборот], образованному — «строителем»; ибо [сказать], что такой-то [предмет] «есть» то-то, значит [сказать], что такому-то [предмету] принадлежит такое-то случайное свойство (*συμβεβηκέναι τόδε*). 2. Так же [дело обстоит] и относительно приведенных [примеров], когда мы человека называем «образованным», образованного — «человеком», белого «образованным» или последнего — «белым»: в одном случае [мы это делаем] потому, что оба свойства случайно принадлежат⁸⁵ одному и тому же, в другом — потому, что свойство случайно принадлежит сущему⁸⁶; а [нечто] образованное мы потому [называем] «человеком», что такому-то случайно пришлось быть образованным. Точно так же и о не-белом говорится, что «есть» — потому, что чему оно случайно принадлежит, то «есть». 3. Итак, что называется сущим в смысле случайного, то называется так или потому, что оба [свойства] присущи одному сущему, или потому, что оно присуще такому-то сущему, или потому, что оно само есть то, чему присущ [атрибут], которому оно само приписывается.

4. Само по себе сущим называется все то, что обозначает формы категории; ибо всякий раз, как называется [категория], она указывает на бытие. А так как одни из категорий означают, что есть, [то есть указывают предмет], другие — каково оно, третьи — сколько оно велико, четвертые [означают] отношение к чему-либо, пятые — что оно действует или страдает, [наконец, его] место, время, то для каждой из них [понятие] «быть» означает одно и то же. Ибо нет никакой разницы [между выражениями]: «человек есть здравствующий» и «человек здравствует», «человек есть идущий» или «есть

⁸⁵ Совмещаются в предмете, синтезируются друг с другом, но не природою собственно, не своим сцеплением, а единством лица или предмета, на которое сообща (но без всякого основания этой общности, «случайно») падают (Сократ «некрасив» и «мудр»).

⁸⁶ То есть, находясь на каком-либо предмете, нисколько не вытекает из его сущности, не связано с его определением (Сократ — «некрасив»).

режущий» и «человек „идет“ или „режет“». 5. Кроме того, [слово] «быть» обозначает, что есть нечто⁸⁷ истинное, а «не есть» [значит], что [то-то] не истинно, но ложно; и притом это имеет место как в утверждении, так и в отрицании. Например, [выражение], что «Сократ есть [лицо] образованное», означает, что это [положение] истинно⁸⁸; [выражение], что «Сократ есть [существо] не-белое», [тоже означает], что это истинно. Наоборот, [выражение]: «диаметр не есть [величина] соизмеримая» — [указывает на то], что это [положение] ложно.

6. Наконец, понятия «быть» и «сущее» в приведенных примерах означают [существующее] то в возможности, то в действительности⁸⁹. Так, называя [что-либо] видящим, мы разумеем то видящее в возможности, то действительно [видящее]. Точно так же и [выражение] «знает» указывает и на того, кто может пользоваться знанием, и на [действительно] пользующегося [им]; «покоится» — говорят и о том, что уже находится в покое, и о том, что способно к покою. 7. То же [можно сказать] и о сущностях, ибо мы говорим: «в этом камне — Гермес», «половина линии»⁹⁰; «хлебом» называем еще не созревший [посев]. А когда [речь идет] о возможности и когда о ней нет [речи], эти [вопросы] будут разрешены в другом месте⁹¹.

⁸⁷ Указывается на то, что всякое утвердительное предложение (а равно и отрицательное, но с соответственным изменением значения) есть не только вербальное суждение, но содержит в себе указание на некоторый факт, есть *суждение реальное*: это не простая связь подлежащего со сказуемым, но отнесение сказуемого к имени некоторого предмета, который объективным образом *есть, существует*.

⁸⁸ Здесь, как и выше, читая «истинно», нужно разуметь «действительно»: «Сократ образован» — это предложение не только указывает на образованность такого-то лица, быть может и вымышленного, но в подлежащем своем утверждает факт исторического существования этого лица.

⁸⁹ Менее точно мы это выражаем, говоря: «выражает факт общего значения» (= «существующее в возможности»), «выражает конкретный случай» (= «существующее в действительности»). Возможное есть нечто более объемлющее сравнительно с действительностью: действительное проявляет в себе *на это* время и *в этом* месте часть, долю вообще возможного.

⁹⁰ То есть говорим это о линии еще не разделенной, о камне, из которого еще не выточена фигура Гермеса.

⁹¹ Именно, в X книге «Мет.».

VIII

1. Сущностью (*οὐσία*) называются и простые тела, как то: земля, огонь, вода и т. п., и вообще тела, и, [далее], состоящие из них животные, и божественные [светила небесные]: и, наконец, части всего этого. Все это называется сущностью, потому что это не то, что высказывается о субстрате; напротив, о прочем говорится как о принадлежащем этому. 2. В другом смысле [этим именем называется] то, что может быть причиною бытия, как присущее тому, что не бывает атрибутом [какого-нибудь] субстрата, — например, душа для животного. 3. Далее, [сущность — это] все части, присущие этим [предметам], определяющие и указывающие, что такая-то [вещь] есть то-то, — части, с уничтожением коих уничтожается и целое; например, тело по отношению к поверхности, как это утверждают некоторые⁹², поверхность по отношению к линии. Иным кажется, что и вообще число таково же, ибо с уничтожением его ничего будто бы не остается, а оно определяет все. 4. Кроме того, сущностью каждой вещи называется и то, что делает вещь тем, что она есть и чем была и уразумение чего есть определение [вещи].

5. Итак, выходит, что сущность принимается в двух смыслах: во-первых, это крайний субстрат, который уже не бывает атрибутом [чего-либо] другого; во-вторых, это то, что бывает именно таким-то, отдельным [от всего прочего], а таковы в каждом предмете форма и вид.

IX

1. Тожественным (*ταὐτά*) называется, во-первых, случайное⁹³; например, белое и образованное составляют тожество, когда [оба свойства] случайно принадлежат одному и тому же; человек и образованное — [одно и то же], так как одно есть случайный атрибут другого, а образованное

⁹² Александр Афродизский высказывает предположение, что здесь делается указание на пифагорейцев.

⁹³ То есть случайный и случайный признак, встречаясь в каком-либо существе, оба указывают на «то же» существо, их заключающее в себе; и как указания на него, как его имена — «тожественны» между собою.

есть человек потому, что человеку случайно принадлежит [это свойство]. Оно есть атрибут для понятия «человек» и для понятия «белое»⁹⁴; с другой стороны, оба [эти понятия] бывают его [атрибутом]; ибо [понятия] «человек» и «образованное» принимаются за тождественное с [понятием] «образованный человек», а последнее [тождественно] с каждым из первых. 2. Таким образом, все эти выражения принимаются не в общем смысле, ибо неправда будет, если сказать, что всякий человек и «образованное» — одно и то же: общие [понятия] существуют сами по себе, а случайное — не само по себе: оно применяется исключительно к отдельным предметам. Так, Сократ и образованный Сократ — это, по видимому, тождественные [понятия], но, [называя] Сократа, мы говорим не о многих, поэтому не говорится: «всякий Сократ», как говорят: «всякий человек».

3. Итак, одни [предметы] называются тождественными в этом смысле, а другие [так называются] сами по себе, как и единое. Именно, тождественными называются [предметы], в которых материя едина по виду или по числу⁹⁵, а также те, в которых сущность едина. Отсюда очевидно, что тождество есть некоторого рода единство бытия, когда [предметов] много или когда [единым] пользуются как многими, например когда говорят, что то-то само себе тождественно, ибо в этом случае им пользуются как двумя [предметами].

4. А р а з н ы м и называются те [предметы], в которых видов больше⁹⁶ [одного] или в которых материя [не одна] или основание сущности [не одно]. Вообще [понятие] «разные» употребляется в смысле, противоположном «тождественному». Р а з л и ч н ы м и же называются [предметы]

⁹⁴ В тексте просто местоимение: «для того и другого»; для ясности мы заменяем его соответствующими именами.

⁹⁵ По числу в смысле обозначения *меры*: предметы, формой и размерами совпадающие друг с другом.

⁹⁶ То есть самого существенного во всякой вещи, того, что именно ее делает тем, что она есть; нижеприводимые основания «разности» все так же существенны, как и это, и между ними нет указания на число или меру, как на менее существенную сторону во всяком предмете. Итак, под «разным» Аристотель разумел разнородное, что не соединимо в одну группу, что имеет неодинаковые способы происхождения и неодинаковый смысл или цель бытия.

разные⁹⁷, которые [в то же время] представляют нечто тождественное⁹⁸ не только по числу, но и по виду, роду или аналогии. 5. Кроме того, [так называются предметы], в которых род разный, а также противоположное⁹⁹ и все, что имеет различие в сущности. 6. П о д о б н ы м называется и то, что испытало¹⁰⁰ совершенно тождественные [изменения], и то, что испытало больше тождественных [изменений], чем разных, и, наконец, то, что имеет единое [какое-либо] качество; при этом если противоположные [свойства] могут изменяться, то [предмет], имеющий больше таких [свойств] или главнейшие из них, мы и называем подобным такому-то [другому]. «Несхожее» принимается в смысле, противоположном «подобному».

X

1. П р о т и в о п о л о ж н о с т ь (*ἀντιθεσις*) сказывается в противоречии, в противном¹⁰¹, в отношениях [между предметами], в лишении¹⁰², в обладании, в том, из чего [вы-

⁹⁷ Здесь «разные» употреблено в обычном смысле, как только отличное от «тождественного», но не противоположное ему.

⁹⁸ Существа «различные» генетически и по внутреннему смыслу или цели своего бытия тождественны: в них только варьирует одно общее основание, окрашивается в каждом своеобразную краскою, видовым различием, индивидуальным выражением.

⁹⁹ «Противоположные» вещи одна к другой ближе, нежели разнородные: они отрицают друг друга и, следовательно, косвенно указывают друг на друга, и даже подразумеваемо в себе содержат одна другую: злое всеми своими предикатами выражает и предикаты добра, но лишь отвергая их, поборя, сиюя уничтожить, — и это родственнее, ближе, чем разнородность, например, стыдливого и тяжелого, из которых для одного как бы не существует другого, друг к другу эти понятия как бы глухи и слепы.

¹⁰⁰ Аристотель сосредоточивается, определяя «подробное», на глаголе «уподобляться» и указывает на то, через что уподобляются вещи: именно, вещи и очень различные, пройдя ряд тождественных перемен, в исходе их ближе являются друг к другу, чем при начале. Статуя и лира разбитые равно представляют «осколки»; равно, если монархия или республика покорена, из той или другой плененные становятся одинаково «рабами».

¹⁰¹ Как ниже объясняется, под «противным» Аристотель понимает вообще всякое резкое различие.

¹⁰² То есть существо, лишенное которой-нибудь своей части, противоположно себе же до ее лишения, или другому не лишенному этой части существу, *в отношении именно к этой части* (калека и здоровый, слепой и зрячий, сирота и не потерявший родителей).

ходят предметы], и в том, во что они в конце концов [обращаются], то есть в различных видах происхождения и разрушения. Все, что не может одновременно быть налицо в [предмете,] способном принимать¹⁰³ оба эти [свойства отдельно], — все это и называется противоположным само по себе или в качестве того, из чего произошли [вещи]. Так, темное и белое не бывают одновременно присущим одному и тому же предмету; поэтому то, из чего суть эти два качества, — противоположно [друг другу].

2. П р о т и в н ы м (ἐναντία) называется, во-первых, то из различного по роду, что не может одновременно быть налицо в одном и том же [предмете]; во-вторых, то из [закключающегося] в одном и том же роде, в чем больше всего различия; в-третьих, те [из свойств, могущих быть] в одном и том же [предмете], способном принимать их [отдельно], между которыми больше всего различия; в-четвертых, то из подлежащего одной и той же возможности, в чем больше всего различия; наконец, то, между чем существует наибольшая разница — абсолютная, по роду или виду. 3. Все же прочее называется противным или потому, что имеет подобные [противные друг другу свойства], или потому, что способно принимать их, или потому, что способно делать или испытывать подобного рода [противное], или как [действительно] делающее или испытывающее, или, наконец, как выражающее потерю или приобретение, обладание или неимение чего-нибудь подобного. 4. А так как единое и сущее принимается во многих смыслах, то отсюда необходимо следует, [что то же бывает и со] всем тем, что говорится по отношению к единому и сущему, так что и тождественным, и разным, и противным является особое [что-нибудь] для каждой категории.

5. Р а з н ы м п о в и д у¹⁰⁴ называется, во-первых, все, что, будучи одного и того же рода, не подчинено друг другу; во-вторых, то, что, будучи в одном и том же роде, представляет все-таки разницу; в-третьих, то, что в своей сущности заключает противоположность. [Понятия] противные

¹⁰³ То есть порознь; этим указывается, что противоположное есть несовместимое в одном.

¹⁰⁴ Мы назвали бы «разрозненным», «одиночным», в применении к некоторому — «бессвязным».

тоже разнятся друг от друга по виду — все или, [по крайней мере], основные. [Затем различно по виду все то, что при последнем делении на виды такого же рода имеет разные основания; так, «человек» и «лошадь» — неделимы с точки зрения рода, основания же их разные. [Наконец, сюда относятся] и то, что, принадлежа к одной и той же сущности, тем не менее заключает в себе разницу. То же е с т в е н н о е по виду принимается в смысле, противоположном этому.

XI

1. О п р е д ш е с т в у ю щ е м (πρότερα) и п о с л е д у ю щ е м (ὕστερα) в каждом роде [вещей] мы говорим тогда, когда есть нечто первое, когда есть начало, и говорим так потому, что иные [вещи бывают ближе к какому-нибудь определенному началу, [которое бывает определено] или самобытно (ἀπλῶς) по самой природе, или по отношению к чему-нибудь, или где-нибудь, или, наконец, кем-нибудь¹⁰⁵. Так, одни [вещи стоят впереди] по месту, так как они ближе к такому-то месту, определенному по самой природе, какковы середина или конец¹⁰⁶, или — взятому случайно; что же [стоит] дальше, то будет последующим. 2. Другие [вещи предшествуют] по времени — или потому, что они дальше от теперешнего момента, как [это бывает, когда мы говорим] о прошлом: так, Троянская война «предшествует» Мидийской¹⁰⁷, потому что она дальше отстоит от теперешнего момента; или же потому, что они ближе к теперешнему моменту, как [это бывает] в применении к будущему: так, Немейские игры «предшествуют» Пифийским, потому что они ближе к теперешнему моменту, если им пользоваться как началом и отправным пунктом. 3. В-третьих, вещи [«предшествуют»] в отношении движения¹⁰⁸, ибо, что ближе к пер-

¹⁰⁵ Говорится о начале естественном (берег по отношению к материку, источник по отношению к реке, подошва горы по отношению к ее склонам) и о начале искусственном, условленном, как, например, условленная мета, от которой бегут состязающиеся на Олимпийских играх.

¹⁰⁶ То есть середина, будучи ближайшим к началу, есть предшествующее по отношению к концу, который относительно ее есть последующее.

¹⁰⁷ Так (τὰ Μηδικά) греки называли греко-персидские войны.

¹⁰⁸ Следует разуметь: «по положению в процессе какого-нибудь дви-

вону, давшему толчок [двигателю], то и есть «предшествующее», каково, например, дитя по отношению к мужу: начало же¹⁰⁹, и притом такое-то, [принимается здесь за нечто] самобытное. 4. В-четвертых, вещи [стоят впереди] по способности; ибо что превосходит способностью, что способнее, то и будет стоящим «впереди»¹¹⁰; а таковым бывает то, чьей воле необходимо должно следовать что-нибудь другое, стоящее «ниже», так что если не дает толчка первый [предмет], то не движется [и второй], а если тот дает толчок, то и этот движется; воля же и есть начало. 5. В-пятых, предметы [предшествуют] в отношении порядка, а таковым бывает все то, что соразмерно расставлено по отношению к какой-нибудь определенной единице; например, парастать предшествует стоящему третьим, предпоследняя струна [предшествует] последней; ибо в первом случае за начало берется корифей, во втором — средняя струна.

Итак, вот в каких смыслах принимается «предшествующее». Совершенно в ином смысле [берется] предшествующее в познании, являющееся [в то же время] и самобытно предшествующим. 6. Но и здесь относящееся к разуму (λόγος) понимается иначе, чем относящееся к чувственному восприятию: в отношении к разуму¹¹¹ предшествующими [являются] общие [понятия], а в отношении к чувственному восприятию¹¹² — единичное. С точки зрения разума случайный атрибут предшествует целому¹¹³, например «об-

жения, развития», где есть некоторое необходимое преемство фаз, каков, например, всякий органический рост.

¹⁰⁹ Так, зарождение есть «начало» по отношению к дитяти и дитя — «предшествующее» по отношению к взрослому мужу.

¹¹⁰ Ибо самое преимущество способности выражается в том, что при возможном движении к какой-нибудь цели способный будет, через одинаковый промежуток времени, ближе к ней, чем неспособный, «впереди» его: в состязании физическом, умственном, в ведении войны или мирных переговоров, в делении статуи или постройке дома.

¹¹¹ Говорится о разуме в тесном смысле, как о способности мышления или построения выводов, умозаключений: в этих последних «первое» есть всегда понятие общего значения, аксиома, определение или универсальный опыт.

¹¹² Предполагается, что и чувственное восприятие способно хранить в себе некоторые заключения общего характера («все растения имеют зеленый цвет»), однако их «началом» всегда бывает наблюдение единичного. Заключения здесь — простые *суммации*, а не *понятия* общего характера.

¹¹³ То есть от него получающему значение: тогда только образованно-

разованное» — понятию «образованный человек», ибо без части не будет и целого понятия, хотя, с другой стороны, «образованное» не может существовать, если нет кого-нибудь, кто был бы образован.

7. Кроме того, предшествующим называются проявления предшествующего, например прямизна [предшествует] гладкости, ибо первая есть проявление линии самой-по-себе, а вторая — [проявление] поверхности¹¹⁴. 8. Таким образом, одни [вещи] в этом смысле называются предшествующими или последующими, по отношению же к природе и сущности [предшествующим будет] все то, что может существовать без других¹¹⁵ вещей, но без чего не [могут существовать] эти последние. Этим разграничением пользовался и Платон. 9. А так как понятие «существовать» [берется] во многих смыслах, то прежде всего «предшествующим» является субстрат, поэтому и сущность есть «предшествующее»; затем, нужно различать относящееся к возможности и относящееся к действительности; ибо одни [вещи] являются «предшествующими» по отношению к возможности, другие — по отношению к действительности; так, с точки зрения возможности половина [предшествует] целой¹¹⁶ линии, часть — целому, материя — сущности, по отношению же к действительности все это есть «последующее», ибо если

го человека мы узнаем и называем его этим именем, когда у нас уже было понятие самой образованности, не связанное ни с этим, ни с тем человеком; хотя, с другой стороны, самое это понятие могло возникнуть тогда только, когда мы уже многих людей наблюдали, которые отличались этим качеством, и, отвлекши от них их общее характерное качество, дали ему имя, которое даем и всякому, в ком замечаем это же качество. Но первых наблюдаемых людей мы не называли этим именем, и не называли вообще никак, но лишь наблюдали их как новое и любопытное для нас явление.

¹¹⁴ Собственно, когда «проявляется» гладкость, *не ранее ее*, но *в ней* именно проявляется и прямизна всякой линии, входящей в гладкую поверхность; но в логическом порядке прямизна линии предшествует гладкости плоскости, ибо она может существовать независимо, одна, если бы ничего гладкого в природе и не было; напротив, гладкость не могла бы возникнуть, если бы предварительно в природе вещей не лежало прямой линии. Здесь мы имеем, таким образом, физическое сосуществование параллельно с онтологическим преемством.

¹¹⁵ В себе имеет источники и основания бытия своего, самосущее.

¹¹⁶ Ранее, чем целая линия вытянулась перед нами, протягивались ее доли: десятая, четверть, половина и т. д.

[часть] разрушена, [целое] все-таки может существовать¹¹⁷ по отношению к действительности. 10. С некоторой точки зрения и все, что называется «предшествующим» и «последующим», можно подвести под это значение, ибо одни [вещи] могут обойтись без таких-то других при своем происхождении, например целое — без частей, другие — при своем разрушении, например часть без целого. Подобное же можно сказать и об остальном.

XII

1. Возможностью или способностью (*δύναμις*) называется, с одной стороны, начало движения или перемены [предмета, заключающееся] в другом¹¹⁸ или [в нем же самом, но взятом] как другое¹¹⁹; например, строительная способность — это та, которой нет в том, что строится, а способность лечить может быть присущей и тому, кто лечится, но [он берется здесь уже] не как лечащийся¹²⁰. 2. Итак, говоря вообще, начало перемены или движения называется способностью [или возможностью, когда оно] в другом предмете или [в нем самом, но взятом] как другое; но оно также может быть и [в самом предмете] с о с т о р о н ы д р у г о г о или [со стороны самого предмета, но взятого] как другое. Ибо благодаря именно этой [способности] предмет испытывает такое-то [действие]; а если [предмет испытывает] что бы то ни было, то мы иногда называем его [вообще] спо-

¹¹⁷ Хотя бы и с лишением: как человек без руки есть все-таки человек, и даже линия, у которой отнята половина, существует все-таки как некоторая полная линия, хотя и меньших, чем прежде, размеров, но также делимая, имеющая в себе половину.

¹¹⁸ Это справедливо, собственно, лишь в сфере механических отношений, где изменяющее всегда отделено от изменяемого, имеет внешнее к нему положение; потому сферу эту можно определить как сферу *объективизма*.

¹¹⁹ Всюду, где мы готовы были бы видеть внутренне действующую причину и о чем, однако, знаем, что она управляется механическими законами, мы не колеблясь должны предположить, что здесь есть внутренняя, для нас только не заметная, разделенность элементов, и из них некоторое число внешним образом действуют на другие.

¹²⁰ Даже если он лечит себя сам, он как больной организм пассивно воспринимает действия, но уже себя как знающего, учившегося человека: и здесь объективность сохраняется, субъективизма нет.

собным испытывать, а иногда [называем так] по отношению не ко всякому восприятию, но [только к такому, которое ведет] к лучшему¹²¹. 3. Сюда же относится способность хорошо или по своей доброй воле окончить такое-то [дело], ибо иногда о [людях], которые только пошли или сказали [что-нибудь], но [пошли и сказали] неудачно или не так, как они предрешили, мы не говорим, что они способны говорить или идти. То же [можно сказать] и относительно [способности] испытывать.

4. Кроме того, способностью называются те состояния, в которых [вещи] или вообще не восприимчивы, или не поддаются измерениям, или нелегко переходят к худшему¹²²; ибо ломается [вещь], разбивается, сгибается и вообще разрушается не потому, что она может, но потому, что она не может [противостоять], и потому, что ей недостает чего-либо. Невосприимчиво же к подобным [воздействиям] то, что [только] с трудом, исподволь испытывает это, вследствие способности скрытой или проявляемой¹²³ и вследствие такого-то своего состояния.

5. Если [понятие] «способность» берется в стольких смыслах, то и «способным» можно назвать, во-первых, то, что заключает в себе начало движения или перемены (могущее останавливать тоже есть в некотором роде «способное»), [происходящей] в другом или [в нем самом, если оно принимается] за другое; во-вторых, [предмет можно назвать

¹²¹ Делается различие между неопределенною изменчивостью вещей и изменяемостью их к лучшему; первая преимущественно свойственна неживому, вторая — живому: растение или животное только *возрастают*, приходят в *полноту* сил своих и красоты, а не могут в каждый момент подвергнуться обратному процессу дегенерации (выключая явления болезни и старости), — как комок глины, который во всякий момент может быть и превращен в чашу (лучшее), и растерт, разбросан на куски (худшее). В первом случае изменяемость есть бескачественная способность; во втором она имеет значение доблести, силы. См. в тексте ниже приводимые примеры.

¹²² То есть для них самих; говорится о силе внутреннего сопротивления, свойственной преимущественно живым, организованным существам, но — как тонко отмечается в тексте — присущей также и мертвым телам: *самосохранению* организмов соответствует во внешней природе косность, *инертность* вещества.

¹²³ Этими терминами мы выразили разницу между греческими словами *δύναμις* и *τὸ δύνασθαι*, из которых первое указывает на присутствие способности, а второе — на проявление ее.

способным], если что-нибудь другое имеет соответствующую способность по отношению к нему¹²⁴; в-третьих, если он имеет способность изменяться во что бы то ни было — в худшее или в длучшее. Ибо и разрушающееся, по-видимому, является «способным» разрушаться или, по крайней мере, оно не разрушалось бы, если бы это было невозможно, но в данном случае оно имеет некоторое расположение, некоторую причину и начало для подобного проявления¹²⁵. Таким образом, иной раз [вещь] потому кажется «способною», что она имеет то-то, а иной раз потому, что она лишена¹²⁶ того-то. Если же лишение есть своего рода обладание¹²⁷, то, значит, вся может быть чем-нибудь, а сущее, значит, можно принять за омоним, так что [вещь] оказывается «способною» и потому, что она заключает в себе обладание, и потому, что она заключает в себе лишение, если только можно «заключать в себе» лишение. Наконец, [предмет называется способным] потому, что другое или [что-нибудь] принимаемое за другое не имеет по отношению к нему разрушительной способности или [разрушительного] начала. 6. Кро-

¹²⁴ В тексте αὐτοῦ, которое мы относим не к ἄλλο τι, но к δύναμις: как архитектор по отношению к строяемому дому обладает способностью, ибо в нем скрыт источник всех метаморфоз, каким подвергаются камень и дерево, из коих дом строится; так и обратно, самый строительный материал «имеет соответствующую способность по отношению к нему (архитектору)», именно в своей податливости, соединенной с твердостью: ни из жидкого, ни из абсолютно твердого ничего выстроить было бы нельзя, и способность архитектора, без этой отвечающей ей другой способности (материала строяемого), была бы не проявлена и даже ее вовсе не было бы.

¹²⁵ Высказывается взгляд, что, что бы ни происходило в природе, даже отрицательное, все-таки оно потому и происходит, что имеет под собою онтологическую возможность: когда вещи рушатся, исчезают, — уже при жизни их в них были элементы этого разрушения, до времени связываемые и преодолеваемые силами противоположными.

¹²⁶ Цела вещь, насколько в этот момент сила самосохранения преодолевает в ней начала саморазрушения; но вот в следующий момент эти начала получают извне некоторое пособие, и вещь разрушается. То есть способность бытия и небытия одновременно была в ней заключена, как в организме здоровье и способность заболевания, в упругом теле сгибаемость, но не абсолютная.

¹²⁷ Лишь вербально здесь есть *contradictio in adjecto*, но не онтологически, где всякая вещь исполнена положительных и отрицательных моментов, равно ими обладает и, следуя им, испытывает всякую перемену: рушится, сохраняется, уродуется, улучшается.

ме того, все это [может называться способным] уже по одному тому, что [такому-то явлению] удалось произойти, или не произойти, или произойти успешно. А подобная способность есть даже в неодушевленных вещах¹²⁸, например в инструментах; ибо об одной лире говорят, что она годна для игры, о другой — что она вовсе не годна, если она неблагозвучна.

Неспособность есть лишение способности и некоторое устранение того начала, о котором идет речь; причем [это лишение] или бывает совершенным, или [проявляется] в таком предмете, который по природе должен обладать [тем-то], или, наконец, [проявляется] тогда, когда¹²⁹ [предмет] по природе уже должен обладать [этим]; ибо не в одинаковом смысле мы назвали бы неспособным к воспроизведению ребенка, мужа и внуха. 7. Далее, той и другой способности, и просто двигательной, и двигающей к лучшему, соответствует противоположная неспособность. И «неспособное», значит, называется так по отношению к этой именно неспособности, но оно [берется] и в другом смысле, а именно в смысле возможного и невозможного.

¹²⁸ Однако целесообразно устроенных и, следовательно, в устройстве своем отражающих одушевленность другого существа, — какова и лира — и успешно или неуспешно что-нибудь выполняющая именно в смысле соответствия или несоответствия замыслам и планам этого одушевленного существа.

¹²⁹ «Совершенное лишение», пример которого мы видим у внуха относительно способности; «лишение, проявляющееся в таком предмете, который по природе должен бы обладать способностью» — это неспособность к воспроизведению у дитяти, то есть временная, до поры только продолжающаяся; и, наконец, «лишение, которое проявляется тогда, когда предмет по природе уже должен бы обладать тем-то» есть, например, неспособность к данной функции зрелого мужа, как случайное или болезненное, во всяком случае временное явление. Указание это имеет высокое онтологическое значение, ибо в меру того, как мы признаем степени или градации неспособности, лишения, недостатка в существе, мы вынуждены будем признать соответственные степени способности. Но как всякая способность есть обладание чем-то, и это обладаемое имеет существование, есть бытие некоторое, то, следовательно, мы вынуждены будем признать в природе степени или градации бытия в смысле существования. Так, по отношению к будущему возможному ребенку мы должны сказать, что в внухе он отсутствует в более совершенной степени, нежели в дитяти, и, следовательно, в этом последнем уже предсуществует некоторым несовершенным способом. Есть тени бытия, кроме того реального, какое мы знаем, и всякое живое существо ими окружено и даже взаимодействует с ними.

8. Невозможно то, противоположное чему не обходимо истинно; например, невозможно, чтобы диаметр¹³⁰ был соизмерим [с окружностью], потому что подобное [положение] есть ложь, а противоположное ему не только истинно, но и [необходимо]: необходимо, чтобы он был соизмерим; значит, [предположение] о соизмеримости не только просто¹³¹ ложь, но ложь по необходимости. Противоположное же этому [понятию], а именно возможное [получается] тогда, когда нет необходимости, чтобы противоположное ему было ложью; так, что человек сидит — это [только] возможно, ибо и то, что он не сидит, — не обязательно есть ложь. 9. Итак, возможное, во-первых, обозначает то, что не обязательно есть ложь, во-вторых, указывает, что [то-то] истинно, в-третьих, что [то-то] может быть истинным¹³². Метафорически же возможностью называется и та, которая [принимается] в геометрии.

10. Таким образом, эти [виды] возможного понимаются не по отношению к способности¹³³, а во всем, что называется так по отношению к способности, имеется в виду первая и единственная [способность], а это и есть начало переме-

¹³⁰ Греческим словом διάμετρος может называться и диаметр, и диагональ.

¹³¹ «Просто ложь» — это неверно указываемый факт, которого *здесь* и *теперь* нет, но он возможен онтологически, мыслим логически; «ложь по необходимости» — указание на факт, которого ни в каком месте и ни в какое время нет, он невозможен онтологически и немыслим логически. Невозможность есть отсутствие какой-либо потенции для бытия; необходимость — это полнота реальности, которая никогда не уменьшается до своей потенции: точнее, где потенциальное и реальное сливаются в одно, возможное онтологически уже реально всегда *есть*.

¹³² Отождествление истинного с возможным казалось столь странным для многих комментаторов, что весь этот параграф 9 они считали вставкой схолиаста; но это — недоразумение, основанное на недостаточном внимании к проводимому здесь учению о степенях возможности в связи со степенями бытия. Возможно, что может быть и не быть, именно: 1) «обозначает то, что не обязательно есть ложь» (ибо хотя факта нет налицо, однако, утверждая, что он есть, мы ошибаемся только относительно времени и места его, но не самой его природы, не самого его бытия); 2) «указывает, что то-то истинно» (ибо что логически возможно — истинно всегда, когда время и место не препятствуют его осуществлению); 3) «указывает, что то-то может быть истинным» (простая логическая возможность, которой физическая действительность может ответить).

¹³³ То есть в смысле родника некоторой деятельности, источника перемещений в другом.

ны, [закрывающееся] в другом или в том, что принимается за другое. Ибо все прочее называется так потому, что другое что-нибудь по отношению к нему или имеет такую способность, или не имеет ее, или же имеет в такой-то степени. То же можно сказать и о невозможном. 11. Таким образом, основное определение первой способности будет таково: это — начало перемены в другом или в том, что принимается за другое.

XIII

1. О количестве (ποσόν) говорят в применении к делимому на составные части, из которых та и другая или каждая по природе есть нечто единое¹³⁴ и нечто такое-то¹³⁵. Таким образом, под «таким-то количеством» разумеется то множество, если его можно считать¹³⁶, то величина, если его можно мерить; называется же множеством то, что способно разделяться на прерывающиеся¹³⁷ [части], а величиной то, что [делится] на непрерывные¹³⁸ [части]. Что касается величины, то она является как длина — когда непрерывна в одном направлении, как ширина — когда в двух, и как глубина — когда непрерывна в трех направлениях. А из этих [понятий] точно ограниченное множество есть чис-

¹³⁴ В смысле однородного целого. Это определение количества как делимого на определенные части замечательно тем, что оставляет в стороне всю качественную и духовную сторону природы, где «большее» и «меньшее» есть, но нет частей, и потому нет и количества (доброта, мужество, мудрость, ученость).

¹³⁵ То есть нечто определенное по виду, форме, существу своему — ибо в противном случае оно было бы неизмеримо или неисчислимо, не заключало бы в себе какого-либо определенного, уразумываемого количества (как, например, стелющийся над сырой местностью туман).

¹³⁶ «В применении к делимому»... «считать можно» части, на которые оно разделено, а «мерить можно» его самого до деления и каждую отделенную часть порознь.

¹³⁷ То есть в себе самих изолированные несколько, обособленные, имеющие естественные границы части.

¹³⁸ Которые нельзя выделить иначе как искусственно; потому воду, например, можно мерить и нельзя считать, ибо она не имеет в себе никакой естественно выделяющейся части, которую можно было бы принять за единицу или за образец единицы при счете остальных.

ло¹³⁹, длина есть линия, широкость есть плоскость, и глубокость есть тело.

2. Кроме того, некоторые количества называются сами по себе, а другие как случайное¹⁴⁰; например, такая-то линия есть некоторое количество само по себе, а «образованное» [является количественным] лишь в смысле случайного. Из [количеств, которые существуют] сами по себе, одни относятся к сущности, как, например, линия, — ибо в основании, определяющем, что есть вещь¹⁴¹, заключается и [понятие] количества; другие суть проявления и состояния¹⁴² подобного рода сущности, как, например, многое и немногое, длинное и короткое, широкое и узкое, высокое и низкое, тяжелое и легкое и т. п. 3. А «великое» и «малое», «большее» и «меньшее» — берется ли [все] это само по себе или во взаимном отношении — суть самостоятельные проявления количества [как такового]; метафорически же они, впрочем, употребляются и при других именах. 4. Из количеств же, называемых так в смысле случайного, одни называются по тому же, по чему и «образованное», как мы говорили, а [пожалуй], и «белое» есть нечто количественное: именно потому, что существует некоторое количество, которому присущи [эти понятия]; другие же берутся как движение и время¹⁴³. Действительно, и последние [понятия] можно назвать чем-то количественным и непрерывным, так как то, чего они служат [проявлением], неразделимо: я говорю не о движущемся, а о пройденном [времени или пространстве]; так как оно есть [нечто] количественное, то и движение есть

¹³⁹ Так как число состоит из единиц, то все, что не ограничено точно, в чем мы не можем узнать, сколько содержится единиц, и не есть число.

¹⁴⁰ Судя по нижеследующим примерам, здесь «случайное» = «в переносном смысле понимаемое».

¹⁴¹ То есть в самое определение длины как протяжения «одного измерения» входит понятие ее измеримости, то есть количество.

¹⁴² Говорится о вещах, которые количественно измеримы, но этою измеримостью не исчерпывается их сущность, как она исчерпывается измеримостью в длине.

¹⁴³ Эти слова и тотчас следующие далее можно принять как очень раннее прозрение в возможность отделять от предметов движущихся самое движение, сводя его на сцепление проходимого пространства и времени, в которое оно проходится, и независимо от предметов измерять это движение. Нетрудно видеть, что это прозрение вводит нас в науку механики.

[нечто] количественное, а время есть [количество] потому, что движение [есть нечто количественное].

XIV

1. **К а ч е с т в о м** (ποιόν) называется, во-первых, различие в сущности¹⁴⁴; например, человек есть такого-то качества животное, так как он [животное] двуногое, лошадь же — четвероногое. И круг есть такого-то качества фигура, именно не имеющая углов, так как различие по отношению к сущности и есть качество. 2. Таким образом, качеством называется прежде всего различие сущности; во-вторых, [это понятие приложимо] к недвижному и к [понятиям] математическим; так, числа бывают такого-то качества, например есть [числа] составные¹⁴⁵, и не только раз взятые, но [как бы] подобные¹⁴⁶ поверхности и объему: они получаются, когда столько-то раз [взято] по столько-то, или когда столько-то раз [взято] по столько-то и [все это взято еще] столько-то раз; и вообще [сюда относится в числах] то, что заключается в [их] сущности помимо [самого] количества; ибо сущность каждого [числа] — это то, что раз [берется], например [сущность] шести не то, что дважды или трижды заключается [в этом числе], но что [заключается] раз (ἑξάκις ποσάκις ποσάοι): шесть есть раз, [взятое] шесть. 3. Кроме того, [качеством бывает] все то, что есть проявление находящихся в

¹⁴⁴ Различие «в сущности», «по отношению сущности», просто «сущности» — все эти термины выражают, что качество есть то, чем предметы *при* одной и той же сущности различаются, и это различающее их качество нам вырисовывается как *разлитое* по этой сущности (например, матовость или блеск в металле, угловатость или округлость в плоскости, перед нами лежащей).

¹⁴⁵ От качественности внешней, по существу предмета как бы разлитой, делается переход к качественности внутрь идущей, проникающей самое существо вещи.

¹⁴⁶ В тексте: τὸ στερεόν — твердое тело. Στερεὸς ἀριθμός — кубическое число; здесь указывается, что числа по характеру своего устройства или происхождения могут быть «подобны поверхности и объему»: как приложение числа к числу напоминает собою действительно поверхность (где так же часть прикладывается, прилегает к части), а степень числа напоминает собою объем (т. к. как и в этом последнем сложенная из частей поверхность еще раз слагается во всех своих элементах).

движении сущностей; например, теплота и холод, белизна и чернота, тяжесть и легкость, с переменной чего можно сказать, что и тела изменяются. 4. Далее, [качество принимается] по отношению к добродетели и пороку и вообще по отношению ко злу и добру.

5. Таким образом, качество, можно сказать, берется в двух смыслах, и один из них — основной: качество в главном смысле — это различие в сущности. И качество, [замечаемое] в числах, есть некоторая разновидность¹⁴⁷ этого же качества, ибо это тоже некоторая разница сущностей, но только не таких, которые находятся в движении или, [по крайней мере], взяты в смысле находящихся в движении. [В другом значении качества] — это проявление находящегося в движении как такового и различия в [самых] движениях.

6. Добродетель же и порок есть некоторая разновидность этих проявлений, ибо [эти понятия] обнаруживают различия в движении и деятельности — различия, соответственно которым хорошо или дурно поступает или чувствует себя то, что находится в движении. И действительно, что может так-то проявлять движение или действовать, то считается¹⁴⁸ благим, а что так-то и иначе, способом противоположным — то считается негодным. Больше же всего добро и зло служат выражением качества у существ одушевленных, а из них больше всего у тех, которые одарены волею¹⁴⁹.

XV

1. Отношения (πρός τι) бывают, во-первых, такие, как между двойным и половиной, между тройным и третью и вообще между многократным и дробным, между превышающим и превышаемым¹⁵⁰; во-вторых, такие, как между со-

¹⁴⁷ В тексте: «часть».

¹⁴⁸ То есть условно, в целях кого-нибудь постороннего; и так как у одного и того же существа не может быть двух противоположных целей, то «обратное» считается (также условно) «негодным» (например, если ваятелю нужен мягкий металл, то твердость будет качеством дурным в металле, то есть для ваятеля, для его целей).

¹⁴⁹ То есть зло и добро здесь не условленное нечто, и притом волею постороннею, но естественное — и таковое для самого носителя добра или зла.

¹⁵⁰ То есть отношения, обнимаемые категорией количества.

гревательным и способным согреваться, между способным резать и тем, что можно отрезать, и вообще между способным действовать и способным испытывать¹⁵¹; в-третьих, такие, как между измеряемым и мерою, между познаваемым и познанием, между чувственно воспринимаемым и чувственным восприятием¹⁵².

2. Первого рода отношения основаны на числе [и берутся] или определенно (ἀπλῶς), или определенно, [устанавливаясь в последнем случае или] между самими [числами], или [между числом и] единицей. Например, двойное по отношению к единичному есть число определенное, а многократное по числу в отношении к единице не есть [ничто] определенное, каким было бы такое-то или такое-то число. В полтора раза большее по числу относится к меньшему в полтора раза как к числу определенному, а отношение того, что одной частью больше, к меньшему на одну часть основано на неопределенном¹⁵³, так же как и отношение многократного к единичному. 3. Превышающее по отношению к превышаемому вообще есть [ничто] неопределенное по числу, ибо число соизмеримо, а превышающее не основывается на соизмеримом числе: по отношению к превышаемому оно включает в себе столько-то и еще нечто, а последнее неопределенно, ибо [излишек], которому случилось быть [налицо], может быть или равным, или неравным [числу превышаемому].

4. Итак, все эти отношения берутся на основании числа и суть проявления числа. Отношение выражают, кроме того, [понятия]: «равное», «подобное», «тождественное», но уже в другом смысле, ибо они все основаны на [понятии] о едином: тождественным является то, в чем сущность едина, подобным — то, в чем качество едино, равным — то, в чем ко-

¹⁵¹ То есть отношения актуальные и пассивные, обнимаемые категориею избытка (что действует на другое — имеет в природе своей избыток) и недостатка (что воспринимает действие — лишено чего-то, что воспринимаемым действием восполняется).

¹⁵² То есть отношения такие, где один предмет особенностями природы своей требует, вызывает существование другого предмета, однако насколько не порождая его (измеримое как бы спрашивает себе меры); кажется, правильнее всего эти отношения назвать отношениями *соответствия*.

¹⁵³ Так как неизвестно, на какую часть меньше, неизвестен знаменатель дроби.

личество едино. Единое же есть начало и мера числа, так что все эти [понятия] называются отношениями на основании числа же, но только не с одной и той же точки зрения. 5. Что же касается того, что производит действие или что испытывает его, то [эти отношения] основаны на способности действовать и испытывать и на проявлении в действительности этих отношений; например, отношение между согревательным и способным согреться существует потому, что [первое] может [согреть]; с другой стороны, согревающее относится к согреваемому, режущее к тому, что режут, — как действующее [к испытываемому действию]. В том же, что основано на числе, не бывает проявлений деятельности, если только не [понимать ее] в том смысле, как это сказано нами в другом месте¹⁵⁴, а проявлений деятельности, основанной на движении [в числах], нет.

6. А из отношений, основанных на способности, [иные в силу] уже [этого] можно назвать и основанными на времени; таково отношение сделавшего к сделанному, намеревающегося сделать к тому, что будет сделано. С этой точки зрения и отец сына называется отцом, ибо, с одной стороны, здесь есть нечто произведшее, с другой — нечто испытываемое действие. 7. Затем, некоторые [отношения] основаны на лишении способности, как, например, невозможное и все, что разумеется под этим, например невидимое.

8. Итак, все, что называется относительным на основании числа и способности, является таковым потому, что здесь то, что обусловлено другим, само считается сущим, а не потому, что другое к нему относится¹⁵⁵. Измеримое же, познаваемое или мыслимое называется относительным потому, что другое [нечто] относится к нему. Ибо мыслимое указывает, что о нем есть мысль, мысль же ¹⁵⁶ не есть [нечто] относительное к тому, о чем она мыслит; ибо в противном

¹⁵⁴ Нельзя с точностью определить, о каком сочинении и каком в нем месте здесь идет речь.

¹⁵⁵ Указывается на разные степени относительности: слепой и зрячий хотя и соотносительны, но не так, как измеряемое и мера, предмет мыслимый и о нем мысль; в последнем случае соотносительное теснее слито, без одного нет другого, — тогда как люди могли бы быть зрячи, если б и не было ни одного слепого, как моллюски все слепы, хотя между ними нет ни одного зрячего.

¹⁵⁶ В значении общей способности, логического строя нашей души.

случае получилась бы тавтология. Подобным же образом и зрение есть способность к зрительному восприятию чего-нибудь, а не того [только], восприятием чего оно является [в данном случае]. Впрочем, правдою будет и это сказать, что зрение относительно — но только относительно цвета или другого чего подобного¹⁵⁷. А при том взгляде получится тавтология: [зрение] есть зрительное восприятие того, восприятием чего оно является.

9. Так вот в каком случае является относительным то, что называется так само-по-себе, а иные [понятия тогда бывают относительными], если роды их таковы; например, врачебное [знание] принадлежит к относительному, так как род этого [понятия], то есть знание, принадлежит, кажется, к относительному. Кроме того, [относительными бывают] и те [свойства], на основании которых имеющее [эти свойства] является относительным, например равенство [есть понятие относительное], так как равное относительно, подобие — [тоже понятие относительное], потому что подобное — относительно.

10. Наконец, [относительным является] и случайное, например «человек» [может быть понятием] относительным, если ему придется быть рассматриваемым как нечто двойное¹⁵⁸, так как последнее [понятие] принадлежит к относительному. Или, например, «белое» [тоже будет относительным], если одному и тому же [предмету] пришлось быть и двойным, и белым.

XVI

1. Совершенным или законченным¹⁵⁹ (τέλειον) называется, во-первых, то, вне чего нельзя найти ника-

¹⁵⁷ То есть столь же общего, как и общая способность зрительных восприятий («подобным» цвету будет еще фигура и положение, что наряду с цветом мы узнаем через зрение).

¹⁵⁸ В тексте: «быть двойным». Говорится о том, что, как и всякий физический предмет, человеческое тело может быть раздвоено, и тогда в нем появится та относительность, о которой говорилось в параграфе 1-м этой главы.

¹⁵⁹ Мы берем два слова для перевода одного греческого, чтобы полнее обнять его значения.

кой, даже малейшей¹⁶⁰, части его; например, «законченное» время того или иного [действия] — это такое [время], вне которого нельзя найти момента¹⁶¹, который был бы частью этого времени. Во-вторых, [так называется] то, что с точки зрения достоинства и успеха¹⁶² не имеет над собою перевеса в данном роде [явлений или вещей]; так [говорят: это] — совершенный¹⁶³ врач, это — совершенный виртуоз на флейте¹⁶⁴, когда кто не имеет никакого недостатка с точки зрения специально ему свойственного достоинства. А метафорически мы говорим так и о дурном, например [говорим]: «совершенный доносчик», «совершенный вор»; [эти выражения возможны], так как таких лиц мы называем «хорошими»: «хороший доносчик», «хороший вор». Да и [самое] достоинство есть нечто «совершенное», ибо каждый [предмет] и каждая сущность тогда являются «совершенными», когда с точки зрения специально им свойственного достоинства не имеют недостатка ни в малейшей доле соответственной их природе высоты¹⁶⁵.

2. Кроме того, «совершенным» или «законченным» называется и то, что достигло желательного конца, ибо [название] «законченный» основано на том, что то-то имеет «конец». А так как конец есть [вообще] нечто последнее, то мы, перенося [это значение] и на дурное¹⁶⁶, говорим, что то-то «окончательно» погибло, «окончательно» разрушено, если уже нечему больше разрушаться и нечему быть злом, если уж, напротив, [все это] дошло до крайнего предела. Поэтому и кончина метафорически называется «концом», так как то и другое есть [нечто] последнее. А конец (τέλος) и последнее — это и есть то, ради чего вещь [существует].

¹⁶⁰ В тексте: «единой».

¹⁶¹ В тексте: «времени».

¹⁶² В тексте: τὸ εὖ, указывающее, что вещи обстоят «хорошо», что действия идут «успешно», и т. д..

¹⁶³ То есть без недостатков в опытности, знаниях и догадливости.

¹⁶⁴ В тексте просто «флейтист».

¹⁶⁵ В тексте слово, которое означает собственно «величину», а уже в переносном смысле «высоту», «значение» и т. п.

¹⁶⁶ Собственно, на «отрицательное». С понятием «совершенного» более связывается понятие полноты, нежели лишения; и потому о «совершенном разрушении» мы можем говорить, разумея не вещь разрушающуюся, а самый процесс разрушения, который доходит до «полноты» «конца», «совершенства», когда вещи более нет.

3. Итак, вот во скольких смыслах называется «совершенным» то, что называется так само по себе: одни [предметы называются так] потому, что с точки зрения успеха не имеют ни в чем ни недостатка, ни перевеса над собою, и потому, что им нечего взять вне [себя], а другие — на том основании, что вообще не имеют над собою перевеса в том или ином роде [явлений] и что вне их ничего нет [им принадлежащего]; все же прочее [называется так] уже на основании этих [значений], потому что делает, или имеет что-нибудь подобное, или согласуется с ним, или, наконец, находится в каком-нибудь другом отношении к тому, что называется «совершенным» в указанных прежде смыслах.

XVII

1. Пределом (πέρας) называется и самое последнее¹⁶⁷ в каждом [предмете], и то первое¹⁶⁸, за которым ничего уже нельзя взять, и то первое, ближе¹⁶⁹ которого все [остальное], и то, что бывает [определенною] формою какой-нибудь величины [или чего-нибудь] имеющего величину¹⁷⁰, и, наконец, каждого [предмета], (а таковым бывает то, до чего [идет] движение и действие¹⁷¹ и от чего уже нет [движения или действия], а иногда [здесь разумеется] и то, и другое: и отправной пункт, и то, до чего и ради чего [происходит движение]) — и сущность¹⁷² того или иного [предмета], и основание, в силу которого каждый предмет есть то, что он есть и чем был; ибо последнее есть предел познания¹⁷³, а если — предел познания, то, значит, и предел [самого] предмета¹⁷⁴.

¹⁶⁷ То есть предел окончания.

¹⁶⁸ То есть предел начала, исхода.

¹⁶⁹ В тексте ἔσω = «внутри, по сю сторону»; говорится о линии крайнего отграничения.

¹⁷⁰ Как поверхность относительно объема.

¹⁷¹ То есть не геометрическое очертание только составляет тела; сверх этой грубой физической границы всякое тело имеет вторую и менее грубую, но еще более истинную границу: сферу распространения своего влияния или действия.

¹⁷² Указывается граница внутренняя вещей, которую они распределяются в группы, роды, виды и пр.

¹⁷³ Как содержащее в себе истинное и окончательное определение вещи, ее смысл.

¹⁷⁴ Ибо там, где *ничего* о предмете узнавать, нет и предмета.

2. Таким образом, очевидно, что в скольких смыслах берется [понятие] «начало», в стольких же и «предел»; [в последнем слове] даже больше значений; ибо начало есть некоторый предел, а не всякий предел есть начало.

XVIII

1. [Выражение:] «п о с к о л ь к у» (καθό) берется в нескольких смыслах. Во-первых, [так говорят о] виде и сущности каждого предмета; например, [выражение]: «добр, поскольку [он добр]», [указывает] на самую доброту; во-вторых, о том первом, в чем проявляется [что-нибудь], как, например, цвет проявляется в поверхности¹⁷⁵. 2. Итак, в первом смысле [выражение] «поскольку» применяется к виду, а во втором — к материи того или иного предмета и к первому его субстрату.

3. Вообще же [выражение]: «по тому-то» может употребляться одинаково с [понятием] «причина»; ибо говорят: «почему он пришел?» и «ради чего он пришел?», «почему он ошибся?», «почему сделал правильный вывод» и: «что было причиной правильного вывода или ошибки?»

4. Кроме того, «поскольку» употребляется в значении положения; [так говорят]: «поскольку он стоит», «поскольку идет», ибо все это указывает на положение и место. 5. Отсюда необходимо выходит, что и [выражение]: «само по себе» — должно употребляться в нескольких смыслах; [так выражаются], во-первых, о том основании, в силу которого вещь есть то, что она есть и чем была: например, «Каллий сам по себе» — это Каллий, то, что есть и что было Каллием; во-вторых, [так говорят] о всем том, что находится в самой сущности предмета: например, «Каллий сам по себе» — это живое существо, ибо в определении здесь заключается [понятие о] живом существе: Каллий есть некоторое живое существо. 6. Кроме того, [так выражаются], если [что-нибудь] взято в самом предмете, как в первом [источнике], или в одной из его [частей], например поверхность бела «сама по себе», человек жив «сам по себе»; ибо душа есть некоторая

¹⁷⁵ В выражении: «поверхность насколько она есть то, на чем обозначается цвет предмета».

часть человека, в которой как в своем первом заключается жизнь. 7. Далее, [так выражаются] и о том, для чего нет [налицо] иной причины. Так, причин, [почему вот это есть] человек, может быть много: [и то, что это] живое существо, [и что оно] двуногое¹⁷⁶; но все-таки человек есть сам по себе человек. 8. Наконец, [так говорят] о всем, что присуще только одному [предмету] или взятому как один только. Поэтому и отделенное является [нам как существующее] само по себе.

XIX

1. Р а с п о л о ж е н и е м (δίωφεις) называется [известный] порядок в [чем-либо,] имеющем части, — порядок по месту, по способности или по виду¹⁷⁷, — ибо всюду в этих случаях должно быть необходимо некоторого рода положение, как на это указывает и самое название «*расположение*».

XX

1. Словом ἔξις¹⁷⁸ называется, во-первых, некоторая, так сказать, деятельность обладающего и обладаемого, как бы некоторого рода действие и движение. Ибо если одно делает, другое делается, то получается взаимодействие; точно так же и между обладающим одеждою и между одеждою, которою обладают, существует взаимное ἔξις [обладание и состояние]. Отсюда очевидно, что нельзя «обладать» этим «обладанием», ибо в таком случае пришлось бы идти в бесконечность, если бы можно было «обладать обладанием обладаемого».

¹⁷⁶ В тексте кратко: «много причин человека — животное, двуногое».

¹⁷⁷ В значении внутреннего, что обособляет вещь от вещи; от порядка по «месту», как чисто внешней стороны вещей, через «достоинство», как более внутреннюю их сторону, делается переход к «виду» в древнегреческом смысле — как самой сущности вещей.

¹⁷⁸ В отдельных случаях слово ἔξις мы переводим то как «обладание», то как «состояние». На самом деле это слово совмещает в себе оба значения, выражая соотносительность обладаемого и обладающего, деятельную со стороны второго, пассивную со стороны первого.

2. Во-вторых, словом ἕξις обозначается состояние, на основании которого то или иное является хорошо или дурно расположенным само по себе или по отношению к другому¹⁷⁹; так, здоровье есть некоторого рода ἕξις («состояние»), ибо расположение здесь является таким-то. Наконец, слово ἕξις берется и тогда, если [только] часть вещи имеет подобное расположение¹⁸⁰; поэтому и достоинство [таких-то] частей [предмета] тоже есть некоторого рода «состояние».

XXI

1. Проявлением (πάθος) называется, во-первых, свойство, на основании которого может видоизменяться¹⁸¹ [предмет], например белизна и чернота, сладость и горечь, тяжесть и легкость, и т. п.; во-вторых, деятельность этих [свойств] и [самые] уже видоизменения¹⁸². 2. Но еще скорее [этим словом] называются вредные [для кого-либо] видоизменения и движения, а особенно тягостно-вредные. Кроме того, так называется высшая степень бедствий и тягостей.

XXII

Лишением¹⁸³ (στέρησις) называется, во-первых, если [предмет] не имеет чего-нибудь из того, что имеется в природе, даже если иметь это самое [ему] и неестественно; например, растение, мы говорим, лишено глаз¹⁸⁴; во-вто-

¹⁷⁹ В последнем случае мы употребляем термин: «предрасположение» (к заболеванию или, напротив, к выздоровлению).

¹⁸⁰ Буквально: «если существует часть подобного расположения».

¹⁸¹ То есть *не* переменяя существа своего, оставаясь, в сущности, тем же. Здесь разумеются (и ниже приводятся примеры) свойства, воспринимаемые которые предмет страдательно является для нас тем или иным: ночью — черным, днем — белым; опущенный в мед — сладким, в желчь — горьким; на земле — тяжелым, в воде — легким. См. ниже текст.

¹⁸² Здесь опять разумеются страдательные отношения предмета к свойству, в него чем-либо привнесенному и начавшему «действовать» в нем, «видоизменяя» самое его существо (масло «прогоркое»).

¹⁸³ Будучи соотносительно с понятием «задатка», «способности», понятие «лишения» имеет и подобные ему градации. Сравни выше гл. XII.

¹⁸⁴ Говорить так можно лишь в предположении, что мироздание имеет связность настолько всеобъемлющую, что каждое порознь существо

рых, если предмет, которому естественно иметь [что-нибудь] — самому или [как] целому роду — не имеет этого: так, слепой человек и крот лишены зрения, но не в одинаковом смысле — один как представитель рода¹⁸⁵, другой же сам по себе. 2. Далее, [мы говорим о лишении], если предмет, которому естественно иметь [что-либо], не имеет этого [в тот момент], когда ему естественно иметь. Так, слепота есть некоторого рода лишение, но [можно назвать] слепым [известное существо] не во всякий его возраст, но только тогда, если оно не имеет [зрения] в том [именно] возрасте, в котором естественно иметь. Подобным же образом [мы говорим о лишении], если [предмет] не имеет [чего-нибудь] в том [месте], на том основании, в том отношении и тем способом¹⁸⁶, каким естественно ему иметь. 3. Далее, лишением называется насильственное отнятие¹⁸⁷ того или иного. О лишении идет речь и всякий раз, как употребляются отрицания с частицею «не» и др.¹⁸⁸; ибо неравным называется [что-либо] потому, что не имеет равенства, хотя ему и естественно иметь, невидимым — потому, что или вовсе не имеет цвета, или имеет слабый [цвет], безногим — и потому, что вовсе не имеет ног, и потому, что имеет неразвитые ноги. 4. То же бывает, когда [предмет] имеет [что-либо слишком] малое, например [мы говорим]: «бескостный» плод, а это

отражает в себе, хотя бы и неуловимо, иногда слабо, все категории бытия, способы существования, порядки вещей. И действительно, если, например, зрение обобщить так: «это есть способность различать и оценивать положение, форму и цвет внешнего», то нас уже не удивит вопрос о том, имеют ли растения эту способность, и даже в той подробности ее, которая касается цвета. Ибо растения чувствительны не только к свету, но и к цветным лучам в составе сложного белого луча, то есть они в некотором смысле имеют зрение, хотя и не специализировавшееся в органе глаза, как и осязание у животного не специализировалось еще в органе, а разлито по всей поверхности тела.

¹⁸⁵ Слепота есть уродство у человека как у индивидуума («самого по себе»); у крота этот же недостаток есть норма как у особи, но как у зоологического вида, по сравнению с другими млекопитающими, есть все-таки уродство; в том и другом случае это есть «лишение».

¹⁸⁶ Делается переход к понятию «лишения» как вообще некоторого уродства в природе вещей.

¹⁸⁷ От того, чего лишением страдает существо, делается переход к акту самого лишения, от *утерянного* — к *потере*.

¹⁸⁸ Этот вид лишения можно приравнять к тому, о котором говорится в ст. I этой главы.

потому, что он имеет слишком незначительную [косточку]. 5. То же бывает, если [что-либо производится] не легко или не хорошо¹⁸⁹; так, «не поддающимся резанью» мы называем [предмет] не только потому, что он не разрезается, но и потому, что разрезается не легко или не хорошо. Наконец, [о лишении говорим,] когда предмет вовсе не имеет чего-либо; так, слепым называем не кривого на один глаз, а того, у кого в обоих глазах нет зрения. Вот почему не всякий [непрерывно] добр или зол, справедлив или несправедлив: есть и среднее¹⁹⁰ [между этим].

XXIII

1. «И м е т ь» или «д е р ж а т ь» (ἔχειν) употребляется в нескольких значениях: прежде всего это значит вести [что-нибудь] сообразно с своею природой и со своим стремлением; поэтому говорят, что человек «держит» лихорадку¹⁹¹, что

¹⁸⁹ От «лишения» в самой природе вещей, то есть от значения этого термина субъективного, внутреннего, делается переход к значению объективного — к лишению для другого, который терпит от некоторого положительного свойства данного предмета: «не поддающееся резанью дерево» содержит не в себе самом лишение какое-нибудь, но является лишенным нужной степени мягкости для человека, который этого *ожидал* от него и — *обманулся*.

¹⁹⁰ То есть лишение может происходить не как *отношение*, но как вид некоторого *с-славивания, срезания*: нельзя указать между ночью и днем момента, когда земля «лишилась» сумерек; момента, когда человек приобрел злой нрав, или старец — с падением которого волоса стал плешив. Это — те же градации возрастающего небытия, как и градации возрастающего бытия, наблюдаемые нами при изучении «задатка», «способности» (δύναμις): нельзя указать дня, с которого юноша становится способен к воспроизведению дитяти.

¹⁹¹ Мы удерживаемся от мысли передать это место страдательным оборотом («человек *одержим* лихорадкой»), ибо тогда утратилась бы мысль текста: Аристотель указывает на некоторую принудительность, закономерность, необходимость деятельности, вытекающей из раз данной природы, воспринятого качества, возобладавшего в предмете направления. Поэтому здесь: «человек держит лихорадку» = «человек, однажды заболевший лихорадкой, переживает все особенности течения этой болезни, какие свойственны ей и особенно какие вытекают из частных человеческой организации»; он держит курс болезни «сообразно своей природе» (см. выше текст).

тираны «держат» во власти¹⁹² города, одетые — «имеют» одежду; во-вторых, [так говорят о вещи], которой, как способной к восприятию [чего-нибудь], присуще это: так, медь «имеет» вид¹⁹³ статуи, тело «имеет» болезнь; в-третьих, [так говорят] об обнимающем по отношению к обнимаемому, ибо если в [предмете] есть что-нибудь обнимаемое, то о последнем говорят, что оно «держится» им: так, мы говорим, что сосуд [как бы] «держит»¹⁹⁴ влагу, город — жителей, корабль — моряков. В таком же смысле и целое «держит» свои части.

Затем о [предмете,] мешающем чему-либо двигаться или поступать сообразно с его собственным стремлением, мы говорим, что он «удерживает»¹⁹⁵ это последнее; так, колонны «удерживают» [от падения] лежащие на них тяжести; точно так же и поэты представляют Атланта «удерживающим» [на себе] небо, как будто иначе оно упало бы на землю, — что, впрочем, и утверждают некоторые из изучающих природу. 3. В этом же смысле и о связывающем¹⁹⁶ говорят, что оно «удерживает» то, что оно связывает, как бы [предполагая, что] разделенные [элементы разлетелись бы, рассыпались бы] каждый сообразно с своим собственным стремлением. Выражение «быть в чем-нибудь» понимается подобным же образом и соответственно понятию «иметь» [или «удерживать»].

¹⁹² Соответственно «своей» жестокой «природе», необеспеченному положению, однажды воспринятой цели («стремлению»).

¹⁹³ Здесь делается переход к менее деятельным, более пассивным отношениям между «держашим» и «держимым».

¹⁹⁴ Мы снова удерживаемся перевести более удобным русским выражением: «сосуд *содержит* влагу» и пр., ибо тогда утратится отмечаемый Аристотелем деятельный момент в отношениях между держашим и держимым. В предметах неодушевленных этот деятельный момент всего лучше мог бы быть выражен в примере: «лира держит однажды данный ей строй»; и этот пример вообще может выразить смысл всей этой главы.

¹⁹⁵ Мы уклоняемся от выражения «держит», потому что в нем было бы упущено указание на некоторое определенное действие или столь же определенный конец чего-нибудь, который не допускается, устраняется «держашим», — как падение свода не допускается колоннадою.

¹⁹⁶ Внешним или особенно внутренним образом, как сцепление удерживает частицы минерала, жизнь — стихии природы в живом теле, совесть — поступки человека, закон — поступки граждан; и как вообще все закономерное в природе удерживает в некоторых определенных гранях, путях все в ней хаотическое, безобразное.

XXIV

1. Выражение «быть из чего-нибудь» (ἐκ τίνος) указывает, во-первых, на то, из чего [предмет] состоит как из материи, но это понимается в двух смыслах; по отношению к первому роду¹⁹⁷ и по отношению к последнему виду¹⁹⁸; так, в первом смысле можно сказать, что все плавкое состоит «из» воды, во втором — что статуя «из» меди. Во-вторых, [это указывает на происхождение] «из» первого начала, давшего движение¹⁹⁹: например, «из» чего происходит битва? из ссоры, так как ссора есть начало битвы. В-третьих, [здесь разумеется сложение] «из» составного как из материи и формы, подобно тому как части [берутся] «из» целого, стих «из» «Илиады», камни «из» дома; ибо форма — это конец, а «законченное»²⁰⁰ — это то, что имеет конец. 2. Иногда же [разумеют], что вид [происходит] «из» части; например, человек — «из» двуногого, слог — «из» буквы; ибо это понимается иначе, чем [выражение]: «статуя из меди», так как составная сущность [происходит] «из» чувственно воспринимаемой материи, вид — тоже [из материи], но только из материи [самого] вида.

3. Итак, вот каким образом понимается [выражение «быть из чего-нибудь»], но оно берется и тогда, если какой-нибудь из этих способов [происхождения] относится [только] к какой-нибудь части [предмета]; так, дитя [происходит] «из» отца и матери, растения — «из» земли, потому что [все это происходит] из какой-нибудь части предметов. Наконец, [это выражение указывает] на последовательность по времени; так, ночь [исходит] «из» дня, буря — из ведра: так как здесь одно бывает после другого.

¹⁹⁷ К общему субстрату, из которого возникло неопределенное множество вещей, чем-либо между собою связанных, или даже все вообще вещи (= первоматерия).

¹⁹⁸ К частной форме вещества, из которой данная вещь состоит.

¹⁹⁹ Делается попытка указать как бы субстрат, конечно в динамическом значении, из которого зарождаются, исходят процессы и явления, что необходимо для полноты представлений о причинности.

²⁰⁰ Например, дом, как некоторый осуществленный архитектором план, есть «законченное», а его вид, расположение внешнее и внутреннее «есть» форма или «конец». Отсюда выражение текста «законченное есть то, что имеет конец».

4. А из этих выражений одни возможны потому, что [предметы] допускают взаимный переход друг в друга²⁰¹, как это видно и в только что приведенных примерах, а другие — потому только, что [предметы] по времени идут подряд друг за другом. Так, [говорят:] «плавание [совершается] *от*²⁰² [дня] равноденствия», так как оно началось *после* него; «Фаргилии [идут] за Дионисиями», так как они бывают *после* Дионисий.

XXV

1. Частью (μέρος) называется, во-первых, то, на что каким бы то ни было образом может быть разделено такое-то количество; ибо отнимаемое от количества как такового всегда называются частью его: так, два есть некоторая часть трех. 2. В ином смысле [называются частью] только те из подобных [вещей], которые точно отмеряют²⁰³: поэтому два по отношению к трем иногда называется частью, а иногда — нет. 3. Далее, на что может быть разделен вид, без всякого отношения к количеству, и то называется — частью этого вида: поэтому говорят, что виды суть части рода. 4. Далее, частью будет то, на что действительно разделяется что-нибудь или из чего слагается целое — будет ли это вид или нечто относящееся к виду²⁰⁴; например, по отношению к медному шару или медному кубу и медь — часть (ибо это — ма-

²⁰¹ Это, собственно, и есть только область действительной причинности: где предыдущее не сопровождается неизменно последующим или даже не вызывает его необходимо собою, но уже *в себе* его *потенциально содержит*: так что, рассмотрев внимательно природу этого предыдущего, мы в ней увидим основные черты последующего, — появится оно или нет: ссора, раз она и не сопровождается войною, есть тем не менее потенциально ее причина; как теплота, хотя бы, рассеявшись, она и не произвела никакого механического движения, есть потенциально всегда причина подобного механического движения. Вообще *causae sunt causae etiam si non agunt*, когда следствия вовсе нет налицо. От этой причинности глубоко отличается внешняя, как некоторая необъяснимая, но постоянная последовательность явлений природы, ее, пожалуй, «единообразие», но именно как таковое только — вид, форма, обряд привычный, но не *закон*.

²⁰² В тексте: «из».

²⁰³ Иначе говоря, делят без остатка. *Три*, например, не делится без остатка на *два*: в этом смысле *два* и не есть часть трех.

²⁰⁴ Буквально: «имеющее вид».

терия, в которой вид), и угол есть часть. 5. Наконец, что входит в основание, указывающее, что есть такая-то вещь²⁰⁵, и это есть часть целого. Поэтому-то род и называется частью вида²⁰⁶, а в другом смысле²⁰⁷ вид есть часть рода.

XXVI

1. Целым (ἅλον) называется то, в чем не отсутствует ни одна часть того, из чего получается целое по природе²⁰⁸, а также то, что обнимает²⁰⁹ заключающееся в нем, так что последнее составляет нечто единое. Но и это берется в двух смыслах: или как индивидуально единое²¹⁰, или как совокупность всего этого. Ибо всеобщее и вообще принимаемое за нечто целое в том смысле является всеобщим, что обнимает много [предметов], так как может быть при каждом из них атрибутом и так как каждый из них есть [тем не менее] единое в смысле индивидуального, например человек, лошадь, бог, потому что все это живые существа. А непрерывное и ограниченное тогда [является целым], когда из многого [сюда] входящего получается нечто единое, [причем здесь разумеется] прежде всего возможное²¹¹, а если [его] нет, оно [только] действительное. 2. А из этих самых предметов таковыми бывают скорее существующие по природе, чем [обязанные] искусству²¹², как это мы и [заметили], го-

²⁰⁵ Буквально: «указывающее на каждое», то есть обособляющее ту или иную вещь.

²⁰⁶ В неделимом, которое состоит из рода с присоединенными к нему видовыми отличиями.

²⁰⁷ Именно в том, что род распадается на виды и, в свою очередь, из них суммируется.

²⁰⁸ Говорится о полноте частей, как их *требует* природа существа.

²⁰⁹ После внутренней всецелости указывается внешняя: как бы оболочка или внешняя граница, видя которую нигде не прерванною, мы называем то или иное «целым» и вместе «единым».

²¹⁰ То есть особь, неделимое.

²¹¹ Здесь, можно думать, разумеется такое «целое», как, например, род людей, который и «ограничен» (не сливается с каким-либо другим животным видом, строго ограничен от всякого), и «непрерывен», так что живущие люди составляют лишь малую часть этого «целого». Однако, когда говорят о «целом», то есть о человечестве, разумеют именно и всех возможных в будущем людей, и даже их «прежде всего» разумеют, не упускают из виду, как только относят речь к «целому».

²¹² Например, ряд делаемых статуй человека не столь необходимо «ог-

воря о едином; так как целость есть некоторого рода единство. 3. Далее, когда количество имеет начало, середину и конец, то о тех [вещах], то или иное расположение которых не создает разницы, мы употребляем [слово] «весь»²¹³, если же [иное расположение] создает [разницу], то берем слово «целый»; а в чем возможно то и другое, то называем и «всем», и «целым». К последнему принадлежат предметы, природа которых при перемене остается одною и тою же, а форма не остается, например воск, платье: [эти предметы] называются и [словом] «весь», и [словом] «целое», ибо они имеют и тот, и другой [характер]. Говоря [же] о воде и вообще о всем влажном, а также о числе, можно употреблять [только слово] «весь», но не называется вода — «целою» и число целым (ὅλος), — разве только метафорически²¹⁴. 4. А словом «все» называются те предметы [в совокупности], к которым прилагют слово «весь», когда говорят [о них же как] об одиночном; слово «все» [применяется] к ним как к разделенным: [так, говорят] «все» — о числе, «все» — об единицах.

XXVII

1. Нецельным (ἄλογον) или искаленным²¹⁵, может называться не первый встречный из предметов количественных: он должен сам быть делимым на части и [до поры до времени] целым. Ибо два не будет [числом] нецель-

раничен» и «непрерывен», и, далее, не столь необходимо, говоря о них как о целом (скульптура), разуметь возможные в будущем статуи, как это неизбежно, когда мы говорим о «существующем в природе», живом человеке.

²¹³ «Целое» предполагает расчлененность, не допускающую того или иного перемешивания частей, которые являются в то же время членами, в известном порядке между собою соединенными; «весь» предполагает слитность, сплошность предмета, который имеет лишь частицы и не имеет членов. Поэтому «целый» говорится об органическом и живом: это — существо; «весь» — о вещи мертвой.

²¹⁴ Здесь, говоря о том, что число не называется «целым», — разумеется вовсе не арифметический смысл «целости»; и, конечно, нет числа, которое было бы целым в том смысле как цело платье, статуя, человек.

²¹⁵ После анализа понятия «целый» следует анализ противоположного понятия — ἄλογος, то есть, лишенный части, нецельный, калекий, с изъяном некоторым. В русском языке нет слова, обнимающего все оттенки греческого.

ным, если отнять одну из единиц (отнятая часть и оставшееся никогда не бывает равным); да и вообще ни одно число не бывает «нецельным»; ибо для этого нужно, чтобы сущность²¹⁶ оставалась, — чтобы чаша, если она лишена части, была все-таки чашею; а число [лишенное части] уже не то же самое [число]. 2. Вдобавок к этому, [предмет только тогда может быть нецельным], когда он состоит не из подобных частей, да и это не всегда: число, например, иной раз заключает неодинаковые части, а, например, двойку и тройку. Вообще говоря, в чем [то или иное] расположение [частей] не создает разницы, то не бывает нецельным, например вода или огонь: [«нецельные» предметы] должны быть такими, в которых расположение основано на сущности²¹⁷. 3. Далее, [они должны быть] непрерывными, ибо гармония получается из неодинаковых частей и имеет [подобного рода] расположение, но она [все-таки] не делается «нецельною». 4. Затем, и не все целое [может при случае быть «нецельным»]: и оно бывает «нецельным» и тогда вообще, когда лишается какой угодно части: необходимо, чтобы эти части не были существенными²¹⁸ и не были такими, которые могут быть [налицо] где угодно; так, если чаша с дырой, то ее нельзя назвать «нецельной»; другое дело, если она не имеет ручки или какого-нибудь края. И человек [бывает калекой] не тогда, когда лишится [части] мяса или селезенки, а когда не имеет члена, да и то не какого угодно, а такого, который, будучи отнят целиком, уже не может возродиться. Поэтому плешивые не суть калеки.

²¹⁶ Следует добавить: в своей индивидуальности, обособленности. Ибо и мука, от которой взята треть, остается мукою по своей сущности, и, однако, к оставшемуся неприменим термин: «целое».

²¹⁷ Здесь само собою подсказывается определение: когда в предмете или существе есть *цель*. Ибо только в целесообразном «расположение основано на сущности», так как в нем сущность есть цель и эта цель соответственно себе располагает части, которых и нельзя поэтому перемешать, не разрушив самое существо, не стерев в нем выраженную идею цели. «Целое» вообще есть понятие производное от «цель» и может быть вполне истолковано лишь в связи и зависимости от толкования этого последнего термина.

²¹⁸ Ибо тогда вовсе исчезает цельное существо, — его «сущность» (см. выше) не сохраняется: так, сосуд цилиндрический, который лишился *дна*, уже не есть вовсе сосуд, а *труба*, то есть новое целое.

XXVIII

1. Название род употребляется, во-первых, если мы имеем налицо непрерывное происхождение [предметов], имеющих один и тот же вид; так, говорят: «пока существует род людей»; это значит: «пока существует непрерывное их происхождение». Во-вторых, род — это то первое, давшее толчок к бытию, от которого произошли [предметы]. В этом смысле одни суть «родом» эллины, другие — ионяне, так как одни идут от Эллина, первого родившего, другие — от Иона, и притом [так говорят] скорее о [происхождении] от родоначальника, чем от материи²¹⁹; но говорят и о роде от женского пола, например: «происшедшие от Пирры».

2. Далее, [род берется в том смысле], как плоскость есть род плоских фигур и как [геометрическое] тело вообще есть род для [тех или иных] тел, ибо каждая из этих фигур является такою-то плоскостью и каждое тело таким-то [телом]; а род — это и есть субстрат для видовых различий.

3. Затем, [род понимается] как первое присущее в основаниях²²⁰: что заключается в [понятии] о том, что есть вещь, то и есть род, различия которого называются свойствами.

4. Итак, вот во скольких смыслах понимается род: во-первых, в смысле непрерывного происхождения одного и того же вида; во-вторых, в смысле первого [двигателя], давшего толчок и одновидного [с родом]; в-третьих, в смысле материи, ибо в чем [проявляется] различие и свойства, то и есть субстрат, который [иначе] мы называем материей.

5. А различным по роду называется то, в чем первый субстрат различен и когда одна вещь не разрешается взаимно в другую²²¹ или обе в одно и то же [третье], так, вид и материя

²¹⁹ По представлениям Аристотеля, женский элемент в акте рождения дает только материю, а отец — форму, под воздействием которой эта неопределенная материя и становится определенным живым и одухотворенным существом.

²²⁰ В силу которых вещи суть то именно, что они есть и чем были.

²²¹ То есть где есть непреходимость вещей (одной в другую), нет между ними причинной связи, и мы называем их «различными по роду»; непреходимость же эта вытекает из отсутствия третьего, что и в одну вещь, и в другую входило бы составным началом и их между собою единило бы. Так, движение есть «третье», во что и теплота, и удар могут перейти, что в них обоих уже заключено; и вот почему, как дальнейшее следствие, и удар может перейти в теплоту, и теплота может породить удар.

различны по роду, — а также все то, что основывается на другой категории сущего²²², ибо одно обозначает, что такое есть [каждый] из предметов, другое — каков он, третье — [еще что-нибудь], как это нами разграничено выше: а это все не разрешается ни одно в другое, ни во что-нибудь одно [третье].

XXIX

1. Л о ж н о е (ψεῦδος) понимается прежде всего в смысле ложной²²³ вещи, и притом некоторое [называется так] потому, что не сходится [с чем-либо действительным], [другое] потому, что ему и невозможно сойтись; как, например, ложью будет [и утверждение], что диаметр соизмерим, и [другое утверждение], что ты сидишь: [но] первое из них ложно всегда, а второе — иногда; то и другое является в значении такового — несуществующим. А иной раз [ложным бывает] то, что существует, однако по природе²²⁴ кажется или не таким, каково оно [на самом деле], или тем, чем оно не бывает [на деле], например перспективная живопись и сновидения, ибо тут существует нечто, но не то, представление чего оно внушает. 2. Итак, вещи вот в каком смысле называются ложными: или в том, что сами не существуют, или в том, что представление от них есть представление несуществующего.

А основание ложно — насколько оно бывает ложным — тогда, когда оно есть основание несуществующего. Поэтому ложно основание вещи обратной²²⁵ сравнительно с тою,

²²² Буквально: «на другой *схеме* категории сущего».

²²³ То есть ошибочно представленной, неправильно определенной, как видно из ниже следующих примеров. По-видимому, Аристотель не предполагал, что может быть ложное в самой природе, — в вещи, а не в суждении только о ней; и между тем все уродливое и даже больное может быть рассматриваемо как тоже ложное — именно ложное против закона или нормы бытия своего (как и ложь в суждении есть только нарушение закона или нормы именно суждения).

²²⁴ То есть своей особой, по частному закону бытия своего: как, например, частный закон перспективы и состоит в том, чтобы обманывать зрителя, представлять ему ряд линий или теней, размещенных в *плоскости* — уходящими в глубь третьего измерения.

²²⁵ В тексте: ἕτερον — другой, различной, отличной от.

основание которой истинно; так, основание круга ложно для треугольника. 3. Оснований же для каждой вещи берется или одно, — именно в силу которого она есть то, что есть и чем была, — или несколько; так как одно и то же является, так сказать, и самим собою, и [чем-то], испытавшим [действие], например и Сократом, и образованным Сократом. А ложное основание есть основание совершенно несуществующего. Поэтому Антисфен неправильно думал, утверждая, что [о вещи] ничего нельзя говорить [иного], а только единое об едином, выходя из его собственного основания; из этого вытекало бы, что не существует и противоречий, а пожалуй, и то, что невозможно и лгать. 4. На самом же деле, о каждой [вещи] можно говорить, выходя не только из ее основания, но из основания другой, и притом говорить совершенно ложно, а иногда, впрочем, и истинно, как, например, восемь [можно назвать] двойным, выходя из основания [этого числа] — двойки.

5. Итак, с одной стороны, вот в каком смысле берется ложное, а человеком лживым называется легкомысленный и склонный брать подобного рода основания, и не по чему-либо другому, а по тому самому, [что они ложны,] а также тот, который другим склонен внушать подобные основания, подобно тому как из вещей ложными мы называем те, которые внушают ложное представление. Поэтому в «Гиппие» рассуждение, что один и тот же человек бывает лжив и правдив, оказывается натянутым, ибо оно принимает за лжеца [такого] человека, который [случайно] может сказать неправду, тогда как [лжец] — это человек, который рассудителен и умен [в самый момент лжи]. Кроме того, там утверждают, что добровольно дурной — лучше [бессознательно дурного]. Это ложное положение принимают путем наведения: «добровольно хромающий», говорят, «лучше нехотя хромающего», употребляя [во втором случае] слово «хромать» вместо слова «притворяться» [хромым]; меж тем как в действительности, если кто — добровольно хромой, тот, пожалуй, даже хуже, как это бывает и в области нравственности.

XXX

1. Случайным (συμβεβηχός) называется то, что присуще чему-нибудь и истинно может быть приписано, однако не в силу необходимости²²⁶ и не в большинстве случаев; так, [случайным будет], если кто, копая для посадки растения яму, найдет клад. И действительно, это [обстоятельство], что он нашел клад, является случайным для копавшего яму, ибо оно [произошло] не по необходимости из того-то или после того-то, и не в большинстве случаев копающий находит клад. 2. И образованным может быть кто-нибудь белый, но так как это происходит не по необходимости и не в большинстве случаев, то мы и называем это случайным. Таким образом, когда есть налицо что-нибудь присущее, и [притом присущее] чему-нибудь, а иной раз и где-нибудь и в какое-нибудь время, то это присущее и будет случайным, но не потому, что оно таково-то, тогда-то и там-то [принадлежит предмету]. И действительно, для случайного нет никакой определенной причины: [причиною бывает] первое встречное, а оно неопределимо. Так, [говорят]: тому-то «случилось» попасть в Эгину, если он прибыл не потому, что плыл туда, но будучи пригнан бурей²²⁷ или захвачен морскими разбойниками. Тут действительно произошло и существует [нечто] случайное; но не само-по-себе, а в силу другого, ибо буря — причина того, что [человек] прибыл не туда, куда плыл, а в Эгину.

²²⁶ То есть в том, в чем оказалось «случайное», — оно оказалось вне предустановленного в его природе, и потому именно для него случайно: не предустановлено в процессе копания как таковом «клада» открываемого; равно в кладе не предустановлено было процесса «копания». Но вот клад выкопан, когда два факта разной природы и независимого происхождения совпали, встретились, связались в один узел: в явление новое для нас, для них самих — случайное. Случайное не есть отрицание закона или неведение (нами) причины: нет, причина ясна, закон не нарушен, и, однако, есть факт, непохожий на свою причину, не объяснимый ни из которой из них и также не подлежащий известному закону; ибо он есть коллизия различных причин и законов, непредусмотренная и непредусмотримая.

²²⁷ То есть когда отплывал он из гавани и определял направление пути своего, не возникло еще направление ветра, пригнавшее его в Эгину, и это направление не входило в его планы, не было в них рассчитано, — и следовательно, было в отношении к этим планам «случайным», для него самого неожиданным (план и буря — процессы независимого происхождения).

3. И в другом смысле принимается случайное, например [так называется] все то, что присуще само-по-себе тому или иному предмету, но что не заключается в его сущности, например для треугольника — то [свойство], что он заключает в себе два прямых угла. Притом последнее может быть вечным, а из того, [что указано выше], ничто не бывает [вечным]. Но об этом у нас идет речь в другом месте.

КОММЕНТАРИИ

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения (СПб.).

Литературные изгнанники — Розанов В. В. Литературные изгнанники. СПб., 1913.

Литературные изгнанники-Николюкин — Розанов В. В. Литературные изгнанники. М.: Республика, 2001. — Собр. соч. под ред. А. Н. Николюкина.

Платон 1—4. — Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1990—1994.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

Первая публикация перевода состоялась в «Журнале Министерства народного просвещения». 1890. № 2. С. 82—112; № 3. С. 113—157. 1891. № 1. С. 16—44. 1893. № 7. С. 47—48; № 8. С. 49—80; № 9. С. 81. 1895. № 1. С. 20—48; № 2. С. 49—78.

Розанов обратился к философии Аристотеля в связи с трудностями изложения собственной философской системы в книге «О понимании». Уже во время написания своего философского трактата в Брянске в 1882—1885 гг. Розанов предпринимает первую попытку чтения и перевода основного труда Аристотеля «Метафизика». Однако плохое знание древних языков (по замечанию П. Д. Перлова, Розанов «знал греческий язык не лучше гимназиста старших классов со средними успехами») заставило отказаться от трудновыполнимой задачи. Своему университетскому наставнику, проф. В. И. Герье, 2 апреля 1887 г. Розанов писал: «Я читаю, хотя и с трудом, Метафизику Аристотеля, имея перед собою тексты греческий и латинский. Не скрою, что делаю это не столько с надеждою, что из этого что-нибудь выйдет, сколько для того, чтобы не быть невнимательным к какому-либо Вашему слову. Лет 5—6 постоянного труда, конечно, могли бы дать мне необходимое знание языков, но приступить к этому продолжительному труду я мог бы, только свободно располагая своими силами и с уверенностью, что через 5—6 лет я буду еще то же, что и теперь. Но ни силы мои не свободны, ни разные признаки здоровья, как физического, так и особенно душевного, не позволяют мне надеяться сохранить себя и в том положении, в каком я нахожусь. <...> Впрочем, Метаф<изику> Аристотеля я думаю прочитать всю; она интересует меня уже теперь» (Россия XXI. 2003. № 5. С. 159—160). Судя по этому письму, первое внимание Розанова к Аристотелю привлек проф. Герье еще в университете. После переезда из Брянска в Елец в 1887 г. Розанов нашел товарища по переводу «Метафизики» в лице преподавателя древних языков в гимназии

П. Д. Первова. Для работы они взяли издание греческого текста Дидо. Работа в конце концов распределилась следующим образом: Первов делал буквальный перевод, т. е. кальку, а Розанов вырабатывал терминологию и писал примечания. Соотношение объемов комментария Розанова и текста Аристотеля как 4,35 и 6,8 а. л. Первов вспоминает: «Он (Розанов) был глубоким и пронизательным толкователем подлинника, который я ему преподносил в дословном переводе. Отдельные слова, термины, обороты, фразы обсуждались целыми вечерами. Работа требовала исключительного проникновения в тонкости наивысшей отвлеченной мысли и очень большой изобретательности для передачи всех оттенков мысли в точном соответствии с подлинником. Мы работали изо дня в день целый год, кроме каникул. Это было какое-то непрерывное философское вдохновение. Работа на этих высотах мышления настолько захватывала, что вся текущая проза жизни представлялась каким-то ненужным сном» (*Первов П. Д. Философ в провинции // В. В. Розанов: pro et contra: Антология: В 2 кн. Кн. 1. СПб., Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1995. С. 97—98*). Работа над переводом велась в 1887—1888 г. Буквально во втором письме (от 15 февраля 1888 г.) только что начавшейся переписки со Страховым Розанов, рассказывая о своих философских увлечениях, передает историю с Аристотелем и просит совета о публикации перевода. Он пишет: «Дело касается, однако, Аристотеля, перевода его Метафизики. <...> Вот уже года 2 присматриваясь к разным сочинениям <...>, я все больше и больше приходил к убеждению, пожалуй, к догадке, что корень дела, ключ к разрешению множества вопросов, которые для меня — или разрешить, или не жить, лежит у Аристотеля. Чтобы дать Вам понятие о той совершенно особенной, мучительной жажде проникнуть в тайники его философских понятий, скажу Вам несколько слов, которые не считите нескромными — они необходимы: когда я писал свою книгу, я не имел за собою никакого другого авторитета, кроме чисто субъективного убеждения <...>; все, что я слышал в Университете и что мне приходилось читать не только у наших писателей и ученых, но и заграничных <...>, являлось отрицанием и глумлением над тем, в истинности научной и глубокой жизненной важности чего я был убежден. Вам будет понятно все, если я в коротких словах скажу, что дух человеческий определен (определение выведено) у меня как *форма форм* и на этом именно основано доказательство его бессмертия, невозможности для него разрушиться; разум определен как *потенция* понимания, в котором последнее так же предустановлено в своих формах, как в семени представлены формы растения, из него развивающегося; наблюдаемый в природе процесс усложнения и совершенствования всех существ, начиная от простых химических соединений, и далее, через минералы аморфные и кристаллы до организма растительного и животного имеет под собою, как производящую и объясняющую причину, процесс распада смешанной потенциальности на определенную и неопределенную, причем полного своего выражения этот процесс достигает в человеке, его красоте физический и духовном творчестве; здесь лежит разгадка чудных явлений роста, цветения, образования семени и смерти, напр<имер> растений; понятие о Божестве получается, если с человеческой природы в самой себе мы снимем предельность и недействительность, откуда в человеке — жажда религиозного, в истории — Откровение; здесь в основе лежит тайна отношения потенциального к действительному, стремление первого ко второму, направление вто-

рым к себе первого; процесс усложнения государства и развития протоорганизма в органический мир есть проявление целесообразности, и именно — распадение идеи на понятия; понятия на многообразные представления, в которых всех оно сохраняется и полнее выражается; государство есть система психических состояний, соотносительных и неприродных, отражающихся в деятельности целесообразным процессом, в котором господствующий и направляющий член есть «благо» — откуда разложение идеи блага на составные термины может повести к открытию конечной формы или цели политической деятельности и исторического развития; форма и процесс (в отличие от простого изменения — определенный) есть 2 основы всего мироздания, на которых все держится и из которых все истекает в нем; все это скудно в перечне — но ведь это последняя станция, на пути к которой было много приключений, радостей и горестей.

И вот, одинокий и унылый, но безгранично верящий, присматриваясь к разным книжкам, я вижу, что был в древности ум, в котором есть что-то до чрезвычайности близкое и родственное; правда, на него теперь ссылаются лишь с насмешкой, говоря о его фантастических *представлениях* о вселенной (напр<имер>, Уэвель); но кроме этих представлений, вовсе не важных, есть у него какие-то чрезвычайно гибкие понятия, до чрезвычайности много объясняющие; умные люди ссылаются на него с уважением (меня чрезвычайно поразила ссылка Каткова в «Очерк<ах> древн<его> пер<иода> греч<еской> фил<ософии>» — понятия *δύναμις* и *ἐνέργεια*, в своих латинских терминах *potentia* и *actus* (я только *actus* не очень понимаю; в своем сочинении я всегда говорил о потенц<иальном> и действительности; верно, он соответствует у меня «образующемуся существованию», но мы до этого в Мет<афизике> не дошли) служат ключом к пониманию самых сложных и глубоких систем философии. В них, как в таинственных символах, выражена целая система мысли и стало понятно то-то и то-то (главное — изменение); сюда же относится и странное, непередаваемое выражение *τὸ τί ἦν εἶναι*, которым он обозначает сущность каждой вещи. <...>

Я начал переводить Метафизику Аристотеля, но текст страшно труден, многие предложения просто без глагола, страшно неясны и темны. В гимназии я все думал о разных вещах (какая цель жизни и верен ли утилитаризм), и, как в тумане, мелькнули передо мною древние языки; потом, по всеобщему предубеждению, я считал все это ненужным, а главное, я очень неспособен к языкам. Перевел кое-как первые 6 глав 1-й кн<иги> Мет<афизики>, на седьмой остановился; это было в Брянске, там никто не интересовался философией, были только карты; поймете ли Вы мое чувство, когда я стоял перед этой чудной книгой, в которой была разгадка всех моих сомнений, и (простите этот эгоизм — он (отчасти) и есть то темное, о чем я писал Вам о себе, но это не все) мое торжество, оправдание моих мыслей, бессонных ночей, того энтузиазма и надежд, с которыми я писал свою книгу [«О понимании»]. <...> Меня по моей усиленной просьбе перевели в Елец нынешнее лето. Здесь я соединился с одним учителем, хорошо знакомым с греческим языком и интересующимся философией, хотя и с позитивной стороны; я убедил его приняться за перевод Метаф<изики> Аристотеля, и он согласился с удовольствием <...>. Вы, конечно, поймете всю мою радость; сперва мы переводили вместе, а потом по совершенному бессилию моему разделили труд — он переводит, я пишу объяснения. О, простите меня за нескромность (здесь уже ненужную), но я пишу эти

объяснения с тем же удовольствием и легкостью, как если бы писал объяснения и дополнения ко второму изданию своей книги; даже начинается Мет<афизика> с того же, с чего я начал — с различия между знанием и пониманием и с указания, что сущность науки состоит в последнем; но у меня почти все подробнее изложено, и потому мне писать все очень легко. Теперь переведена и объяснена уже вся 1-я и 2-я книги (всех 14), кроме того, переведена 3-я и часть 4-й. Вследствие невероятной почти трудности текста (по составу Мет<афизика> — сбор почти черновых набросков Ар<истотел>я) мы приобрели перевод Бартеlemi С. — Иллера; помню, в ноябре пришла книга в гимназию; так как мы совершенно не знали, что делать с термином τὸ τί ἦν εἶναι (букв.: «то», «что»? «было быть»), уже встретившимся у нас (в ист<ории> философ<ии>) он передается терминами «чистое понятие о вещи» и «форма» — но это вовсе не перевод, а догадка, то я сейчас же открыл соответствующее место и прочел: «Le mot de Cause peut avoir quatre sens différents. D'abord il y a un sens ou Cause signifie l'essence de la chose, ce qui tout qu'elle est ce qu'elle est» (vol. 1, Metaf. d'Arist., p. 25); я в волнении закрыл книгу: глава о сущности у меня начинается словами: «Как, кажется, ошибочно думают те, которые утверждают, что сущность есть одно во всем» (я думал о Спинозе, Платоне и Ар<истотел>е, о последнем, как оказывается, неверно) и пр., и далее: «Это отношение, а через него и природу сущности можно выразить таким образом: „Она есть то, что делает то, в чем оно есть, тем, что оно есть“» (курсив, О поним<ании>, стр. 261) и далее, превратив это определение в другие, получаю, что сущностью бывает во всем вещество и форма (для существ) или движение и форма (образующие процесс). У Ар<истотел>я происхождение понятия τὸ τί ἦν εἶναι не объяснено, т. е. почему он дал такое странное название для сущности вещи; у меня определение выведено, и, конечно, я могу объяснить, как оно произошло. — Это все мои радости, мои восторги, и Вы простите, что я пишу о всем этом лишь отчасти к делу. Послали мы перевод в жур<нал> «Вера и разум»; вчера вернули назад его с письмом, что-де это капитальный труд, но будет труден для большинства наших читателей; мне предложили участвовать в журнале <...>. Теперь, что делать? В этом недоумении я и обращаюсь к Вам. Я и сам не хочу, но и в особенности мой товарищ безусловно не станет переводить лишь для моего удовольствия; печатать отдельной книгой — это снова входить в страшный долг, из которого я еще не окончательно выпутался после издания своей книги. Не примет ли «Журнал Мин<истерства> нар<одного> просвещения», в котором Вы участвуете, и, след<овательно>, можете спросить. Ведь это же мучение — печатать пустяки, потому что они занимательны, и отбрасывать серьезное, п. ч. оно для большинства трудно. Что за странная вещь — часто трудиться над средствами и отворачиваться от цели! Древние языки заставляли нас учить и с вниманием подчеркивали всякую η в extempore, но вот мы выучились, почувствовали интерес к высочайшему проявлению греческого духа, желаем передать его нашему народу (какой стыд, что Органон и Мет<афизика> не переведены, — ведь на армянский язык переведены по Гогоцкому), и все говорят: нет, это не нужно и вообще совершенно лишнее, неинтересное. Понимаете ли Вы, Николай Николаевич, что это может зародить такие темные чувства, такую глубину презрения, неуважения ко всему бессмыслию нашей жизни, которого тем, которые руководят нашим обществом и на что-то надеются, не нужно ни в ком пробуждать. Этого неуважения уже слишком много, и не к чему делать его справедливым.

Но это в сторону. Я у Вас прошу указания и надеюсь на помощь: если и печатается еще Радлова «Ник<омахова> этика», то лишь с большими промежутками, и в этих промежутках могла бы быть помещена Метафизика. Теперь она у меня лежит в столе — великое сокровище, никому, говорят, не любопытное; да в учении о форме ведь разумное объяснение религии, государства; ведь это не прыгающие атомы, созерцание коих столь легко и приятно всем» (*Литературные изгнанники—Николюкин*. С. 153—156). Страхов очень быстро откликнулся на призыв Розанова и уже в письме от 22 февраля писал: «Что может быть проще, как дело об *Метафизике*. Хороший перевод метафизики Аристотеля — всегда будет иметь цену. Возьму на себя — пристроить его в «*Журнале Министерства*». Но ведь торопиться некуда. Судя по Вашему рассказу, ни Вы, ни Ваш товарищ не приготовлены к этому труду. Если угодно — пришлите начало, — я сам посмотрю и дам на просмотр в редакцию. Вообще, древние философы едва ли годятся для того, чтобы в них искать разъяснения своих вопросов и сомнений. Нужно уже обладать хорошим философским образованием для того, чтобы понять ту ступень и ту форму понятий, на которой стояли древние. Они не писали систематически, и нам приходится самим приводить их в систему. Разве такое занятие годится для того, кто хочет из них научиться?» (там же. С. 119—120). После получения перевода Страхов писал: «Немножко я посмотрел Ваш перевод „Метафизики“. Конечно, перевод хорош, т. е. и верен, и понятен. Но мне хотелось бы еще большей строгости, именно — меньше прибавления слов, которых нет в подлиннике, и точного соблюдения правила: *одно и то же слово подлинника должно переводиться всегда одним и тем же словом*. Хорошо Вы делаете, что термины выставляете в скобках по-гречески. Перевод теперь отправлен в редакцию, и я просил всякого ему внимания. <...> Примечания длины от двух причин: иные слишком элементарны, другие наполнены Вашими собственными рассуждениями, например объяснением *понимания* — категории, которую Вам едва ли удастся установить <...>. Вообще все не имеет достаточно ученой выправки. Нельзя, например, говорить, что вы следовали тексту Дидо; ведь это перепечатка текста Беккера, и там на каждой странице указана страница Беккера, который один и отвечает за текст». 29 апреля Страхов сообщает, что редактор ЖМНП принимает перевод «Метафизики», но просит поправить: «1) сделать перевод еще ближе к подлиннику, избегая перифраз, и 2) выпустить примечания, кроме самых необходимых». На это предложение Розанов поставил условие, чтобы «некоторые большие примечания» «все-таки». Если же редакция не согласится, то он просит оставить имя только П. Д. Первого. «Мне же принадлежит лишь инициатива, предисловие и примечания; перевод, впрочем, редактируем вместе», — писал Розанов после 29 апреля 1888 г. (*Литературные изгнанники—Николюкин*. С. 170). 14 декабря 1888 г. Страхов сообщает, что «Метафизика» будет печататься с февральской книжки журнала. На Рождественские каникулы Розанов посетил Петербург, где лично познакомился со Страховым и его кругом. В него входил также и редактор «Журнала Министерства народного просвещения» Л. Н. Майков, родной брат поэта. Вероятно, в результате личного собеседования в конце концов был оставлен существенный объем розановских примечаний. Печатание перевода, однако, затянулось из-за тесноты в журнале. Майков обещал начать с января, потом с февраля, марта 1890 г. 5 февраля 1890 г. Страхов сообщал Розанову: «Л. Майков просил меня известить вас, что в февральской и мартовской книгах будет

напечатана вся ваша „Метафизика“ и что он желал бы видеть продолжение, что может печатать его с июня. Корректуру вашего перевода держал *Верм*, опытный филолог; он кой-что выпустил из примечаний» (*Литературные изгнанники*. С. 213).

В письме, написанном до 6 июня 1890 г., Розанов спрашивает Страхова о впечатлении от нового предисловия к переводу: «Понравилось ли Вам новое предисловие к „Метафизике“ Ар<истотел>я. Последние слова его, где я выразил чувство благоговения к нему и почти личной любви от слов „Это был царственный ум...“ меня вполне и совершенно удовлетворяют. Я, правда, много лет думал о нем и действительно любил его даже за недостатки. Мне раз пришла смешная мысль — с каким бы удовольствием я поступил к нему в слуги, чтобы вечно видеть его, всегда за ним подсматривать и им любоваться. Я бы очень хотел приобрести его хороший портрет — повесил бы над своим письменным столом» (*Литературные изгнанники—Николюкин*. С. 238). Страхов отвечал Розанову: «Ваше предисловие к *Метафизике*, хотя верно по общей мысли (т. е. что Аристотель лучше понимал мир и человека, чем, положим, Милль или Дарвин, и, значит, нужно учиться у Аристотеля), но развитием этой мысли я *очень* недоволен. Например — современного учения об *энергии* Вы вовсе не знаете; это учение есть завершение декартовского механизма и только в этом смысле имеет значение, и только так и может быть понимаемо. А Вы пишете, что оно сходно с учением Аристотеля о динамисе и энергии. Ошибка ужасная, тем более ужасная, что основана на сходстве слов» (*Литературные изгнанники*. С. 224).

По просьбе Розанова журнал после публикации отпечатал брошюру «Метафизики» в количестве 150 экз. «Сказал я Леониду Майкову, — писал Страхов 17 апреля 1890 г., — что вам нужны оттиски, и он Вам пришлет их два-три. Он приготовил их полтора, чтобы выпустить книжкою, и не посылал Вам, ожидая продолжения перевода, так что по окончании у Вас будет полтора экземпляров *Метафизики*» (там же. С. 218). Однако после опубликования пятой аристотелевской книги «Метафизики» продолжения не последовало. Вероятно, причина кроется в охлаждении Розанова к философским проблемам и в материальных трудностях, в которые попала семья в Петербурге. Коллега его, П. Д. Первов, судя по его письмам к Розанову, не потерял интереса и был способен продолжать перевод. 22 января 1895 г. он писал Розанову из Ельца: «Не посылаю доселе перевода потому, что из ваших писем я не усматривал вашего желания, чтобы я *немедленно* же принялся за работу» (*РГАЛИ*. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 563. Л. 2).

С. 29. *inductio per enumerationem simplicem* — индукция посредством простого перечисления (*лат.*).

С. 35. «Удивление есть философское чувство; это истинное начало философии». — Ср.: «Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление» (*Платон 2*. С. 208).

С. 36. «Истинно трудно сделаться человеком добрым, совершенным во всех отношениях, человеком без недостатка; это преимущество принадлежит одному Богу». — Об этом см.: *Платон 1*. С. 452—458.

С. 41. *Гераклит Эфесский* написал сочинение, которое, по одним, называлось *Moasai*, по другим *Περὶ φύσεως*, от которого сохранились многие отрывки, собранные Шлейермахером. — См.: *Schleiermacher F. Herakleitos der Dunkle von Ephesos*. Berlin, 1807.

С. 41. *Клим. Ал. в Strom. приводит изречение Гераклита: «Космос ни как-им-нибудь богом, ни человеком сотворен, но был, есть и будет вечно живущий огонь, то воспламеняющийся, то потухающий».* — Ср.: *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 2. С. 207 (V, 104, 2, пер. Е. В. Афонасина).

С. 41. «*Все изменяется <...> и товар в золото*»... — Эти слова принадлежат Гераклиту. См.: *Плутарх*. Об «Е» в Дельфах // *Плутарх*. Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 81.

С. 44. *Платон в «Софисте» называет мышление Эмпедокла «мягким и изнеженным»*... — Скорее всего, Розанов имеет в виду: Софист 242d 8—e 3 (*Платон* 2. С. 309).

С. 44. *По словам Диогена Лаэртийского, Аристотель считал Эмпедокла родоначальником риторического искусства.* — Ср.: «Аристотель говорит (в «Софисте»), что Эмпедокл был изобретателем риторики» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 322).

С. 45. *...упрекал Анаксагора раньше еще Платон в Федоне.* — См.: *Платон* 2. С. 56—58.

С. 70. *...намекает на одно место «Тимея», где Платон говорит, что Бог творил вещи, устремив взор на идеи.* — Ср.: «Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня, дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой, уподобляя Вселенной, и отвел ей место при высшем разумении, велел следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу, все его изукрасил и тем создал истинный космос» (*Платон* 3. С. 442).

С. 79. «*Я одобряю почти все, что ни читаю, потому что хорошо понимаю, как различно могут быть понимаемы вещи*»... — Источник не установлен.

С. 88. *...«басня о частях тела»*... — Имеется в виду сюжет, изложенный у Тита Ливия. Для успокоения плебеев, поднявших мятеж, был послан Менелий; начав свой разговор с притчи, он сказал: «В те времена, когда не было, как теперь, в человеке все согласовано, но каждый член говорил и решал, как ему вздумается, возмутились другие члены, что всех их старания и усилия идут на потребу желудку; а желудок, спокойно сидя в середине, не делает ничего и лишь наслаждается тем, что получает от других. Сговорились тогда члены, чтобы ни рука не подносила пищи ко рту, ни рот не принимал подношения, ни зубы его не разжевывали. Так, разгневавшись, хотели они смирить желудок голодом, но и сами все, и все тело вконец исчахли. Тут-то открылось, что и желудок не нерадив, что не только он кормится, но и кормит, потому что от съеденной пищи возникает кровь, которой сильны мы и живы, а желудок равномерно по жилам отдает ее всем частям тела» (*Ливий Тит*. История Рима от основания города: В 3 т. М.: Наука, 1989. Т. 1. С. 89).

С. 186. *contradictio in adjecto* — противоречие в определении (*лат.*).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Александр Афродизский** (Афродизийский) (2—3 в.), греческий философ, глава перипатической школы — 38, 49, 53, 55, 58, 60, 66, 88, 101, 116, 120, 123, 177
- Алкивиад** (ок. 450—404 до н. э.), афинский государственный деятель и полководец — 32
- Алкмей** (Алкмеон) **Кротонский**, греческий врач, предполагаемый ученик Пифагора, автор сочинения «О природе» — 27, 50
- Анаксагор** из Клазомен (ок. 500—428 до н. э.), греческий философ, представитель т. н. милетской школы — 27, 28, 40, 41, 45, 46, 56, 57, 60—64, 70, 119, 136, 141, 142
- Анаксимен** (ок. 585—525 до н. э.), греческий философ и ученый, представитель ионийской натурфилософии — 27, 40, 111
- Аполлодор** (2 в. до н. э.), греческий ученый из Афин — 46
- Аристипп** Старший из Кирены (ок. 435—355 до н. э.), греческий философ, ученик Сократа, основатель школы киренаиков — 70, 95
- Аристотель** (384—322 до н. э.) — 28—32, 34—41, 43—45, 47—51, 53—57, 59—75, 78—81, 83—88, 91—92, 94—96, 104—106, 110, 112—113, 115—16, 123, 126, 129, 135—136, 138, 142, 143, 150, 58, 160, 167, 178, 179, 209, 210, 215—226
- Аналитики — 34, 71
 - Выбор противоположностей, Выбор, Разделение противоположностей, Теория противоположностей — 123
 - Метафизика, *Met.*, *Met.* — 30, 37, 55, 59, 64, 65, 66, 71, 78, 103, 112, 113, 123, 131, 143, 159, 160, 176, 215, 216, 221
 - Об идеях — 66
 - О благе — 66
 - Об опровержении софистического доказательства — 226
 - О душе, *Περὶ ψυχῆς*, *De anima* — 28, 98
 - О Мелиссе, Горгии и Зеноне — 112
 - О небе, *De coelo* — 39, 49, 60, 113
 - О природе — 44, 52, 56, 60
 - О философии — 66
 - Последняя Аналитика, Послед. аналит. — 97, 99, 126
 - Риторика, *Реторика* — 126, 167
 - *Тоπικα* — 92, 126
 - Физика — 38, 47, 51, 61, 77, 112, 115
 - *Этика Никомахова*, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* — 32, 90
 - *Historia naturalis* — 29
 - *De generatione et corruptione* — 41, 45
 - *De sensu et sensili* — 28
- Архит** из Тарента (ок. 400—365 до н. э.), греческий философ, математик,

- политический деятель и полководец; один из виднейших представителей школы пифагореизма — 70
- Атлант**, в греческой мифологии титан, брат Прометея — 203
- Беккер** Иммануэль (1785—1871), выдающийся немецкий филолог — 77
- Бэкон** Веруламский (Френсис Бэкон) (1561—1626), впоследствии барон Веруламский, английский философ — 29, 30, 79
— О достоинстве и усовершенствовании наук — 79
- Гераклит** из Эфеса (ок. 554—483 до н. э.), греческий философ — 41, 53, 111, 118, 119, 129, 143, 144, 152
- Гермес**, в греческой мифологии один из древнейших и многозначных богов: скотоводства, покровитель странников, торговли, бог счастья, вестник богов, бог сна и сновидений, хитрый бог воров и обманщиков и др. — 114, 176
- Гермотим** Клазоментский, греческий легендарный философ и колдун — 43
- Геродот** из Ганикарнаса (между 484—425 до н. э.), греческий историк — 32
— Ист. (История) — 32
- Гесиод** (ок. 700 до н. э.), первый, известный по имени греческий поэт — 43, 59, 108
— Theogonia — 40
- Гея**, в греческой мифологии богиня животворящей земли — 40
- Гиппас** Метапонтийский, пифагорец, за разглашение тайн изгнан из пифагорейской общины — 41
- Гиппон** (4 в. до н. э.), греческий философ, близок философии ионической школы — 40
- Гомер**, **Ном.**, легендарный греческий эпический поэт — 119, 143
— Илиада — 143, 204
— Гектор — 143
- Горгий** из Леонтины (485—380 до н. э.), греческий философ, один из главных представителей софистики — 29, 112
- Демокрит** из Абдер (460—371 до н. э.), греческий философ, главный представитель античной атомистики — 46, 47, 52, 119, 141, 142
- Диоген** из Аполлонии (499/498—428/427 до н. э.), греческий натурфилософ и естествоиспытатель, последователь Анаксимена — 40
— Περὶ φύσεως — 40
- Диоген Лаэртский** (1-я пол. 3 в.), греческий писатель — 36, 44
- Евдокс Книдский** (ок. 408—ок. 355 до н. э.), греческий математик, астроном, географ и врач — 70
— Φαινόμενα καὶ Διοπτρική — 70
- Зенон** Элейский (ок. 490—430 до н. э.), греческий философ, представитель элейской школы — 112
- Иоанн Скот Эриугена** (810—ок. 877), философ — 81
- Карстен**, филолог, собрание античных фрагментов — 41

- Клим. Ал.** (Климент Александрийский, Климент Тит Флавий из Александрии) (150—ок. 215), христианский учитель в Александрии — 41
— *Strom.* (Строматы) — 41
- Кратил** (4 в. до н. э.), греческий философ, первый представитель релятивизма, последователь Гераклита и учитель Платона — 53, 119, 143
- Ксенофан Колофонский** (ок. 570—после 478 до н. э.), древнегреческий философ и поэт — 51, 143
- Левкипп** из Милета или Абдер (ок. 460 до н. э.), греческий философ, ученик Зенона Элейского — 46, 52
- Мелисс Самосский** (ок. 444 до н. э.), греческий философ и военачальник, представитель элейской школы, ученик Парменида — 51, 112
— *Περὶ τοῦ ὄντος* — 51
— *Περὶ φύσεως* — 51
- Менений Агриппа**, римский консул 503 г. до н. э. — 88
- Муллах Фридрих Вильгельм Август**, немецкий филолог-классик — 41, 112
— *Fragm. phil. graec.* (*Mullach F. W. A. Fragmenta philosophorum graecorum. V. I—III. Parisiis. 1860—1881*) — 112
— *Eleat. philos. fragmenta (Zeno Eleaticus philosophicus Fragmenta)*. Stuttgart, 1883 — 41
- Океан**, в греческой мифологии, с древнейших веков, поток, окружающий обитаемый земной диск — 40
- Орфей**, в греческой мифологии, сын фракийского речного бога Эарга и музы Каллипсы, певец и музыкант, наделенный магической силой — 40
- Парменид** из Элеи (ок. 540—480 до н. э.), греческий философ, глава элейской школы, возможно ученик Ксенофана — 42, 46, 51, 80, 111, 112, 119, 142
- Первов Павел Дмитриевич** (1860—1929), переводчик; учитель классических языков в Елецкой гимназии Орловской губ., позднее преподаватель Лазаревского института восточных языков в Москве, составитель научно-популярных книг и учебных пособий, переводчик сочинений Э. Реклю, Ж. Ж. Руссо, Э. Ренана, Ш. Л. Монтескье, Б. Паскаля и др.; совместно с Розановым перевел «Метафизику» Аристотеля — 215, 217, 218, 224, 225
- Перикл** (ок. 495—429 до н. э.), крупнейший из афинских государственных деятелей — 40
- Персий Флакк Авл** (34—62), римский поэт — 35
- Пифагор Самосский** (ок. 540—500 до н. э.), греческий философ с о. Самоса, основатель пифагорейской школы — 48, 50, 101
- Платон** (427—347 до н. э.), один из выдающихся греческих мыслителей — 29, 32, 35, 36, 44, 45, 53—68, 70, 71, 73, 74, 80, 84, 91, 93, 101, 104, 105, 110, 116, 140, 145, 167, 183
— *Апология Сократа* — 167
— *Парменид* — 54, 68
— *Протагор* — 36
— *Республика* — 74
— *Софист* — 44

- Теэтет — 35, 40
- Тимей — 54, 70
- Федон — 45, 71
- Федр — 29, 167
- Плиний Старший** (23/24—79), римский государственный деятель, командующий флотом, ученый, историк и писатель — 63
- *Hist. naturalis* (Естественная история) — 43
- Плутарх** (ок. 46—не позже 129), греческий писатель и историк — 41
- *De E ar. Delph.* — 41
- Пол**, ритор, ученик и последователь Горгия, персонаж Платона — 29
- Поликлет** (2-я пол. 5 в. до н. э.), греческий скульптор. Представитель высокой классики — 162
- Протагор** из Абдер (ок. 480—410 до н. э.), виднейший из софистов, персонаж диалога Платона — 106, 136, 140
- Симонид Кеосский** (556—468 до н. э.), греческий поэт с о. Кеос — 36
- Симпл., Симплиций** (Симпликий) (1-я пол. 6 в. н. э.), один из последних философов-неоплатоников, римский крупный комментатор Аристотеля — 40, 46, 61
- Сократ** (ок. 470—399 до н. э.), греческий философ — 30, 31, 39, 53, 70, 71, 95
- Софокл** (ок. 496—406 до н. э.), один из трех великий античных трагиков — 167
- Электра — 167
- Спевзипп** (Спевсипп), племянник и ученик Платона, возглавлял Академию (с 347 по 339 до н. э.) после смерти учителя — 66, 74
- Стобей Иоанн** (5 в. н. э.), византийский компилятор, прозванный по месту своего рождения г. Стобы (Македония) — 48
- Тефида**, в греческой мифологии, одно из древнейших божеств, титанида, дочь Геи и Урана — 40
- Тимофей** (ок. 450—ок. 360 до н. э.), греческий поэт и композитор — 79
- Уран**, в греческой мифологии божество, принадлежащее первому поколению богов, олицетворяющее небо — 40
- Фалес Милетский** (ок. 624—ок. 546 до н. э.), первый греческий философ, математик и астроном, один из Семи мудрецов; представитель ионической натурфилософии — 39, 40, 63
- «О солнечном повороте и равноденствии» — 39
- Филипп Опунтский**, ученик Платона, философ и астроном — 74
- Филолай** из Кротона или Тарента, греческий философ, современник Сократа, крупнейший представитель пифагорейства — 48, 49
- Фринис** (Фриних) (ок. 540 до н. э.—ок. 470 до н. э.), греческий драматург из Афин, самый выдающийся трагик до Эсхила — 79
- Шлейермахер Фридрих** (1768—1834), немецкий протестантский теолог и философ — 41
- Шорн** (Schorn) Вильгельм, немецкий филолог-классик — 63
- *Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae fragmenta quae supersund omnia. disposita et illustrata. Diss... Bonae, 1829 (1830?)* — 63
- Штурц** (Schtuz), немецкий филолог-классик — 41

Эвдокс, см. Евдокс Книдский

Эвен (ок. 500—ок. 440 до н. э.), греческий поэт и софист — 167

— Этика Эвдема — 167

Эмпедокл из Акраганта (ок. 495—ок. 435 до н. э.), греческий мыслитель — 28, 41, 44, 45, 57, 60, 77, 90, 94, 108, 109, 111, 119, 142, 166

— Καθαρμοί — 41

— Περί φύσεως — 41

Эпихарм (550—460 до н. э.), греческий поэт, жил в Сиракузах, близкий по взглядам к пифагорейцам — 143

Эригена Скот, см. Иоанн Скот Эриугена

Didot A. F. (Дидо, Амбруаз Франсуа) (1790—1876), французский издатель и книготорговец — 26

— *Aristotelis opera omnia graece et latine etc. Parisiis. MDCCCLIV* — 26

Fragm. phil. graec. 1845 — 41, 112