

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА**

Е.В. ОРЛОВ

ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК АРИСТОТЕЛЯ

Монография

Ответственный редактор
доктор философских наук *В.П. Горан*



**НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
2011**

УДК 1(091)
ББК 8.73
О66

Рецензенты

д-р филос. наук *Е.В. Афонасин*
д-р филол. наук *А.А. Россиус*
канд. филос. наук *И.В. Берестов*

Орлов Е.В.

066 **Философский язык Аристотеля / Е.В. Орлов; отв. ред. В.П. Горан; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т философии и права. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. – 317 с.**

В монографии предпринята попытка системного анализа и уточнения философского языка Аристотеля, касающегося всех основных частей его философии: диалектики, риторики, аналитики и первой философии. Ключевые термины Аристотеля уточняются в контексте интерпретации его оригинальных текстов.

Книга адресуется специалистам по античной философии.

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии и права СО РАН*

ББК 8.73

ISBN

© Орлов Е.В., 2011
© Институт философии и права
СО РАН, 2011
© Оформление. Издательство
СО РАН, 2011

Оглавление

ФОРМАЛЬНЫЙ АППАРАТ	5
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	7
1. ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ. К ВОПРОСУ О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ АРИСТОТЕЛЯ	9
2. О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ	31
2.1. ^ε Η ἐπιστήμη – знание и разумение.....	–
2.2. ^ε Η γνώσις – знание или познание?.....	40
2.3. ^ε Γνωρίζειν – узнавание.....	48
3. РАСЧЕТЛИВОСТЬ, РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ И МУДРОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ	54
3.1. Расчетливость (τὸ λογιστοκόν) как разумная способность человеческой души.....	–
3.2. Расчетливость как одна из разумных способностей человеческой души.....	65
3.3. Рассудительность (ἡ φρόνησις) и расчетливость... ..	71
3.4. «Око души» и ум.....	88
3.5. <i>София</i> -мудрость.....	99
3.6. Истина <i>эпистемы</i> и ума.....	108
3.7. <i>София</i> и рассудительность.....	118
3.8. Расчетливость как силлогистика.....	136
4. ДИАЛЕКТИКА: ПРЕДИКАБИЛИИ	141
4.1. Введение в диалектику Аристотеля.....	144
4.2. Предикабилии Аристотеля.....	147
4.2.1. <i>Тор.</i> I 4. Первое представление предикабилий.....	148
4.2.2. <i>Тор.</i> I 5. Определение предикабилий.....	149
4.2.3. <i>Тор.</i> I 8. Сколько предикабилий у Аристотеля?.....	159
4.2.4. <i>Тор.</i> I 9. Соотношение предикаментов и предикабилий.....	160
5. СОПУТСТВУЮЩЕЕ В ОНТОЛОГИИ И АНАЛИТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ	163
5.1. Сопутствующее само по себе и по совпадению (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ καὶ κατὰ συμβεβηκός) в « <i>Метафизике</i> ».....	–
5.2. Сопутствующее само по себе в аналитике и сопутствующее само по себе метакатегориям в онтологии.....	171

5.2.1. <i>Что</i> есть та или иная метакатегория? «Общее» у Аристотеля.....	175
5.2.2. Сопутствующее само по себе метакатегориям.....	179
5.2.3. Сопутствующее само по себе в доказательствах.....	180
5.3. Состояния, присущие сами по себе и по совпадению	182
5.3.1. <i>Состояния</i> в «Категориях» и «Топике».....	183
5.3.2. <i>Состояния</i> в «Метафизике» при разграничении значений категории «качество».....	188
5.3.3. <i>Состояния</i> в «Метафизике» в связи с <i>πρόσθεσις</i> (приложением, прибавлением).....	189
5.3.4. <i>Состояния</i> в «Метафизике» в связи с метакатегориями	192
5.3.5. <i>Сами по себе состояния</i> единого и сущего, поскольку они единое и сущее, у Аристотеля и <i>величайшие</i> и <i>первые роды</i> у Платона и Плотина.....	193
5.4. Само по себе и по совпадению во «Второй аналитике». «Универсальное» у Аристотеля.....	199
6. СОПУТСТВУЮЩЕЕ И ОБРАЩЕНИЕ У АРИСТЕЛЯ	212
6.1. «Антистрофы» у Аристотеля.....	–
6.2. Силлогизм как сопутствование.....	230
6.3. В чем разница между силлогизмами и «антистрофами»?.....	237
7. РИТОРИКА: ПРИЗНАКИ	242
7.1. Риторика и философия: Платон, Исократ, Аристотель	244
7.2. Энтимема и эпистема.....	248
7.2.1. Уверение и разумение.....	249
7.2.2. Силлогизмы логические и риторические.....	258
7.3. Признаки у Аристотеля.....	260
7.3.1. «Признаки» в «Риторике».....	261
7.3.2. «Признаки» в физиогномике.....	265
7.3.3. «Признаки» в «Истории животных».....	268
8. АНАЛИТИКА	272
8.1. Стадии <i>эпистемического</i> поиска.....	–
8.2. Аристотелевское учение о значении.....	281
8.3. Неопосредованные начала доказательства.....	290
8.4. Применение универсального знания к частным случаям.....	299
БИБЛИОГРАФИЯ	308

ФОРМАЛЬНЫЙ АППАРАТ

При символической записи посылок и силлогизмов мы следуем за Р. Смитом [22, с. xv–xxi], который, в свою очередь, следует за Дж. Коркораном (*J. Corcoran*).

Заглавные буквы обозначают термины, причем сначала указывается предикат, а затем субъект (как это делал и Аристотель, а не так, как принято в современной логике: сначала указывать субъект, а затем предикат). В качестве букв, обозначающих термины, мы используем греческие буквы, – те же самые, что использовал и Аристотель. Например, «*A B*» следует читать так: «альфа» присуще «бете».

Малые латинские буквы *a*, *i*, *e*, *o* обозначают качество и количество посылки: общеутвердительная (*a*), частноутвердительная (*i*), общеотрицательная (*e*), частноотрицательная (*o*) – в таких записях, как *AaB*, *AiB*, *AeB*, *AoB*.

Знаком « \Rightarrow » мы будем обозначать следование без силлогистического вывода, например правила обращения: $AeB \Rightarrow BeA$.

Знаком « \Leftrightarrow » мы будем обозначать следование без силлогистического вывода в обе стороны.

Прописные латинские буквы *A*, *I*, *E*, *O* обозначают посылки соответствующего качества и количества, например при записи правила превращения: $A \Rightarrow E$.

Знак « \vdash » отделяет посылки от заключения. Вообще, логическим смыслом предложенного Дж. Коркораном истолкования аристотелевской силлогистики, по словам З.Н. Микеладзе, является «истолкование силлогизма не как импликации, а как утверждений о выводимости заключения из посылок» [152, с. 619]. Мы не вступаем в полемику по поводу логического смысла аристотелевского силлогизма и отдаем предпо-

чтение символической записи, предложенной Дж. Коркораном, из-за ее простоты и близости к тексту самого Аристотеля.

Правильные модусы первой фигуры силлогизма записываются так:

$$AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$$

$$AeB, Ba\Gamma \vdash Ae\Gamma$$

$$AaB, Bi\Gamma \vdash Ai\Gamma$$

$$AeB, Bi\Gamma \vdash Ao\Gamma$$

Сам Аристотель часто не указывает ни количества, ни качества какой-либо посылки и обозначает ее, например, как $A B$. Такие посылки он называет неопределенными. Силлогизм из неопределенных посылок может быть записан так:

$$A B, B \Gamma \vdash A \Gamma.$$

Знак « \neg » означает «неверно, что».

N – модальность «необходимо».

P – модальность «может быть».

Пропорции (*по др.-греч. аналогии*) мы будем записывать так:

$\alpha : \beta :: \gamma : \delta$, – что следует читать следующим образом: «альфа» так относится к «бете», как «гамма» относится к «дельте».

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ (и ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЯ)

<i>An. Post.</i>	– Analytica posteriora – Вторая аналитика
<i>An. Pr.</i>	– Analytica priora – Первая аналитика
<i>Ath. Pol.</i>	– Athenaion politeia (или Atheniensium respublica) – Афинская полиция
<i>De An.</i>	– De anima – О душе
<i>De Gen. et Corr.</i>	– De generatione et corruptione – О возникновении и уничтожении
<i>De Int.</i>	– De interpretatione – Об истолковании
<i>De Xen.</i>	– De Xenophane, de Zenone, de Gorgia // Opera minora – О Ксенофане, Зеноне и Горгии
<i>EE</i>	– Ethica Eudemia – Эвдемова этика
<i>EN</i>	– Ethica Nicomachea – Никомахова этика
<i>Gen. An.</i>	– De generatione Animalium – О возникновении животных
<i>Hist. An.</i>	– Historia animalium – История животных
<i>IA</i>	– De incessu animalium – О ходьбе животных
<i>Juv.</i>	– De juventute et senectute, De vita et morte, De respiratione – О юности и старости. О жизни и смерти. О дыхании // <i>PN</i>
<i>Long.</i>	– De longitudine et brevitae vitae – О долгой и краткой жизни
<i>MA</i>	– De motu animalium – О движении животных
<i>Mem.</i>	– De memoria et reminiscencia – О памяти и припоминании // <i>PN</i>
<i>Met.</i>	– Metaphysica – Метафизика
<i>Metr.</i>	– Meteorologica – Метеорология
<i>Mirab.</i>	– De auscultationibus mirabilibus (или Mirabilium auscultationes) // Opera minora – Рас-

	сказы о диковинах
<i>MM</i>	– Magna moralia – Большая этика
<i>Part. An.</i>	– De partibus animalium – О частях животных
<i>Phys.</i>	– Physica – Физика
<i>PN</i>	– Parva naturalia
<i>Poet.</i>	– Poetica (или Ars Poetica) – Поэтика
<i>Pol.</i>	– Politica – Политика
<i>Rhet.</i>	– Rhetorica (или Ars Rhetorica) – Риторика
<i>Soph. El.</i>	– Sophistici elenchi – О софистических опровержениях
<i>Top.</i>	– Topica – Топика

СОЧИНЕНИЯ ПЛАТОНА

<i>Pol.</i>	– Politicus – Политик
<i>Soph.</i>	– Sophista – Софист

СОЧИНЕНИЯ ПОРФИРИЯ

<i>Isagoge</i>	– Введение к «Категориям» финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина
----------------	---

СОЧИНЕНИЯ СВ. ИОАННА ДАМАСКИНА

<i>Dialectica</i>	– Философские главы «Точного изложения православной веры» // Источник знания
-------------------	--

1. ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ. К ВОПРОСУ О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ АРИСТОТЕЛЯ

Современные читатели в большинстве случаев знакомятся с философией Аристотеля в переводах его сочинений на русский, английский, немецкий и другие языки. Нас будут интересовать прежде всего русские переводы Аристотеля. Насколько они помогают или затрудняют понимание его философии?

А.Ф. Лосев в предисловии к своему переводу XIII и XIV книг «Метафизики» Аристотеля пишет: «... Я хотел дать текст Аристотеля без всяких изменений, т.е. дать не пересказ, а именно перевод, максимально точный перевод Аристотеля, и в то же время *сделать его понятным*. Собственно говоря, это почти невыполнимо» [143, с. 529]. Имея в виду переводы сочинений Аристотеля на немецкий язык, он продолжает: «Кто изучал, например, перевод Боница (изданный Велльманом), тот, конечно, удивлялся, во-первых, необычайной точности этого перевода, а во-вторых, его чрезвычайной непонятности. И ведь это не кто иной, как Бониц, лучше которого, мне кажется, никто на свете не знал Аристотеля. Перевод его очень точный, но, по совести говоря, читать его иной раз почти невозможно. С другой стороны, возьмите перевод Лассона. Это – очень понятный перевод, данный не на каком ином, а на человеческом языке, так что читается он простым смертным все же без всяких сверхчеловеческих усилий. Но стоит сравнить несколько фраз этого перевода с греческим подлинником, чтобы сразу же найти всю разгадку этой понятности. Именно, – это – вовсе не *перевод*, а *пересказ*» [143, с. 529]. О своем переводе А.Ф. Лосев пишет: «Прежде всего, я стараюсь, поскольку позволяет язык, передать точно фразу Аристотеля. Затем, когда это выполнено, я всячески стараюсь сделать ее максимально понятной. Для достижения такой понятности я широко пользуюсь *методом квадратных скобок*, как я его называю, т.е. начинаю вставлять пояснительные слова после каждого выра-

жения, содержащего в себе какую-нибудь неясность или двусмысленность» [143, с. 30]. *Метод квадратных скобок* имеет свои недостатки. А.Ф. Лосев, перечислив их, продолжает: «Получается не столько перевод, сколько искусственный препарат перевода. Но что же делать! Давать русскому читателю перевод вроде Боница – еще рано (это писалось в 1929 г. – Е.О.). Давать пересказ – тоже не хочется. Нужно уж примириться с этими небольшими неудобствами, тем более, что если бы читатель обратился к самому подлиннику, то там его встретили бы трудности и неудобства (даже при хорошем знании языка), совершенно несравнимые с этими мелкими и внешними неудобствами; и он нашел бы еще худший “препарат”, но только без ясного его уразумения» [143, с. 530].

Однако у *метода квадратных скобок* появились противники. Так, Т.В. Васильева, имея в виду квадратные скобки в переводах сочинений Аристотеля, пишет: «Когда-то введенные из ложно понятой корректности, сегодня они явочным порядком превратились в прикрытые для откровенно волюнтаристических решений. Никаких квадратных скобок в переводе не должно быть: как бы ни хотелось что-то прибавить к греческому тексту в пояснение, как смысловую подпорку, место таким пояснениям в примечаниях» [115, с. 152]. А.Ф. Лосев предложил *метод квадратных скобок* именно для смыслового пояснения текста Аристотеля, но со временем скобки стали использоваться и для другой цели, о которой Т.В. Васильева пишет следующее: «Что же касается ложно понятой корректности, то она загоняла в квадратные скобки все случаи лексической или синтаксической неконгруэнтности греческого и русского языков вплоть до вспомогательных глаголов...» [115, с. 152]. В связи с этим она категорически заявляет, что «все, что восстанавливается из греческого контекста по грамматическим нормам русского языка, в том числе далеко отстоящие пропущенные в контексте члены предложения, ни в каких скобках не нуждаются» [115, с. 52].

А.Ф. Лосев отмечает, что «Аристотель <...> до чрезвычайности сух своим языком, лапидарен, разбросан, фрагментарен, лаконичен» [143, с. 528]. Т.В. Васильева, соглашаясь с тем, что «стиль Аристотеля даже в пределах древнегреческого языка предельно сжат, синтетичен и перегружен энтимемами...», настаивает на том, что «язык Аристотеля точен и богат, переводческая скупость неизвинительна, над стилем перево-

дов Аристотеля сегодня нужно работать интенсивнее, чем над языком русского Платона, чтобы читатель мог сказать, перефразируя А.Т. Твардовского: вот Аристотель, а все понятно, все на русском языке» [115, с. 151–152].

В англо-американском аристотелеведении в последние десятилетия имеет место скорее обратная тенденция, а именно, все больший интерес вызывают буквальные переводы, отходящие от стилистических норм английского языка, т.е. такие переводы, которые на немецком языке появились еще в XIX в. (перевод Боница). М. Ферт, представляя читателям свой буквальный перевод VII–X книг «Метафизики», пишет: «Хороший английский перевод “Метафизики” уже существует, это перевод У.Д. Росса. Зачем тогда выдумывать что-то еще? А потому, что для некоторых целей хороший английский перевод – это не то, что нужно. Цель данного перевода четырех центральных книг – сделать доступным читателю как можно точнее и буквальнее то, что содержится в тексте Аристотеля, как мы его имеем. Перевод не может достичь этой цели и в то же время быть сделанным на хорошем английском языке...» [16, с. V]. Как и А.Ф. Лосев, М. Ферт отмечает, что переводчики для сохранения хорошего английского языка и «понятности» перевода часто прибегают фактически к пересказу, тем самым лишая читателя собственно аристотелевского текста. Как и А.Ф. Лосев, М. Ферт высказывается в пользу *метода квадратных скобок*: «... Где требуется какая-либо интерполяция (что бывает постоянно <...>), или когда что-либо очевидным образом предполагается, но не проговаривается, или когда требуется что-либо экзегетического характера, все добавленное берется в квадратные скобки. Результат не симпатичен, но в этом случае пригодность добавленного открыта для проверки и критики» [16, с. v–vi].

М. Ферт, много лет занимаясь изучением «Метафизики» Аристотеля, делал для собственного употребления буквальные переводы некоторых наиболее «проблемных» фрагментов. На литературные достоинства этих переводов он не обращал внимания и сам считал их «варварскими». С некоторых пор он стал использовать эти переводы (постепенно охватившие целиком несколько книг «Метафизики») при работе со студентами. Студенты, судя по всему, копировали переводы для себя, а через некоторое время М. Ферт с удивлением узнал, что его переводы через «самиздат» распространились и по другим

университетам США и Канады (любопытно, что американский автор использует русское слово *samizdat*) [16, с. vi]. Стало понятно, что *есть* «читательская аудитория», заинтересованная в таких переводах. Однако М. Ферт долгое время не решался опубликовать столь «варварский» перевод. В 1975 г. вышел из печати перевод «Второй аналитики» Аристотеля, выполненный Дж. Барнсом [20], который отличался буквализмом, схожим с буквализмом фертовского перевода четырех книг «Метафизики». В конце концов в 1985 г. М. Ферт решился издать и свой перевод. Предисловие к этому переводу он закончил следующими словами: «Этот опыт (опыт буквального перевода четырех книг «Метафизики». – *Е.О.*) заново открыл мне <...> как хорош перевод У.Д. Росса» [16, с. viii].

«Понятность» перевода, как, впрочем, и серьезного оригинального философского текста, имеет свои «уровни». При первом прочтении какого-либо философского текста у нас возникает одно «впечатление» и один «список» вопросов к автору, при втором – другое «впечатление» и другой «список» вопросов, при многократном прочтении – третье (известна фраза, написанная аль-Фараби на копии аристотелевского трактата «О душе»: «Я прочел этот трактат двести раз» [136, с. 10]). При этом «понятности» и «непонятности» часто меняются местами. Подчас то, что осталось «непонятым» после первого прочтения, без особых усилий выясняется после второго прочтения. А то, что при первом прочтении казалось «понятым», становится «непонятым» при последующих чтениях. Главное, по мере углубления знакомства с работами философа меняются сами вопросы к философу. Если же кто-то станет читать Аристотеля на древнегреческом языке, то перед ним встанут совсем другие вопросы по сравнению с теми, которые возникли бы перед ним при чтении того или иного перевода. Поскольку понимание текста на иностранном языке самым непосредственным образом связано с его переводом, то получается, что разные уровни понимания философа вызывают потребность в разных переводах.

В практическом плане речь идет о переводах для первоначального знакомства с творчеством Аристотеля, т.е. для студентов (а также для всех, кто интересуется философией Аристотеля «в первом приближении»), и о переводах для исследователей, для которых философия Аристотеля входит в область их научных интересов. В современном англо-американском

риканском аристотелеведении это, можно сказать, уже принятая практика. Есть «Оксфордские переводы», охватывающие весь «корпус Аристотеля» и выполненные на хорошем английском языке (перевод У.Д. Росса «Метафизики» Аристотеля, который упоминает М. Ферт, входит именно в эту серию). Есть издания «Первой и второй аналитик», «Физики» и «Метафизики» на древнегреческом языке с подробными и фундаментальными комментариями У.Д. Росса. И есть, наконец, «Аристотелевская серия “Кларендон”» (*Clarendon Aristotle Series*; эта серия также издается в Оксфорде; перевод Дж. Барнса «Второй аналитики», который побудил М. Ферта издать и свой перевод, опубликован в этой серии).

«Оксфордские переводы» предназначены для тех, кто хотел бы познакомиться с философией Аристотеля «в первом приближении». Собственно для аристотелеведов предназначены прежде всего издания основных трактатов Аристотеля на греческом языке с комментариями У.Д. Росса. На сегодняшний день можно сказать, что современное аристотелеведение начинается именно с этих комментариев. Но есть еще одна категория «заинтересованных читателей». Это специалисты по истории философии, логике и методологии науки, этике и другим философским специальностям (и не только философским), которые, не будучи профессиональными аристотелеведами и не владея древнегреческим языком, хотели бы всерьез познакомиться с теми или иными работами Аристотеля. Вот для них и предназначена «Аристотелевская серия “Кларендон”». Издания этой серии содержат как перевод той или иной работы Аристотеля (более точный по сравнению с «Оксфордскими переводами»), так и подробнейшие комментарии к этой работе. Эти комментарии, отталкиваясь, как правило, от комментариев У.Д. Росса (в чем-то соглашаясь, а в чем-то не соглашаясь с последними), содержат очень много новой информации. Эти комментарии вводят читателя во множество современных дискуссий, связанных с философией Аристотеля.

Т.В. Васильева пишет: «На повестке дня отечественного аристотелеведения – новое издание полного собрания сочинений Аристотеля на русском языке. Начатое вслед за платоновским собранием в конце 60-х годов прошлого века, в отличие от него, через двадцать лет после выхода трехтомника в четырех книгах все-таки завершено, аристотелевский четырехтомник так и не получил исправленного переиздания, куда

были бы включены все существующие на сей день переводы в порядке их расположения в корпусе, с единой беккеровской пагинацией, возможно, и с привлечением новых переводов недостающих до академической полноты издания текстов. Такое издание, разумеется, потребует новой единой редактуры переводов» [115, с. 151]¹. Насколько мы понимаем, речь идет об издании обновленного многотомника Аристотеля, который бы содержал русские переводы, по своему характеру аналогичные «оксфордским переводам». Мы согласны с тем, что новое издание полного собрания сочинений Аристотеля крайне желательно. Прежде всего для того, чтобы наконец-то собрать вместе «все существующие на сей день переводы в порядке их расположения в корпусе»; не менее важно, чтобы это издание было сделано «с единой беккеровской пагинацией». Ибо сегодня «добиться» до всех сочинений Аристотеля, уже переведенных на русский язык, «проблемно» даже для аристотелеведов. Вместе с тем, мы считаем, что всех проблем «русского Аристотеля» такое издание не решит. Нам нужно думать и о более точных переводах. При этом надо сразу отдавать себе отчет в том, что такие переводы могут оказаться излишне «сложными» и «неудобочитаемыми» для широкой читательской аудитории, но «более понятными» для исследователей (и не только аристотелеведов). Переводы для исследователей предполагают подробнейшие комментарии. В изданиях «Аристотелевской серии “Кларендон”» комментарии по своему «объему» занимают места не меньше, а подчас больше, чем сам текст Аристотеля.

* *
*

Почему у философов появляется потребность в буквальных переводах? Попробуем поискать ответ на этот вопрос в «теории перевода». А.Д. Швейцер, специалист по «теории перевода», учитывает три уровня эквивалентности перевода: (1) синтаксический, (2) семантический (компонентный и референциальный), (3) прагматический [191, с. 84–86]. Он считает, что «прагматический уровень занимает высшее место в иерархии уровней эквивалентности». Кроме того: «В этой иерархии существует следующая закономерность: каждый

¹ В данной цитате упоминается изд. [100].

уровень эквивалентности предполагает наличие эквивалентности на всех более высоких уровнях. Так, эквивалентность на синтаксическом уровне предполагает эквивалентность на семантическом (компонентном и референциальном) и прагматическом уровнях. <...> Обратной зависимости здесь не существует. Компонентная эквивалентность может существовать без синтаксической, референциальная – без компонентной. Наконец, прагматическая эквивалентность может существовать без семантической и, разумеется, без синтаксической» [191, с. 85-86]. А далее А.Д. Швейцер пишет следующее: «... В свете описанной выше иерархической модели уровней эквивалентности можно высказать предположение о том, что существует определенная (хотя, разумеется, не жесткая) корреляция между тремя уровнями модели эквивалентности и основными этапами процесса выработки переводческого решения. <...> Процесс отбора варианта является постепенным восхождением от низших уровней эквивалентности к высшим. Иначе говоря, этот процесс представляет собой серию трансформаций, в ходе которых переводчик может отказаться от эквивалентности на более низком уровне во имя эквивалентности на более высоком» [191, с. 89].

Обратим внимание, предположение А.Д. Швейцера об основных этапах перевода соответствует словам А.Ф. Лосева, которые мы уже приводили: «Прежде всего, я стараюсь, поскольку позволяет язык, передать точно фразу Аристотеля. Затем, когда это выполнено, я всячески стараюсь сделать ее максимально понятной. Для достижения такой понятности я широко пользуюсь *методом квадратных скобок*...» [143, с. 530]. Стремление «сделать ее (т.е. фразу Аристотеля. – *Е.О.*) максимально понятной» относится к прагматической функции перевода. Однако перевод А.Ф. Лосева не предполагает отказа от низших уровней эквивалентности ради высшей (прагматической) эквивалентности. Разумеется, такой перевод не всегда возможен, применимость его ограничена. Книга А.Д. Швейцера «Теория перевода» посвящена *общей теории* перевода. Философский перевод имеет свои особенности и требует особой *частной теории*. Если при переводе художественного, общественно-политического и некоторых других типов текстов отказ от семантической эквивалентности в пользу прагматической правомерен, то при философском переводе такой отказ «чреват проблемами».

А.Д. Швейцер понимает «перевод» как «однонаправленный и двухфазный процесс межъязыковой и межкультурной коммуникации, при котором на основе подвергнутого целенаправленному (“переводческому”) анализу первичного текста создается вторичный текст (метатекст), заменяющий первичный в другой языковой и культурной среде» [191, с. 75]. То есть перевод включает в себя две фазы: интерпретацию оригинального текста (целенаправленный анализ первичного текста) и создание собственно перевода (метатекста). Для философии очень важна первая фаза – интерпретация оригинального текста.

Буквальный перевод в философии – это не «перевод» в буквальном значении этого слова, а некоторый «полуфабрикат», продукт интерпретации оригинального текста; той интерпретации, которая предшествует собственно переводу, или же, точнее, второй фазе перевода – созданию вторичного текста. (А.Д. Швейцер называет буквальный перевод «недотрансформированным» [191, с. 87]). В философии интерпретация оригинального текста может представлять интерес не только для переводчика, но и для всех тех, кто бы хотел всерьез познакомиться с произведениями того или иного философа. Переводы на хорошем русском, английском и других языках, понятные широкому кругу читателей, подчас не удовлетворяют этому интересу. Поэтому буквальные переводы пользуются «спросом».

* *

*

В качестве примера «интерпретации текста» мы попробуем «истолковать» (лишь отчасти) псевдо-аристотелевскую работу «О Ксенофане, Зеноне и Горгии» [3]. Предполагается, что эта работа, как и ряд других работ, которые по сей день включаются в «корпус Аристотеля» в составе сборника «Малые работы» (лат. – *Opera minora*; англ. – *Minor Works*), написана кем-то из окружения или последователей Аристотеля. В оригинале это сочинение названо «О Ксенофане, Зеноне и Горгии». Комментаторы же полагают, что на самом деле речь в нем идет о Мелиссе, Ксенофане и Горгии, поэтому английский перевод так и называется: *On Melissus, Xenophanes and Gorgias*, – хотя латинским названием остается: *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia*. Полного русского перевода *De Xen.* пока нет, но первые четыре главы (всего в работе пять глав), посвященные, как считают комментаторы, Мелиссу и Ксенофа-

ну, переведены А.В. Лебедевым для сборника «Фрагменты ранних греческих философов: Часть I» [187]. Пятая глава *De Xen.*, посвященная Горгию, остается не переведенной. Однако, по свидетельству А. Маковельского, извлечение из Горгия, подобное *De Xen. V*, находится в сочинении Секста Эмпирика «Против ученых» (кн. VII, 65–87) [125, с. 33]. Этот фрагмент Секста Эмпирика переведен на русский язык А. Маковельским [125, с. 3–33] и А.Ф. Лосевым [178, с. 73–77]. Отметим, что хотя два указанных извлечения и повторяют содержание друг друга, текстуально все же различаются. Далее мы будем иметь в виду только первые четыре главы *De Xen.*, т.е. главы, в которых Псевдо-Аристотель, по мнению комментаторов, приводит и обсуждает философские суждения Ксенофана (гл. III–IV) и Мелисса (гл. I–II).

Мы остановили свой выбор на этой работе потому, что среди работ, входящих в «корпус Аристотеля», она сравнительно проста, невелика по объему и, главное, содержит философские суждения Ксенофана и некоторых других философов, стоявших у самых истоков становления философии. А философская речь (или же философский текст) с самого начала предполагала переход от общеупотребительного языка к специальному языку, к *техническому словоупотреблению*. Одним из первых в философский словарь попало слово «подобное, или же сходное» (ὅμοιον). В развитие этой абстракции заметный вклад внесли и геометры (мы в данном случае воздерживаемся от суждений по поводу первичности-вторичности философии и геометрии). Предположим, что нашей целью является истолкование «подобия» у ранних философов и Аристотеля.

Псевдо-Аристотель приводит в «положительном ключе» рассуждения (Мелисса) о том, что «все вечное – единое», а «единое – везде подобно» в *De Xen. 1*, 974a11–14, и полемически анализирует их в *De Xen. 2*, 976a11–b12; рассуждения (Ксенофана) о том, что «если Бог един, он всюду подобный», а «повсюду подобное сущее шарообразно» в «положительном ключе» он приводит в *De Xen. 3*, 977a36–b2, а полемически анализирует в *De Xen. 4*, 978a3–15. У Аристотеля «подобное, или же сходное» (ὅμοιον) указывает, как минимум, на два, т.е. на «многие», а не «единое». Однако в рассуждении *De Xen. 1*, 974a11–14 (Мелисса) «подобию» придается «иной смысл». Поэтому Псевдо-Аристотель сначала считает нужным выяснить, в «каком

смысле» оппонент употребил имя «подобие», а затем указывает на определенные следствия принятия «подобия» в «таком смысле» (976a15–18):

Подобное другому подобно, так что было бы двумя или более многочисленным, а не единым, и не бесконечным. Однако, судя по всему, он говорит о подобии относительно себя, и [в этом смысле] говорит, что Все[ленная] сама подобна, [потому] что все подобно: вода, или земля, или что-то такое иное, если [оно есть].²

Псевдо-Аристотель, во-первых, отмечает, что «подобное» у Мелисса означает подобие не «другому», а «самому себе»; во-вторых, полагает, что из такого понимания «подобия» следует, что «подобное» (ὁμοιον) есть «подобочастное» (ὁμοιομερές), т.е. *гомеомерии*, в качестве которых называет воду, землю и т.п. Сам Аристотель определяется со «смыслами» «подобия» в *Met.* V 9, 1018a15–19 и X 3, 1054b3–13 (А.В. Кубицкий [77] и М.И. Иткин [78] переводят ὁμοιον как «сходное»). Аристотель рассматривает «подобие» в ряду метакатегорий (пост-предикаментов): «иное (τὸ ἄλλο) и то же (или же иное и само)», «другое (τὸ ἕτερον) и то же по числу», «различие», «несходное (или же неподобное) и сходное (или же подобное)», «неравное и равное», «противность», «различие рода», «другое и то же по виду», «другое и то же по роду» (а также «то же и не то же») и т.д. Каждой из этих метакатегорий он задает «строгий смысл». Эти «смыслы» задаются в контексте построения онтологии. Что касается «подобочастного» (гомеомерий), то в ряд метакатегорий оно не входит. Аристотель обращается к «подобочастному» главным образом в трактатах физического (в том числе биологического) цикла. Специально гомеомериям посвящены главы *Metr.* IV 10, 388a 10–389a23 и 12, 389b23–390b22. Отметим, что, согласно самому Аристотелю, вода и земля являются не гомеомериями, а элементами, из которых образуются гомеомерии. Так что слова «[потому] что все подобно: вода, или земля, или что-то такое иное, если [оно есть]» остаются «на совести» Псевдо-Аристотеля.

А теперь давайте обратимся к русскому переводу *De Xen.* 1–4, выполненному А.В. Лебедевым [187, с. 160–163, 316–322]. Сразу отметим, что мы ни в коем случае не собираемся крити-

² Здесь и далее Псевдо-Аристотель и Аристотель цитируются в переводе автора монографии, если не указано иное.

ковать этот перевод; мы не подвергаем сомнению квалификацию и добросовестность переводчика. С нашей точки зрения, речь идет о разном отношении к философскому переводу. Наша задача – показать эту разницу.

В *De Xen.* I 1, 974a12–14, где Псевдо-Аристотель «в положительном ключе» излагает рассуждение (Мелисса) о «подобии», А.В. Лебедев переводит ὁμοίον как «одинаково», а ἀνόμοια (т.е. «неподобно») как «неодинаково [= “отлично от себя”]». А в *De Xen.* I 2, 976a11–b12, где Псевдо-Аристотель полемически анализирует это же рассуждение, А.В. Лебедев в первом полемическом рассуждении (976a11–21) переводит ὁμοίον как «подобное», а ὁμοιομερές (т.е. «подобочастное») как «однородное», во втором (976a21–37) – ἀνομοίωv (т.е. «неподобно») как «неоднородное» (976a22), в третьем (976a37–b12) – ὁμοίον как «подобно [=однородно]» (976a38) и «подобно» (976b2).

В *De Xen.* 3, 977a36–b2, где Псевдо-Аристотель «в положительном ключе» излагает рассуждение (Ксенофана) о «подобии», А.В. Лебедев переводит ὁμοίον как «подобное». А в *De Xen.* 4, 978a3–15, где Псевдо-Аристотель полемически анализирует это рассуждение, А.В. Лебедев переводит ὁμοίος как «одинаковое» (978a7).

Мы свели для наглядности эти переводы в табл. 1.1.

Понимать философский текст того или иного философа – значит понимать «смыслы», которые он «имеет в виду», употребляя то или иное слово или выражение философского языка. Иногда философ в явном виде сообщает о своем «понимании» того или иного слова. Так, в «Метафизике» Аристотеля есть V книга, которая представляет собой своего рода «философский словарь». Однако даже у Аристотеля, во-первых, далеко не все слова и выражения его философского языка представлены в этом словаре, а во-вторых, по ходу исследования того или иного вопроса он нередко отходит от того, что содержится в *Met.* V. Большинство остальных философов вообще в явном виде не поясняют свой «философский словарь». Какую-то помощь читателю философского текста могут оказать философские словари, учебники и другая вторичная литература. Однако и вспомогательная литература никогда исчерпывающим образом не поможет. В конечном итоге читатель-исследователь может понять философа только из текста самого философа. Надо выявлять в исследуемом тексте случаи *технического словоупотребления* и по этим случаям пытаться

понять соответствующие «смыслы». Так поступает и Псевдо-Аристотель, истолковывая понимание «подобия» у Мелисса с помощью суждений самого Мелисса. Сможет ли проделать нечто аналогичное исследователь без знания древнегреческого языка, читая перевод А.В. Лебедева? С нашей точки зрения, нет. Потому что он не сможет выявить случаи *технического словоупотребления* слова ὁμοιον, так как оно переведено в разных контекстах по-разному.

Таблица 1.1

ὁμοιον - <i>подобное</i>	ἀνόμοιον – <i>неподобное</i>	ὁμοιομερές – <i>подобочастное</i>
Переводы А.В. Лебедева		
одинаковое подобное подобное [=однородное]	неодинаковое неоднородное	 однородное

Чтобы читатель-исследователь мог «интерпретировать (философский) текст» по переводу без знания языка оригинального текста, надо переводить одно и то же философски значимое слово оригинального текста одним и тем же словом языка перевода. Такой перевод крайне желателен не только для «интерпретации текста» как специального методологически осмысленного исследования, но и просто для «понимания» философского текста (правда, при определенном понимании самого «понимания»).

Мы исходим, вслед за Аристотелем, из того, что всякой ступени познания предшествует некое предпознание (и соответственно всякому пониманию некое предпонимание). Человек, приступая к чтению философского текста, уже в какой-то мере «осведомлен». Во-первых, он, как минимум, в какой-то мере знаком с естественным языком, на котором написан данный текст. Во-вторых, как правило, он имеет и философскую подготовку (в разной мере). Читая философский текст, он «узнает» уже знакомые ему слова и выражения, придавая им уже знакомые ему философские «смыслы», хотя эти «смыслы» могут и не соответствовать «смыслам» данного текста. Суть изучения философского текста, с нашей точки зрения, в том и состоит, чтобы, исходя из уже знакомых «смыслов», по ходу чтения выяснить «смыслы» данного текста, которые никак иначе не могут стать известными читателю-исследователю.

При чтении философского текста возможны следующие ситуации. Читатель может встретиться с неизвестными ему словами и выражениями: неологизмами, иностранными заимствованиями. В этом случае предзнание не «подключается». Читатель может встретиться со словами и выражениями, знакомыми ему по общеупотребительному языку, но при этом ему неизвестно, на какие собственно «философские смыслы» призваны указывать эти слова и выражения общеупотребительного языка. В качестве примера мы бы привели перевод А.В. Лебедева пары ὁμοῖον-ἀνόμοιον как «одинаковое-неодинаковое». У читателя, знакомого с древнегреческой философией (или же с философией вообще), при встрече с противопоставлением «одинаково-неодинаково» сразу появляется вопрос: что значит «одинаково-неодинаково»? Это значит «то же (т.е. тождественное) и другое», или «подобное и неподобное, или же сходное и несходное», или «равное и неравное», или же что-то иное? Все перечисленные философские имена указывают на вполне определенные «смыслы» (или же «кусты смыслов»). А на какой «смысл» указывают имена «одинаковое-неодинаковое»? При чтении философского текста читатель может встретиться со словами и выражениями, которые в его «философском предзнании» указывали на иные «кусты смыслов». В этом случае он начинает движение «по ложному следу». В качестве примера можно привести перевод А.В. Лебедева пары ὁμοῖον-ἑτεροῖον как «однородное-неоднородное». Для читателей, знакомых с философией Аристотеля (и не только его), «однородное» известно как «то же по роду». В то же время «подобное» (ὅμοιον) и «то же по роду» в «философском смысле» (тем более аристотелевском) – совсем «не одно и то же». Во всех этих случаях предзнание или не помогает, или же препятствует пониманию философского текста. Предзнание же должно помогать пониманию; более того, с нашей же точки зрения, без него вообще не может быть полноценного понимания.

Разумеется, если при переводе иноязычного философского текста в русский философский язык обнаруживается отсутствие общепринятого философского имени для того или иного «философского смысла» иноязычного текста, то придется вводить соответствующее имя в русский философский язык, т.е. вводить в философское *техническое словоупотребление* лексемы естественного языка (придавая им тем самым

неестественные смыслы), неологизмы или иностранные заимствования. Весь вопрос в том, в каких случаях такие нововведения оправданны, а в каких – неоправданны.

* *
*

Мы позволим себе напомнить ряд общих положений языкознания, которые для лингвистов, вероятно, являются «прописными истинами», но для представителей «философского общества» могут представить определенный интерес. Во-первых, мы имеем в виду широко распространенные в современном языкознании дистинкции «язык и речь (или же текст)» и «значение и смысл». А.Д. Швейцер напоминает определение Л.С. Выготского: «Значение слова есть потенция, реализующаяся в живой речи в виде смысла», – и продолжает: «Смысл – это и есть актуализированное в речи значение языковой единицы» [191, с. 114–115]³. Далее мы приведем большую выдержку из книги А.Д. Швейцера:

Релевантность понятия «смысл» для изучения семантических аспектов перевода достаточно убедительно аргументируется З.Д. Львовской, которая справедливо указывает на то, что «значение – категория языковая, т.е. системная, поэтому значения единиц разных языков могут не совпадать по разным параметрам (содержательные характеристики, объем и место в системе)», тогда как смысл – «категория коммуникативная, он не зависит от различий между языками и может быть выражен различными языковыми средствами в разных языках». <...> Из сказанного следует, что языковые значения точно так же, как и соответствующие языковые формы, являются переменной величиной. Они <...> являются атрибутом данного конкретного языка <...>. Инвариантным в идеале остается именно смысл: смысл исходного текста, вкладываемый в него исходным отправителем; смысл, извлекаемый из этого текста анализирующим его переводчиком, и, наконец, смысл вторичного текста, интерпретируемого конечным получателем. [191, с. 115].

Одно и то же имя (или же глагол) в разных текстах или даже разных контекстах одного и того же текста может приобретать разный «смысл». Это дает переводчику-интерпретатору две возможности. Или переводить одно и то же слово, приобретающее другой «смысл», по-другому, стараясь выразить этот «другой смысл» самим «именем» (т.е. его «значением»: набором *сем*, сопряженных с этим именем, его словообразова-

³ А.Д. Швейцер в данном случае ссылается на [117, с. 370].

нием и этимологией). Или же переводить одно и то же имя одним и тем же именем в расчете на то, что читатель сам «вычитает» из текста соответствующие изменения «смысла». Разумеется, переводчик может помочь читателю в этом и своими примечаниями, и пояснениями *в квадратных скобках*. Главное, чтобы читателю было ясно, где он имеет дело с философом (автором оригинального текста), а где – с переводчиком и комментатором (автором перевода). Можно назвать достоинства и недостатки обоих возможных «переводческих решений». Для «более точных переводов», с нашей точки зрения, предпочтителен последний вариант.

Во-вторых, если мы оставляем за словом только «значение», а «смысл» приписываем единицам речи, то мы рассматриваем «слово» как *лексему*, т.е. как единицу языка, а не как *слово*, не как единицу речи, или же текста. Специалисты по «теории перевода» ведут речь о переводе именно «текста», а не «языка». Однако в языкознании помимо «теории перевода» есть еще одна отрасль научных исследований, получившая наименование «контрастивной лингвистики». В «фокусе сопоставительного анализа контрастивной лингвистики» могут оказываться разные аспекты языка, но так или иначе в ее предмет входит анализ соотношения отдельных лексических единиц, морфологических категорий и синтаксических конструкций в исходном языке и языке перевода. А.Д. Швейцер отмечает, что «вопрос о соотношении контрастивной лингвистики и теории перевода до сих пор продолжает оставаться предметом споров» [191, с. 10]. Сам он считает, что это разные дисциплины, и в то же время отмечает, что «исследуя соотношение между функциональными единицами языка А и языка В, контрастивная лингвистика создает необходимый фундамент для построения теории перевода» [191, с. 11]. Правда, А.Д. Швейцер ведет здесь речь о «теории перевода», а не о практическом переводе того или иного текста. Более того, он подчеркивает, что в контрастивной лингвистике «сопоставления носят, как правило, статический характер и не преследуют цели нахождения переводческих эквивалентов» [191, с. 13]. Однако, это его авторская точка зрения. Другие авторы, суждения которых он анализирует в своей книге, считают иначе. Да и сам он оговаривает свое суждение словами «как правило» (что значит «не всегда»).

Интерпретация оригинального философского текста, будучи первой фазой перевода, в то же время является «упражнением» именно по философской контрастивной лингвистике в рамках двух (и более) философских языков. «Перевод» философских имен (и глаголов) является собственно не переводом, а сопоставлением языковых единиц двух (и более) философских языков. «Интерпретация текста», по крайней мере философского, как первая фаза перевода и как «упражнение» по философской контрастивной лингвистике, будучи связанной с контекстами *технического словоупотребления* автора исходного текста, предполагает выход за рамки не только данных контекстов, но и всего текста и даже за рамки творчества данного философа. Ибо интерпретация оригинального текста включает в себя (или по крайней мере, учитывает) сопоставление философских языков.

Если специалисты по общей теории перевода широко используют дистинкцию «язык и текст», то в частной теории философского перевода следовало бы исходить из дистинкции «философский язык и философский текст». Язык, «включенный» в философские тексты, становится относительно самостоятельной подсистемой национального языка. Этот язык включает в себя не только «специальную терминологию». Помимо «философской лексики» он включает и некоторые синтаксические конструкции, используемые тем или иным автором для философски значимого «смыслоразличения», и некоторые элементы, изучаемые в рамках «лингвистики текста» (мы имеем в виду прежде всего лексические способы маркирования начала и конца текста, содержащего то или иное рассуждение философа, а также переходов между его внутренними подразделениями). Соответственно и «контрастивная лингвистика», сопряженная с философским переводом, будет иметь свои особенности. Ибо сопоставляться будут не языки в целом, а именно их «философская» составляющая. Особая познавательная ситуация возникает в том случае, если при сопоставлении философских языков в одном из них обнаруживается отсутствие эквивалентной лексики для той или иной языковой единицы другого языка, и приходится вводить в философское *техническое словоупотребление* лексемы естественного языка, превращая их тем самым в лексемы философского языка. В этом случае в рассмотрение будет включаться отчасти и естественный язык.

«Философское имя» призвано не столько выразить «смыслы», сколько содержать их или же указывать на «смыслы». «Смысл», как мы уже отметили, выражается речью, так или иначе «сопряженной» с этим именем. Однако из этого обстоятельства не следует, что философ при каждом употреблении данного имени будет повторять соответствующую речь. В большинстве случаев философ, пояснив ограниченное число раз «смысл» (в том числе «изменение смысла») имени, использует «имя» как «сокращение» для соответствующей единицы речи. Более того, речь включает в себя имена и глаголы, которые сами могут быть «сокращениями» определенных единиц речи; т.е. единицы философского языка, участвующие в образовании (конституировании) «смысла», сами могут содержать (или указывать на) «смыслы». Философ, полагая «смыслы», конституирует определенную «иерархию смыслов», так или иначе совершая «восхождение от абстрактного к конкретному».

Философский перевод отличается и от художественного перевода, и от технического. Переводчик художественного текста, различая «значение и смысл», имеет дело со «значениями» языковых единиц общеупотребительного языка, а «смыслы» усматривает в художественном тексте. Переводчик философского текста, различая «значение и смысл», фактически различает «смыслы», содержащиеся в языковых единицах философского языка, *общие* для философского языка вообще и *свои* для данного автора, или *общие* для философского языка данного автора и *свои* для данного текста, или *общие* для философского языка данного текста и *свои* для данного контекста. Поэтому сопоставления языковых единиц в философской «контрастной лингвистике» должны выполняться не на материалах общеупотребительного языка, а на материале «философского языка» (за исключением тех случаев, когда та или иная языковая единица естественного языка вводится в философский язык впервые). В частной теории философских переводов, вероятно, предпочтительней противопоставлять не «значение и смысл», а «смыслы *общие и свои*» (можно и так: «философские значения и смыслы»). При этом роль «значения» как набора *сем* языковой единицы национального общеупотребительного языка существенно понижается. «Общий смысл» на деле может оказаться не единым «смыслом», а целым «кустом смыслов» (применительно к которому уместно рассматривать и концепцию «семейных сходств»).

Мы уже цитировали слова А.Д. Швейцера: «...Языковые значения точно так же, как и соответствующие языковые формы, являются переменной величиной. Они <...> являются атрибутом данного конкретного языка <...>. Инвариантным в идеале остается именно смысл» (имеется в виду «смысл», выражаемый речью). Подчеркнем, что это было сказано применительно к общей теории перевода. Переводчик в данном случае стремится перевести именно «смысл», при этом он свободно обращается с языковыми средствами (в том числе лексикой) языка перевода. Ибо лексика в данном случае – величина переменная. Не так в философском переводе. Ибо в философском тексте лексемы, употребляющиеся в речи, выражающей смысл, сами указывают на смыслы, из которых конституируется смысл речи. Если переводчик будет вольно относиться к философской лексике, то читатель его перевода так и не узнает, из каких собственно смыслов философ образует данный смысл, а следовательно, читатель и не поймет данный смысл.

Сказанное во многом относится не только к философскому переводу, но к «техническому переводу» вообще. Однако и здесь есть разница. Философская «терминология» более «авторская», чем в других науках. Более того, мы бы позволили себе сказать, что своего рода «смыслотворчество» играет в философии бóльшую роль, чем в других науках. Все это откладывает свой отпечаток и на специфику философского перевода.

* *
*

До сих пор мы вели речь о «философском языке» как языке «философского текста». Однако на самом деле собственно «философский язык» является языком только части «философского текста», если под «философским текстом» иметь в виду все сочинение философа целиком, а в случае Аристотеля и весь «корпус Аристотеля». В текстах Аристотеля наряду с философским используется и общеупотребительный греческий язык его времени (а также «языки» математики, физики, биологии, поэтики и т.д.). Одну и ту же «языковую единицу» в одном и том же «тексте» Аристотель может употреблять и «философски», и «не-философски». «Строгости» философского перевода уместно распространять только на «философский язык». Для перевода не-философского языка, присутствующе-

го в том же философском тексте, они неуместны. Мы не думаем, что можно найти какие-либо формальные критерии для различения философского и не-философского словоупотребления в том или ином тексте. Это дело интуиции читателя и переводчика. Однако очень важно не пропустить суждения, сделанные на «философском языке», там, где, казалось бы, идет рассуждение, далекое от философии. Такие «пропуски» существенно обедняют или даже искажают учение философа.

Известен неувядаемый интерес читателей к «Истории животных» Аристотеля. Б.А. Старостин в связи с этим пишет: «Эта вековая и тысячелетняя неустареваемость сама по себе свидетельствует о многом. Прежде всего о художественном стиле, который у Стагирита несколько суховат, но тема, видимо, настолько близка автору, что от сухости не остается и следа. Живость изложения отражает и более глубокие причины, в силу которых “История животных” сохраняла интерес читателей стольких эпох, цивилизаций и стран. К числу этих причин относится прежде всего удивительная способность Аристотеля к разностороннему восприятию мира и жизни, способность совмещать философский подход с подчеркнутым вниманием к малейшим деталям» [182, с. 7–8]. Мы бы хотели обратить внимание читателя на то, что «живость изложения» совмещается у Аристотеля с «философским подходом», т.е. и в «Истории животных» присутствует «философский язык», требующий к себе внимательного отношения. С нашей точки зрения В.П. Карпов (автор единственного на сегодняшний день русского перевода «Истории животных») не всегда проявляет такое внимание. Так, в *Hist. An.* I 1 аристотелевское противопоставление «того же и другого» (ταὐτά - ἕτερα) в одном случае он переводит как «одинаковые и различные» (486a14–16), в другом случае как «сходство и различие» (486b22–487a1), в третьем случае он «то же» переводит как «то же» или же как «тождественное» (486a21–23, 486b14–17). Получается, что он не различает у Аристотеля «различие» и соотнесенность «того же и другого», «различие» и «подобие, или же сходство». Тем самым философский подход Аристотеля не просто «обедняется», а вообще «перечеркивается». Ибо перечисленные различия играют важнейшую роль в философии Аристотеля.

Когда А.Ф. Лосев говорит, что «Аристотель <...> до чрезвычайности сух своим языком, лапидарен, разбросан, фрагментарен, лаконичен», а Т.В. Васильева настаивает на том, что

«язык Аристотеля точен и богат, переводческая скупость неизвинительна», с нашей точки зрения, разговор ведется о разных языках. Философский язык Аристотеля «сух, лаконичен» и требует в определенном смысле «переводческой скупости». Его же естественный язык в этой «переводческой скупости» не нуждается. Вероятно, не будет ошибкой сказать, что у Аристотеля философского языка больше в «Метафизике» и «Органоне» и меньше, например, в сочинениях биологической и политической направленности. А.Ф. Лосев говорит о переводе прежде всего «Метафизики», Т.В. Васильева – «Эвдемовой этики».

Вообще надо помнить, что «корпус Аристотеля» не исчерпывается «Органомом», «Метафизикой» и «Этикой». Аристотель оставил нам два стихотворения: пеан (Гимн Добродетели) и элегию (посвященную Евдему)⁴, – ряд писем, адресованных Филиппу и Александру Македонским, а также Теофрасту [147, с. 271–273]. В сборник *Opera minora* входит, в частности, такое псевдо-аристотелевское сочинение, как «Рассказы о диковинах» [95], которое является образчиком особого жанра древнегреческой письменности. Всё это образцы разных литературных жанров, каждый из которых предполагает свой стиль. Разумеется, это жанровое и стилистическое разнообразие требует соответствующего разнообразия переводческой практики.

Акцентируя внимание на важности работы над «философским языком» для «более точных» переводов сочинений Аристотеля, мы ни в коем случае не хотим преуменьшить значение работы над «стилем переводов Аристотеля» на «хороший русский язык». Т.В. Васильева справедливо отмечает, что «в Афинах этические проблемы традиционно ставились и рассматривались в жанрах художественной литературы – трагедии, комедии, лирике», а следовательно, уместно ставить вопрос о том, что «составитель “Эвдемовой этики” преследовал литературные задачи не в последнюю очередь». Нам представляется интересным и заслуживающим внимания призыв Т.В. Васильевой к «реабилитации художественного дарования Аристотеля». Она пишет, имея в виду перевод «Эвдемовой этики»: «...Задача перерастает из этической в литературную, Аристотель является нам новой гранью своего писательского та-

⁴ *Пеан*: см. в [44]. Рус. пер. М.Л. Гаспарова см. в [124, с. 207]. *Элегия*: см. в [43]. Англ. пер. см. в [49, с. 107].

ланта – как обладатель и пропагандист огромного словарного запаса греческих слов разнообразной стилистической окраски, семантического наполнения» [115, с. 151]. Со своей стороны мы бы хотели отметить следующее: во-первых, эти слова справедливы прежде всего по отношению к «не-философскому языку», присутствующему в «корпусе Аристотеля»; во-вторых, не надо забывать, что Аристотель был не только «практикующим стилистом», но и «теоретиком стиля». При переводах сочинений Аристотеля желательно учитывать его собственное отношение к «стилю».

Когда мы говорим об аристотелевском учении о «стиле», мы имеем в виду его учение о «лексисе» (ἡ λέξις – стиль, словесное выражение). Аристотель пишет о «лексисе» в «Поэтике» и «Риторике», противопоставляя «лексис» «логосу». Когда Т.В. Васильева пишет о том, что Аристотель – «обладатель и пропагандист огромного словарного запаса греческих слов разнообразной стилистической окраски, семантического наполнения», она имеет в виду именно *лексис* аристотелевских сочинений [115, с. 151]. В то же время в «Риторике» Аристотель в явном виде отдает предпочтение *мысли* перед *лексисом*. Так, в *Rhet.* III 1 он пишет (1404a8–12):

Сходно [перед этим речь шла о декламации. – *Е.О.*] при всяком обучении словесное выражение (τῆς λέξεως) имеет необходимость малую, ибо для выяснения чего-либо есть [конечно] разница, сказать так или этак, но все же [эта разница] не такая [большая], а все это – *фантазия* и относится к слушателю; поэтому геометрии так никто не обучает.⁵

Вероятно, Аристотель мог бы сказать, что и философии «так» (т.е. акцентируя внимание на «литературных достоинствах» словесного выражения) никто не обучает. Сказав далее несколько слов о декламации и словесном выражении (*лексисе*), Аристотель с сожалением отмечает (1404a16–19):

Поэтому те, кто силен в этом [т.е. в словесном выражении], опять же добиваются побед, как и риторы, сильные в декламации; ведь написанные речи берут свое скорее словесным выражением, чем размышлением.

Поскольку философский текст связан с «размышлениями», в заключении главы отметим интересное для нашей темы замечание Аристотеля по поводу отношения «словесного вы-

⁵ Курсив в цитатах Аристотеля здесь и далее автора монографии.

ражения» и «размышлений», которое он делает в «Поэтике» в контексте теории эпоса (24, 1460b2–5):

Словесное же выражение надо обрабатывать в бездеятельных частях, [незамечательных] ни по нравам, ни по размышлениям; ибо слишком блестящее словесное выражение, опять же, затмевает нравы и размышления.

Это замечание Аристотеля подтверждает сказанное выше, что стремление придать переводу «литературные достоинства» более подобает переводу тех частей аристотелевских текстов, которые написаны «не-философским языком». Ибо «философский язык» употребляется Аристотелем для изъяснения именно «размышлений», которым «слишком блестящее словесное выражение» не подобает.

2. О РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ АРИСТОТЕЛЯ

В этой главе мы предложим наш опыт «разработки» русских переводов трех ключевых для аристотелевского учения о познании «философских слов»: ἡ ἐπιστήμη (знание, разумение), ἡ γνῶσις (познание) и ἡ γνῶριςμός (узнавание). Хотя в предыдущей главе мы показали, что речь в подобных случаях (в случаях «перевода» не текста, а отдельных слов философского языка) корректнее вести не о переводе, а о сопоставлении, мы не будем каждый раз подчеркивать различия разных фаз перевода и разных лингвистических подходов, предполагаемых этими фазами, т.е. мы будем использовать слово «перевод» не строго.

2.1. Ἡ ἐπιστήμη – знание и разумение

В главе «К вопросу о русских переводах Аристотеля» упоминался издательский проект Оксфордского университета «Аристотелевская серия “Кларендон”» (*Clarendon Aristotle Series*), в рамках которого с 1960-х гг. и по сей день издаются «более точные» переводы (с пространными комментариями) трактатов Аристотеля. Уточнения переводов этой серии состоят, в частности, в том, что одному и тому же философски важному греческому слову, как правило, подбирается один и тот же английский эквивалент, и тем самым переводы выполняются более «последовательно» и более «стандартно».

В 1975 г. В «Аристотелевской серии “Кларендон”» вышел перевод Дж. Барнса «Второй аналитики», в котором Дж. Барнс перевел ἐπίστασθαι как *understand* [20]. Вообще, традиционный английский перевод ἡ ἐπιστήμη (глагольная форма –ἐπίστασθαι) – *scientific knowledge* (научное знание). По свидетельству М. Бёрнхита, Дж. Барнс отошел от традиционного перевода только для того, чтобы различить при переводе εἰδέναι (*know*), ἐπίστασθαι (*understand*) и γινώσκειν (*be aware of*) и

тем самым избежать «круг» в аристотелевских определениях (возникающий без этих различий) [33, с. 103].

Сам же М. Бёрнхит пошел дальше – в статье «Аристотель о разумеющем знании» он представил концепцию, согласно которой аристотелевская *эпистема* есть именно *understanding* [33]. М. Бёрнхит исходит из того, что «Вторая аналитика» Аристотеля затрагивает проблемы, которые сегодня изучают как в философии науки, так и в эпистемологии. Если первая рассматривает науку как определенную систему пропозиций, то последняя рассматривает познавательный уклад (*cognitive state*) субъекта познания, с помощью которого наука создается. Он полагает, что аристотелевская *эпистема*, центральное понятие «Второй аналитики», так же как английское *knowledge*, может указывать как на познавательный уклад, так и на науку как систему пропозиций. Более того, М. Бёрнхит учел дистинкцию, которая обсуждается комментаторами последние десятилетия: как следует истолковывать аристотелевскую *эпистему*: как *justification* (обоснование, оправдание) или *explanation* (объяснение)? В результате он принял для *эпистемы* как познавательного уклада, призванного *объяснять*, т.е. находить причину присущности одного другому, перевод, предложенный Дж. Барнсом – *understanding* [33, с. 97–102]. Имеется в виду именно аристотелевское понимание *эпистемы*. М. Бёрнхит обращает особое внимание на отличие этого понимания от платоновского [33, с. 104–105].

Однако в немецкой философской традиции, в частности, В. Дильтеем, объяснение (*explanation*, нем. *Erklären*) и понимание (*understanding*, нем. *Verstehen*) противопоставляются как методы наук о природе и духе. М. Бёрнхит поясняет, что *understanding* как греч. ἡ ἐπιστήμη (у Аристотеля) и как нем. *Verstehen* (у В. Дильтея) – не одно и то же. При этом он считает, что каждый язык, каждая философская традиция должны найти собственные языковые выражения для передачи соответствующих смыслов [33, с. 107].

Мы считаем, что в русских переводах можно использовать два разных слова: «разумение» (*understanding* как ἡ ἐπιστήμη) и «понимание» (*understanding* как *Verstehen*). Английское *understanding* переведено как «разумение» в русском переводе знаменитой книги Дж. Локка «Опыт о человеческом разумении» (*An Essay concerning Human Understanding*). Эпистемология Дж. Локка отличается от эпистемологии Аристо-

теля, однако во многом Дж. Локк стремился по-своему ответить на те же вопросы, на которые в свое время ответил Аристотель. Мы уже переводили ἡ ἐπιστήμη (*эпистема*) как «разумение» в нашей книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» и последующих публикациях [163, с. 17].

Русским глаголом «понимать» (сущ. – понимание) мы предлагаем переводить греч. ξυνιέναι (сущ. – ἡ σύνεσις), которое в имеющихся переводах подается по-разному (см. табл. 2.1):

Таблица 2.1

Переводчики	ξυνιέναι – понимать, ἡ σύνεσις – понимание			
	<i>An. Post. I</i> 1, 71a13	<i>An. Post. I</i> 2, 71b32	<i>An. Post. I</i> 10, 76b37	<i>EN VI x</i> , 1142b34
Росс [17]	–	–	–	understanding
Фохт [70]	знать	понимать	понимать	–
Барнс [20]	grasp	grasp	grasp	
Микеладзе [72]	уразуметь	понимать	понимать	–
Радлов [103]	–	–	–	рассудительность
Брагинская [81]	–	–	–	соображение

Какой «момент» познавательной, или шире, мыслительной деятельности имеет в виду Аристотель, употребляя формы глагола ξυνιέναι (или же производное существительное – ἡ σύνεσις)? В «Никомаховой этике» (*EN VI x 1142b34–1143a8*) он поясняет, что σύνεσις (понимание) не есть ни *эпистема* (знание-разумение), ни *мнение*, ни *фронесис* (ἡ φρόνησις, рассудительность). Последнее различие (с *рассудительностью*) сразу позволяет отказаться от перевода Э.Л. Радлова (т.е. от перевода σύνεσις как «рассудительность»), ибо перевод φρόνησις как «рассудительность» принимается и Б.А. Фохтом, и З.Н. Микеладзе, и Н.В. Брагинской (ср. их переводы *An. Post. I 33, 89b8* и *EN VI v, 1140a24*). Более того, этот перевод освящен церковнославянской традицией, и нет оснований отказываться от него. Перевод φρόνησις как «рассудительность» может вызвать некоторые сомнения у переводчиков Платона. Платон, судя по всему, отчетливо не различал «мудрость-софию» и «рассудительность-фронесис» (т.е. говоря словами Канта – «теоретический и практический разум»), нередко называя то и другое словом φρόνησις. Хотя даже в случае Платона можно было бы перевести φρόνησις как «рассудительность», поясняя при этом в примечаниях особенность позиции Платона.

Далее Аристотель поясняет (*EN VI x*, 1143a11–16):

...«Понимать» (συνιέναι) применительно к *эпистеме* сказывается как «усваивать [при обучении]» (τὸ μανθάνειν), так же [«понимать» сказывается как] «судить» (τὸ κρίνειν) применительно к мнению о том, о чем [судит] рассудительность (ἡ φρόνησις), когда говорит иной [человек], и причем «судить хорошо»...

В данном случае Аристотель говорит, что «понимание» присутствует и в «разумении» (*эпистеме*), и в «рассудительности». Нас в данном случае будет интересовать прежде всего «понимание» (σύνεσις), сопряженное с «разумением». Именно это «понимание» Аристотель поясняет через «усвоение при обучении». Причем последнее пояснение он преподает как основное (*EN VI x*, 1143a16–18):

Отсюда, [т.е.] из усвоения [при обучении] (ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν), и пришло слово «понимание» (ἡ σύνεσις), которым [мы называем людей] «хорошо понимающими» (εὐσύνεστοι); ибо [именно] «усвоение [при обучении]» (τὸ μανθάνειν) мы часто называем «пониманием» (συνιέναι).

В трактате «О софистических опровержениях» Аристотель, вслед за платоновским «Евтидемом» (275d2–278a7), рассматривает софизм, связанный с глаголом μανθάνειν (учиться, или же усваивать при обучении). Если перевести μανθάνειν как «учиться», то софизм будет выглядеть так (*Soph. El.* 4, 165b31–32):

Знающие учатся, ибо грамматика учатся, устно излагая [свои знания].

А если перевести μανθάνειν как «усваивать» (при обучении), то этот же софизм примет такой вид:

...Знающие усваивают, ибо грамматика усваивают, устно излагая [свои знания].

Аристотель «классифицирует» этот софизм как софизм «от словесного выражения» (παρὰ τὴν λέξιν), а именно – «от омонимии» (*Soph. El.* 4, 165b32–34):

Ибо «усваивать» (τὸ μανθάνειν) – омоним, [означает] «понимать (τὸ συνιέναι), пользуясь знанием (χρῶμενον τῇ ἐπιστήμῃ)», и «принимать [т.е. приобретать] знание (τὸ λαμβάνειν ἐπιστήμην)».

Двусмысленность слова μανθάνειν дает возможность двусмысленно высказывать «грамматика учатся (или же усваивают)»: на самом деле грамматика, будучи учителями грамматика, «понимают» свой предмет, а софисты акцентируют внима-

ние на втором смысле: грамматики, обучая других, сами «приобретают знания».

М.И. Иткин переводит в данном случае τό *ξυνιέναι* именно как «понимать» [86]. Н.В. Брагинская, как мы показали в табл. 2.1, переводит в *EN* *σύνεσις* как «соображение». Однако она, используя перевод «соображение», соглашается с тем, что «*synesis* ... можно передать и как “понимание”» ([81]. Прим. 46 к *EN* VI). Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе переводят *ξυνιέναι* как «понимать», но не всегда. В то же время они используют этот же перевод и для других древнегреческих слов, например: в *An. Post.* I 34, 89b12 как «понимать» они перевели *ἐννοέω*, а в *An. Post.* II 19, 100a2 – *ὁ λόγος*. Для «более точных» переводов такая «практика» нежелательна. Если мы приняли для философского языка Аристотеля глагол «понимать» как эквивалент *ξυνιέναι*, его не следует использовать для перевода других слов.

Ἡ *μάθησις* – «усвоение [при обучении]» (а также «учеба», «наука», «знание») – слово скорее из «словаря» предшественников Аристотеля. Сам Аристотель чаще предпочитает говорить раздельно о *ξυνιέναι* (понимании) и *λαμβάνειν* (принятии, приобретении). На глагол *λαμβάνειν* в аристотелевском «философском словаре» следует обращать внимание не меньшее, если не большее, чем на глагол *ξυνιέναι*. Аристотель активно использует глагол *λαμβάνειν* и производные от него словоформы *ἡ λήψις*, *ὑπολαμβάνω* и *ἡ ὑπόληψις*, *προὑπολαμβάνω*, а также некоторые другие. Мы свели существующие переводы *ἡ ὑπόληψις* в табл. 2.2.

Во всех контекстах, учтенных в табл. 2.2, Аристотель имеет в виду одно и то же «мыслительное действие», которое мы, вслед за А.Ф. Лосевым, предпочли бы именовать как «допущение». Слово «предположение», которое используется в переводах Э.Л. Радлова и Н.В. Брагинской, а в форме глагола «предполагать» – Б.А. Фохтом и З.Н. Микеладзе, с нашей точки зрения, в большей степени соответствует слову *ἡ ὑπόθεσις* (гипотеза). Слово «гипотеза» входит в «философский словарь» Аристотеля. Оно ему досталось, судя по всему, «по наследству» от Платона. Б.А. Фохт и З.Н. Микеладзе переводят *ἡ ὑπόθεσις* (гипотеза) у Аристотеля как «предположение» (*An. Post.* I 2, 72a18–24). Вопрос – как соотносятся между собою аристотелевские «гипотезы-предположения» и «допущения», а также аристотелевские и платоновские «гипотезы-

предположения» – мог бы стать темой специального исследования⁶.

Таблица 2.2

Переводчики	ἡ ὑπόληψις (ὑπολαμβάνω)			
	<i>Top.</i> IV 4–5	<i>An. Post.</i> I 33	<i>Met.</i> I 1, 981a5–7	<i>EN</i> VI iii, vi
Радлов [103]	–	–	–	предположение, предполагать, схватывание
Лосев ⁷	–	–	допущение	–
Кубицкий [77]	–	–	взгляд	–
Росс [13]	–	–	judgement	–
Пикард-Кэмбридж [24]	conception	–	–	–
Фохт [70]	–	принятие, предполагать	–	–
Апостл [26]	–	–	belief	–
Барнс [20]	–	belief, believe	–	–
Иткин [101]. [78]	постижение 125a10, мнение 125b35	–	взгляд	–
Микеладзе [72]	–	схватывание, принятие, предполагать	–	–
Брагинская [81]	–	–	–	предположение, предполагать, представление

Мы бы предпочли также переводить как «допущение» только существительное ὑπόληψις, а глаголы λαμβάνω и ὑπολαμβάνω переводить как «принимать». Может быть, это излишняя предосторожность, а может быть, и не излишняя. Требуется специальное исследование. Дело в том, что Аристотель,

⁶ Отчасти мы обратимся к теме «гипотез» в § 8.3.

⁷ Пер. А.Ф. Лосева см.: [145, с. 713–714].

судя по всему, употребляет существительное ὑπόληψις только в связи с «допущением» непосредственных посылок силлогизмов, а вышеназванные глаголы – не только в связи с посылками.

Чтобы прояснить аристотелевское *техническое употребление слов* «понимать», «принимать» и «допущение», надо обратиться к началам *эпистемы* (разумения). Вообще, «список» этих начал может быть предметом обсуждения. Позднее в 8-й главе мы обратимся к этому вопросу. Пока же, без каких-либо обоснований, скажем, что с нашей точки зрения, начала *доказывающего разумения* (доказывающей эпистемы), согласно Аристотелю, включают в себя: (1) первые непосредственные послылки доказывающих силлогизмов; (2) аксиомы; (3) определения значений терминов; (4) принятие (λαμβάνειν) бытия рода, подлежащего доказательству (или бытия начал этого рода).

«Значения терминов», во-первых, «понимаются», а во-вторых, «принимаются». Поэтому можно сказать, что человек, «разумая», «понимает», т.е. «понимает» термины, посредством которых он «разумает» присущность одного другому. «Принимаются» же из вышеперечисленных начал «аксиомы» и «бытие рода, подлежащего доказательству». Под «родом, подлежащим доказательству», имеется в виду определенная «предметная область». В трактате «О душе» Аристотель вводит глагол «принимать» в определение «ума»: «...Умом же называю то, чем душа *размышляет* и *принимает* (ὑπολαμβάνει)» (III 4, 429a23). А «допускаются» (как «допущения») непосредственные послылки силлогизма.

Для понимания «допущения» важно учитывать аристотелевскую дистрикцию «недоказываемой эпистемы» и «эпистемы». «Эпистема» – доказывающий силлогизм. «Недоказываемая эпистема» – первая непосредственная посылка доказывающего силлогизма. Об этом Аристотель пишет в *An. Post. I 33*. В этой главе Аристотель различает два варианта «допущения непосредственных посылок»: допущение того, что может быть иначе, т.е. не-необходимо (мнение, δόξα – 89a2–4), и допущение того, что не может быть иначе, т.е. необходимо (недоказываемая *эпистема*, ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος – 88b30–32, 35–37). Получается, что *эпистема* (прежде всего недоказываемая) оказывается видом допущения, а другим видом допущения является мнение; «допущение» же может выступать для *эпистемы* в качестве рода. Аристотель принимает «допуще-

ние» в качестве рода *эпистемы* в *EN VI vi*. Дело в том, что, согласно Аристотелю, необходимость присущности одного другому чувственно нам не дана, эту необходимость мы допускаем сами. Мы ее допускаем, *думая*, что в одном случае одно присуще другому необходимо (в этом случае мы будем иметь недоказываемую эпистему, т.е. посылки доказывающих силлогизмов), а в другом случае – не необходимо (в этом случае мы будем иметь мнения, или же посылки диалектических силлогизмов).

«Допущение» как род для *эпистемы* подчинено «более высокому роду», в качестве которого Аристотель принимает «познавательный уклад души». Так, в «Топике» Аристотель относит *эпистему* к категории «соотнесенность (отнесенность к)» (πρὸς τι) (IV 1, 120b36–121a9), а в качестве рода принимает для нее «уклад и расположение» (ἔξις и διάθεσις) (IV 1, 121b24–122a2). При этом он рассматривает *эпистему* в двух «соотношениях»: как вид (т.е. как *эпистема*) она «относится к» тому, что стало или может стать ее предметом, а ее род (т.е. как «уклад») «относится к» душе (IV 4, 124b32–34):

...Не необходимо, чтобы [вид] сам по себе и по роду говорился по отношению (πρὸς) к тому же, ибо разумение (ἐπιστήμη) говорится по отношению к разумеющемуся (ἐπιστητοῦ), – уклад (ἔξις) и расположение (διάθεσις) [говорятся по отношению] не к разумеющемуся (ἐπιστητοῦ), а к душе.

Именно это обстоятельство по-своему учитывает М. Бёрн-ит, когда пишет, что содержание «Второй аналитики» Аристотеля имеет отношение и к философии науки, и к эпистемологии, а «эпистема» указывает и на науку как определенную систему пропозиций, и на познавательный уклад субъекта познания. Именно это обстоятельство, с нашей точки зрения, в большей степени, чем «дебаты по поводу *justification-обоснование* и *explanation-объяснение*», делает уместным двойной перевод ἡ ἐπιστήμη на русский язык (на языке «теории перевода» – двухвариантная эквивалентность): как «знание» (когда имеется в виду «эпистема», соотнесенная со своим предметом), и как «разумение» (когда имеется в виду «эпистема» как познавательный уклад души).

Определенная проблема с переводом возникает в том случае, когда Аристотель говорит о том, с чем соотнесена *эпистема*. Просто сказать, что она соотнесена со своим «предметом», – не совсем правильно. По-гречески то, с чем соотнесена

эпистема, – ἐπιστητόν, т.е. «знаемое», или же «разумеющееся». Дело в том, что философское имя «предмет» указывает на то, что уже стало «предметом» познания, а Аристотель имеет в виду то, что или уже стало предметом познания, или может стать им. В этом смысле даже слово «знаемое» вызывает сомнение, поскольку оно также указывает на то, что уже «знаемо». Слово «разумеющееся» оказывается лишенным этого «недостатка», так как «разумеющимся» мы можем назвать как то, что уже «разумется», так и то, что может стать «разумеющимся». Поэтому аристотелевское соотнесение *эпистемы* с тем, с чем она соотносится, на русский язык удобнее и «точнее» переводить как «разумение разумеющегося» (у Аристотеля встречаются аналогичные соотнесения «чувственного восприятия и чувственно воспринимаемого», «допущения и допускаемого», «мнения и мнимого» и т. д.). Так что в некоторых контекстах удобнее переводить как «разумение» не только *эпистему* как познавательный уклад души, но и *эпистему* как соотнесенную со своим «предметом». Хотя при всем при том для некоторых контекстов следует оставить «в силе» и перевод «знание».

Мы бы хотели также подчеркнуть значение того момента познания, которое Аристотель указывает глаголом οἶμαι, его мы предпочитаем переводить как «думать». Приведем примеры аристотелевских употреблений этого глагола:

An. Post. I 2, 71b9–16: Мы *думаем* (οἶμεθ'), что разумеем (ἐπίστασθαί) каждую [вещь] просто, а не софистическим способом по совпадению, когда мы *думали бы* (οἶμεθα), что познаем (γινώσκειν) причину, из-за которой вещь *есть*, что [она] ее причина, и [что] иначе быть не может.

An. Post. I 33, 89a6–8: ...Ни один [человек] не думает (οἶεται), что [ему что-то] мнится (δοξάζειν), когда думал бы (οἶηται), [что этому «что-то»] невозможно быть иначе, но [думает, что он это «что-то»] разумеет (ἐπίστασθαί)...

Poet. 8, 1451a19–22: Поэтому, кажется, совершают погрешность те поэты, которые сотворили такие поэмы, как «Герacleида», «Тесеида»; ибо они *думают* (οἶονται), что если Геракл един, то един и миф, касающийся его.

Существующие переводы глагола οἶμαι у Аристотеля мы представили в табл. 2.3. Аристотель обозначает глаголом «думать» некий рефлексивный момент: при *разумении* мы *понимаем* значения терминов и *думаем*, что один из них обозначает именно причину, или же то, что мы допускаем, может или

не может быть иначе. Получается, что одно дело – «понимать» термин, другое – «думать», что то, что он обозначает, выступает в качестве именно причины, третье дело – «думать», что то, что мы «допустили», не может быть иначе (т.е. «думать», что данное «допущение» необходимо), и, наконец, четвертое дело – «разуметь» доказывающее умозаключение в целом.

Таблица 2.3

Переводчики	Переводы οἴομαι		
	An. Post. I 2, 71b9–16	An. Post. I 33, 89a6–8	Poet. 8, 1451a19–22
Фохт [70]	думать	считать	–
Барнс [20]	to think	to think	–
Микеладзе [72]	полагать	считать	–
Аппельрот [88]	–	–	полагать
Новосадский [93]	–	–	думать
Гаспаров [92]	–	–	думать

Философские лексемы «знание» и «разумение» различаются, в частности, *семами* «результат» и «процесс». Однако иногда Аристотель имеет в виду сразу и процесс, и его результат. В этом случае можно говорить и о «разумении», и о «знании», ибо эти *лексемы* становятся фактически философскими синонимами. Например, если мы скажем: *принимая* аксиомы и бытие рода, подлежащего доказательству, – *понимая* значение трех терминов и сделав посредством них два *допущения* (т.е. допустив две посылки), – *думая*, что эти *допущения* истинны и необходимы, а средний термин обозначает причину присущности обозначаемого одним крайним термином обозначаемому другим крайним термином, – мы *разумеем*, то здесь можно сказать и – мы *знаем*.

2.2. Ἡ γνῶσις – знание или познание?

М. Бёрнхит, соглашаясь с предложенным Дж. Барнсом переводом ἐπίστασθαι как *understand*, возражает против предложенных им же переводов εἰδέναι как *know* и γινώσκειν как *be aware of*. Мы не будем останавливаться на соответствующих доводах, представленных М. Бёрнхитом, и сразу перейдем к результату. М. Бёрнхит считает, что для εἰδέναι, во-первых, нет подходящего английского эквивалента, а во-вторых, он и не нужен, ибо этот глагол у Аристотеля является взаимно-

заменяемым с ἐπίστασθαι (*understand*, понимать) и γινώσκειν, который он предлагает переводить как *know* (знать). Так же, как γινώσκειν, он предлагает переводить и γνωρίζειν (т.е. как *know*). Таким образом, М. Бёрнхит предлагает оставить для перевода ἐπίστασθαι, εἰδέναι, γινώσκειν и γνωρίζειν два английских слова: *understand* и *know*. При этом М. Бёрнхит ограничивает применимость предложенных смысловых различий ἐπίστασθαι и εἰδέναι, γινώσκειν, γνωρίζειν рамками «Второй аналитики» (*Post. An*) [33, с. 103–104].

Первое издание *An. Post.* в переводе и с комментариями Дж. Барнса вышло в 1975 г. Именно это издание имеет в виду М. Бёрнхит (его статья вышла в 1981 г.). В 1994 г. Дж. Барнс внес некоторые изменения во 2-е издание своего перевода, мотивируя их следующим образом:

Мой изначальный перевод включал разные английские термины для каждого из элементов аристотелевского словаря, касающегося знания. Но я больше не уверен в том, что Аристотель предполагал или чувствовал некую семантическую разницу между этими элементами, за исключением *ἐπιστήμης*; мой изначальный перевод <...> намекал на distinctions, которые не обнаруживаются в греческом языке. Поэтому теперь слово *know* используется смешанно (*promiscuously*). Особый случай – *ἐπιστάσθαι* и *ἐπιστήμη*; для них я оставляю *understand* и *understanding*. Были приведены сильные доводы в пользу того, что *ἐπιστήμη*, по крайней мере в *An. Post.*, действительно близка к нашей концепции разума (*understanding*) и отличается от нашей концепции знания (*knowledge*), так что мой перевод счастливо, хотя и случайно, попал в истину. (См. особенно: М. Бёрнхит ...) [20, с. 82; 33, с. 97–108].

Мы же считаем целесообразным различать при переводе греческие лексемы εἰδέναι, γινώσκειν и γνωρίζειν. В русском языке есть идеальный эквивалент для εἰδέναι, а именно «ведать». При этом мы согласны с тем, что этот глагол не имеет у Аристотеля строгого эпистемологического смысла и может в некоторых контекстах взаимозаменяться, по крайней мере – с некоторыми из других глаголов, относящихся к познанию.

В то же время мы бы предпочли переводить γινώσκειν (сущ. ἡ γνῶσις; это греческое слово известно нам как «гносис») не как «знать», а как «познавать», ибо этот глагол представляет собой самое общее указание на познание как отношение познающего и познаваемого, включающее в себя все ступени познания. Аристотелевская distinction «знания-познания» актуализируется в связи с проблематичностью отноше-

ния чувственного восприятия и знания. Платон в диалоге «Тетет» подробно рассматривает тезис (который он сводит к Протагору): знание (*эпистема*) есть чувственное восприятие. Позиция Аристотеля по этому вопросу такова: чувственное восприятие есть какое-то познание (*гносис*), но не знание (*эпистема*). В качестве примеров можно привести следующие аристотелевские строки: «...Чувственное восприятие не род для знания (*эпистемы*)» (*Тор.* IV 4, 125a31–32; пер. М.И. Иткина); «ощущение есть известного рода познание (*гносис*)» (*Ген. Ап.* I 23, 731a33–34; пер. В.П. Карпова). Однако иногда в русских переводах можно встретить и такое: «...Ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания (*гносисы*) о единичном» (*Мет.* I 1, 981b13–14; пер. М.И. Иткина). В данном переводе получилось, что чувственные восприятия дают нам «знания», хотя Аристотель пишет «познания». Если следовать предложениям М. Бёрнхита, то позиция Аристотеля выглядела бы так: чувственное восприятие есть знание (*knowledge*), но не разумение (*understanding*) [33, с. 114].

Аристотелевская дистинкция «знания-познания» актуализируется также в связи с проблемой *предпознания* (*προϋπόθεσις*). Эта проблема непосредственно касается аристотелевского решения апории Менона (сформулированной Платоном в диалоге «Менон»), а опосредованно – многих положений философии Аристотеля. Согласно Аристотелю, всякое познание предполагает наличие некоего предпознания. Для каждой ступени познания есть свой вариант предпознания: в начале каждой ступени (для каждого метода познания) познаваемое нам как-то ведомо, а как-то нет, причем оно ведомо нам не так, как мы хотим его познать на данном уровне и данным методом. Однако в англо-американском аристотелеведении нередко высказываются сомнения по поводу корректности аристотелевской позиции по этому вопросу. Некоторых аристотелеведов смущает тот факт, что для начальной ступени познания «предпознанием» оказывается «чувственное восприятие». Дело в том, что в английских переводах «предпознание» представлено как *pre-existing knowledge* (иногда *previous knowledge*), так что «предпознание» оказывается «знанием». Отсюда и возникает сомнение: правомерно ли рассматривать чувственное восприятие, а иногда просто ощущения, в качестве «знания»?

Мы бы хотели отметить, что, высказываясь по поводу английских переводов, мы ни в коем случае не намереваемся давать «советы» англоязычным переводчикам и комментаторам. Проблема в том, что английские переводы так или иначе «проникают» в русские переводы хотя бы уже потому, что у нас принято, делая перевод того или иного античного автора, учитывать уже имеющиеся переводы на другие европейские языки, и прежде всего на английский. Поэтому для нас проблема состоит в том, как относиться к английским переводам, делая переводы на русский язык.

Рассмотрим слова и выражения, используемые Аристотелем для указания на «предзнание», и их русские переводы (см. табл. 2.4).

Таблица 2.4

–	Фохт [70]	Микеладзе [72]	Предлагаемый перевод
<i>An. Post. A 1</i>			
71a1–2: ἐκ προὔλαρχούσης ... γνώσεως	на [некотором] уже ранее имеющемся знании	из ранее имеющегося знания	из предзнания
71aб: διὰ προὔγνωσκομένων	посредством заранее известного;	посредством того, что знают	через предпознаваемое
71a11: προὔνωσκειν	предшествующее знание	предварительное знание	предпознавать
<i>An. Post. A 2</i>			
71b31–32: προὔνωσκόμενα	ранее известные	ранее известные	предпознаваемое
72a28: προὔνωσκειν	знать заранее	знать заранее	предпознавать
72a35: μή ... προὔνωσεται	не знал бы заранее	не знал бы заранее	не предпознает
<i>An. Post. B 19</i>			
99b29: ἐκ μή προὔλαρχούσης γνώσεως	не имея предшествующего познания	не имея предшествующего знания	не имея предзнания

Как видно из табл. 2.4, наши переводчики дают такие же переводы, как и переводчики на английский язык, т.е. представляют в своих переводах «предзнание» как «предшествующее знание» (за исключением одного случая; см. пер. Фохта в 99b29).

До сих пор мы отмечали только одну проблему, протекающую из такого истолкования, а именно познавательную ситуацию, когда в качестве «предпознания» выступает «чувственное восприятие». Однако «список» таких проблем можно продолжить. В *An. Post. I 1, 71a1–17* Аристотель, ведя речь о «предпознании», имеет в виду два варианта «предпознания», необходимого для доказывающего разумения (доказывающего силлогизма), а именно: «принятие» бытия чего-либо и «понимание» значения терминов. Например, для арифметики нам надо «принять», что «единица есть», а также «понимать» значение термина «единица». Ни то, ни другое само по себе не является «знанием» (пусть даже «предшествующим») как доказывающим умозаключением.

Мы уже отметили, что, согласно Аристотелю, каждая ступень познания предполагает свое предпознание. На некоторых ступенях познания в качестве предпознания выступает именно «предшествующее знание». Поэтому, читая Аристотеля, надо внимательно смотреть, где он пишет о «предпознании», а где о «предшествующем знании». Сейчас мы рассмотрим слова и выражения, используемые Аристотелем для указания именно на «предшествующее знание», и их русские переводы (см. табл. 2.5).

Таблица 2.5

—	Фохт [70]	Микеладзе [72]	Предлагаемый перевод
<i>An. Pr. B 21</i>			
67a22: προεπίστασθαι	знать заранее	знать заранее	разуметь заранее или же знать заранее
<i>An. Post. A 1</i>			
71a17: πρότερον γνώρισαντα	уже есть некоторое знание	уже имея некоторое знание	прежде узнав
71a20: προῆδει	было известно уже раньше	было известно уже раньше	пред[варительно] ведал

В *An. Pr. II 21, 67a22* речь у Аристотеля идет о том, что нельзя разуметь единичное заранее, т.е. знать единичное заранее. В *An. Post. I 1, 71a17* Аристотель использует причастие, образованное от глагола γνῶρίζειν, а не ἐπίστασθαι (разуметь, знать) или γιγνώσκειν (познавать). Перевод глагола γνω-

ρίξειν как «узнавать» мы рассмотрим в следующей части данной главы. В *An. Post. I 1, 71a20* Аристотель употребляет глагол προειδέναι (предведать) в значении «знать, или же разуметь, заранее». Ранее мы уже отметили, что глагол «ведать» может у Аристотеля в некоторых контекстах взаимозаменяться с некоторыми из других глаголов, относящихся к познанию, в том числе с глаголом ἐπίστασθαι.

В *An. Post. I 1, 71a1–17* Аристотель пишет о «предпознании», в *71a17–29* – о «предшествующем знании», а далее – непосредственно об апории Менона. Как видно из табл. 2.4 и 2.5, русские переводы никак не «реагируют» на переход от «предпознания» к «предшествующему знанию»: и то, и другое переводится как «предшествующее знание» (с некоторыми лексическими вариациями).

Для указания на «предпознание» Аристотель использует лексемы, восходящие к глаголу γινώσκω. Для указания на «предшествующее знание» Аристотель использует производные формы от разных глаголов: ἐπίστασθαι (знать, разуметь), γινώριζειν (узнавать), εἰδέναι (ведать), – но только не от глагола γινώσκω (познавать). Мы считаем, что уже это обстоятельство свидетельствует о том, что Аристотель различал «познание» и «знание, или же разумение».

Вообще различие глаголов «познавать» и «знать» указывает прежде всего на различие «процесса» и «результата» познания. А если под «знанием» иметь в виду именно доказывающее умозаключение, то глагол «знать» следует связывать не со всяким «результатом», а с «результатом», полученным на определенной ступени познания. По-русски «познание» означает прежде всего «процесс», хотя отчасти может означать и «результат» (например, в высказывании: «Он вернулся домой, обогащенный многими познаниями»). Судя по всему, греческий «гносис» содержит те же *семы*. Слово же «знание» по-русски означает только «результат». Если бы мы хотели указать на «процесс», используя слово «знание», нам надо было бы добавить какой-нибудь глагол или существительное, обозначающее процесс (например: «приобрести знания», «приобретение знаний» и т.п.). Не будучи естественным носителем английского языка, трудно судить: а по-английски *know* и *knowledge* тоже указывают только на «результат» или же они, хотя бы отчасти, могут указывать и на «процесс»?

А.Л. Никифоров при переводе статьи Я. Хинтикки «Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers» переводит *knowledge* то как «знание», то как «познание», причем последний перевод он дает в самом названии статьи: «Время, истина и познание у Аристотеля и других греческих философов» [48]. Следует ли из этого перевода, что А.Л. Никифоров усматривает в английском слове *knowledge* интересующие нас *семы*, входящие в русское «познание»? Или же он просто «поправляет» Я. Хинтикку, поскольку у Аристотеля и других греков в связи с рассматриваемой в статье проблематикой речь идет не только о «знании» (*эпистеме*), но и о «познании» (*гносисе*)?

Определенный интерес для нас могут представить «события», происходящие в англоязычном кантоведении. При их «освещении» мы воспользуемся статьей Э.В. Барбашиной «Особенности англоязычной рецепции философии И. Канта» [108]. В этой статье учитываются шесть английских переводов «Критики чистого разума»: Ф. Хайвуда (F. Haywood), 1838; М.Д. Майкледжона (M.D. Meiklejohn), 1855; Ф.М. Мюллера (F.M. Müller), 1881; Н. Кемп Смита (Kemp Smith), 1929; В. Плухара (W.S. Pluhar), 1996; П. Гайера совместно с А. Вудом (P. Guyer; A.W. Wood), 1998. На протяжении большей части XX в. англоязычные читатели знакомились с «Критикой чистого разума» в основном по переводу Н. Кемп Смита. Э.В. Барбашина в своей статье уделяет наибольшее внимание сравнению именно этого перевода с двумя новыми переводами (1996 и 1998). Далее мы позволим себе довольно большую выдержку из ее статьи:

Наибольшую критику в переводе Н. Кемп Смита вызывает перевод одного из наиболее часто встречающихся ключевых терминов Канта – *Erkenntnis* (познание, сознание) и *erkennen* (познавать, осознавать) английскими словами *know* (знать), *knowledge* (знание). Более того, разные по смыслу, и не только у Канта, слова немецкого языка *erkennen* (познавать) и *wissen* (знать) были переведены Н. Кемп Смитом все тем же одним английским словом *know* (знать, соответственно *knowledge*, знание). В результате там, где у Канта речь шла о *процессе* познания, познавания, узнавания, в переводе заменилось на уже свершившийся, результативный процесс или даже на само знание. Именно такой перевод *Erkenntnis* и *erkennen* был заимствован Н. Кемп Смитом из предыдущих переводов и сыграл свою роль в понимании кантовской философии <...>. Кроме того, использование одного и того же английского слова для обозначения разных процессов привело к смысловым противоречиям в переводе Кемп Смита <...>.

В последних двух переводах, выполненных Плухаром, Гайером и Вудом, уже использовались соответствующие по смыслу разные английские слова *cognize* для *erkennen* и *know* для *wissen*. Все более сложные случаи, требующие разноаспектных комментариев или интерпретаций, оговаривались в дополнительных примечаниях. Следствием проведенного исправления стало то, что дискуссии, которые велись относительно противоречий, связанных с тем, что Кант не разделял процесс познания и его результат, точно так же как обвинения в противоречивости (а она была неизбежна, поскольку одним словом назывались разные процессы, состояния и структуры) стали бессмысленными [108, с. 65].

Кто знает, может быть англоязычные аристотелеведы в скором времени тоже последуют за своими «единоязычными» кантоведами? Вообще случаи, когда проблематика аристотелевского «гносиса» обсуждается с использованием английского *cognition*, встречаются. В качестве примера можно было бы привести статью Ч. Кана «Роль *ума* в познании (*cognition*) начал (*first principles*) во “Второй аналитике” II 19» [50].

Возвращаясь к проблематике «предпознания», отметим, что от греческого *προγινώσκω* образуется слово *ἡ πρόγνωσις*, известное нам как «прогноз». «Предпознание» и есть собственно «прогноз». Однако надо иметь в виду, что аристотелевский «прогноз» (т.е. *предпознание*) относится к познанию того, что *есть* или уже *стало быть*, а современный «прогноз» относится к познанию того, что *будет*. Обращенность «прогноза» к будущему присутствует уже у Отцов Церкви. Так, св. Иоанн Дамаскин, излагая учение Церкви о *Промысле* (*περὶ προνοίας*) *Божьем*, пишет (*пер. А. Бронзова*):

Должно знать (*γινώσκειν*), что Бог все наперед знает (*προγινώσκει*), но не все предопределяет (*οὐ ... προορίζει*). Ибо Он наперед знает (*προγινώσκει*) то, что – в нашей власти, но не предопределяет (*οὐ προορίζει*) этого. Ибо Он не желает, чтобы происходил порок, но не принуждает к добродетели силою. Поэтому предопределение (*προορισμός*) есть дело божественного повеления, соединенного с предведением (*προγνώστικῆς*). Но, по причине предведения (*κατὰ τὴν πρόγνωσιν*) Своего, Бог предопределяет (*προορίζει*) и то, что не находится в нашей власти. Ибо по предведению (*κατὰ τὴν πρόγνωσιν*) Своему Бог уже предрешил (*προέκρινε*) все, сообразно со Своею благию и правосудием [132, кн. вторая, гл. XXX, 44].

Если говорить на «смеси греческого с нижегородским», то получилось бы, что Бог *прогнозирует*, но не *предопределяет* (то, что зависит от воли человека). А. Бронзов переводит «прогноз» как «предведение», а соответствующие глаголы как

«наперед знает». Мы воздерживаемся от каких-либо оценок этих переводов, поскольку в данном случае мы имеем дело не с «философским», а с «богословским» языком, у которого свои «законы», свои «смыслы». В качестве гипотезы (которая, разумеется, требует проверки) можно было бы предположить, что на истолкование аристотелевского «предпознания» как «предшествующего знания» исторически могли повлиять истолкования и переводы творений Отцов Церкви.

В заключение этой части главы отметим, что райское «Древо познания» по-гречески именуется «τὸ ξύλον τῆς γνώσεως», т.е. как «Древо *гносиса*», и традиционный русский перевод именно такой – «познания». Название творения св. Иоанна Дамаскина, фрагмент которого мы привели выше, – «Πηγὴ γνώσεως» (т.е. «Источник *гносиса*») А. Бронзов переводит как «Источник знания» [132, с. XII, 12].

2.3. Γνωρίζειν – узнавание

Мы уже отметили, что М. Бёрнхит предлагает переводить как *know* (знать) не только γιγνώσκειν (познавать), но и γνωρίζειν. Мы же считаем целесообразным оставить для γνωρίζειν (и производной формы ἀναγνωρίζειν) особые переводы, а именно «узнавать» и «быть известным». Мы говорим «оставить», потому что такие переводы фактически (не всегда последовательно) имеют место в существующих и русских, и английских переводах (англ. *recognize*). Далее мы бы хотели не столько обосновать эти переводы (поскольку они уже употребляются), сколько истолковать их, т.е. показать место и роль «узнавания» в аристотелевском учении о познании.

В явном виде Аристотель пишет об «узнавании» (ἀναγνωρίζειν) в «Поэтике» в теории трагедии. В этом случае В.Г. Апелърот, Н.И. Новосадский, М.Л. Гаспаров единодушно дают перевод «узнавание» ([88], [93], [92]). Напомним, что, согласно Аристотелю, всякая трагедия состоит из шести частей: мифа (μῦθος, в русских переводах – «фабулы»), нравов (ἦθος), словесного выражения (λέξις), размышлений (διάνοια), сценической обстановки (ὄψις) и музыкальной композиции (μελοποιία) (6, 1450a7–10). Самой важной составляющей трагедии Аристотель признает «миф» (6, 1450a15). «Миф», в свою очередь, должен включать в себя «перипетии», «узнавания» (ἀναγνωρίσεις) и «страдания» (6, 1450a 33–35; 11, 1452b9–10).

Об «узнавании» Аристотель пишет следующее (*Poet.* 11, 1452a29–31):

Узнавание ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\iota\varsigma$) же, как означает и [само] имя, есть изменение от $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ к $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\nu$...

В.Г. Аппельрот, Н.И. Новосадский, М.Л. Гаспаров единодушно переводят «от $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ к $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\nu$ » как «от незнания к знанию». Для тех, кто занимается *поэтикой*, возможно, все это неважно. У тех же, кто занимается теорией познания, такой перевод «вызывает вопросы». Буквально «от $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ к $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\nu$ » означает «от непознанности к познанию». Учитывая, что «введение» ($\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$) у Аристотеля взаимозаменяемо со словами, относящимися к познанию, «от $\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$ к $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\nu$ » можно было бы перевести как «от неведения к познанию». Именно так мы бы предпочли истолковать аристотелевские слова: «узнавание» есть переход от неведения к познанию.

Аристотель отмечает, что лучшее «узнавание» – то, которое возникает вместе с перипетией (*Poet.* 11, 1452a32–33), но это замечание касается *поэтики*, а не гносеологии в целом, которая нас интересует. В трагедиях речь идет прежде всего об узнавании человека, но Аристотель отмечает, что «узнавать» можно и неодушевленное (1452a33–36). В *Poet.* 16 Аристотель описывает пять видов «узнавания», встречающихся в трагедиях. Мы же рассмотрим только первый из них.

Первый вид «узнавания» – узнавание по «признакам» ($\eta\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\eta\mu\acute{\epsilon}\iota\omicron\nu$) (16, 1454b19–30). Аристотель отмечает, что это «самый безыскусный» вид узнавания (он имеет в виду трагедию). Со своей стороны отметим, что для научного познания это самый основной вид «узнавания». Аристотель, во-первых, различает узнавание по «врожденным» признакам и «приобретенным» (в трагедиях речь идет, как правило, об «узнавании» человека, а не каких-либо неодушевленных предметов). А во-вторых, он отмечает, что «узнавание по признакам» может происходить двояко: или как Одиссей был узнан кормилицей, или как он же был узнан свинопасами. М.Л. Гаспаров поясняет: «Кормилица в сцене “омовения ног” (Od. XIX 386–475) узнает Одиссея по рубцу на ноге случайно, а свинопасам (XXI 205–225) Одиссей показывает свой рубец сам, чтобы они его узнали» ([92]. Прим. 40 к *Poet.* С. 783). Это различие имеет аналог и в научном познании. Одно дело, когда исследователь «узнает» что-то, скажем так, «во внеплановом» порядке. Такое «узнавание» может привести к существенному

изменению дальнейшего хода исследования, к своего рода научно-исследовательской «перипетии». Другое дело, когда речь идет, скажем, об идентификации того или иного предмета в соответствии с уже построенной классификацией. В этом случае нам надо «узнать» в данном экземпляре по каким-либо признакам представителя того или иного рода и вида. Этот случай «узнавания» Аристотель называет узнаванием «ради удостоверения» (1454b28: *πίστεως ἕνεκα*). Опять же он называет такое узнавание «более безыскусным», чем узнавание случайное (как в случае с узнаванием Одиссея кормилицей), но и это его замечание касается трагедии. Для научного познания «узнавание по признакам, чтобы удостовериться» в идентичности того или иного предмета, выступает в качестве одного из основных видов «узнавания».

Аристотелевская дистинкция «знания-узнавания» актуализируется в связи с проблемой *индукции* (*ἡ ἐπαγωγή*, наведение). По мнению ряда комментаторов, аристотелевское понимание индукции отличается от современного. Это обстоятельство приводит к тому, что в тех фрагментах, в которых речь идет об индукции, отличающейся от современной, аристотелевские упоминания «индукции» некоторыми комментаторами признаются *нетехническим словоупотреблением*. В этом вопросе мы следуем за Р. Мак-Кирэхэном, который, имея в виду спорные фрагменты в *An. Pr.* II 21, *An. Post.* I 1 и *An. Post.* II 19, утверждает, что, во-первых, речь в них идет именно об индукции, а во-вторых, аристотелевская индукция связана с «узнаванием» (*γνώριζειν* и производный глагол *ἀναγνώριζειν*) [54, с. 8].

В чем особенность аристотелевского понимания индукции? Индукция (и у Аристотеля, и сегодня) так или иначе связана с «обобщением». Аристотель различает два варианта «обобщения»: обобщение на основании *чувственного восприятия* и обобщение на основании *допущения*. В качестве примера первого вида обобщения в *An. Post.* II 19 он рассматривает следующий ряд: «Каллий», «человек», «животное». В качестве примера второго вида обобщения в *Met.* I 1 он рассматривает следующее: «Каллию, страдающему вот этой болезнью, вот это снадобье помогло»; «Сократу, страдающему вот этой болезнью, вот это снадобье помогло»; и «также каждому из многих»; «всем людям, страдающим вот этой болезнью, вот это снадобье помогает» (981a5–12). При обоих видах обобщения так или иначе происходит «переход» от единичного (Каллий) к универ-

сальному (человек) (с логической точки зрения от единичного термина – к универсальному термину). В первом случае обобщение этим «переходом» и ограничивается, а во втором случае сначала делается допущение об эффективности того или иного лекарственного препарата в связи с единичным (Каллием), а затем (после «перехода» к универсальному термину) то же допущение делается в связи с универсальным термином (человеком). До сих пор существенной разницы между аристотелевским пониманием индукции и современным нет.

Однако Аристотель в отличие от современных специалистов называет индукцией (наведением – ἡ ἐπαγωγή) не только «переход» от единичного к универсальному, но и обратный «переход» от универсального к единичному. Дело в том, что аристотелевская силлогистика, как показал Я. Лукасевич, ограничивается посылками только из универсальных терминов (при этом термины могут быть универсальными в разной степени) [149, с. 33–36]. Все преобразования и выводы, предполагаемые аристотелевской силлогистикой, касаются только посылок, в качестве субъекта и предиката которых выступают универсальные термины. Всякий же «переход» (в обе стороны) между единичным (по числу) чувственно воспринимаемым предметом и универсальным термином (т.е. «переход» между «чувственно воспринимаемым» и «разумеющимся») Аристотель относит к индукции. «Индукция» – латинское слово. По-гречески Аристотель называет это познавательное действие «наведением» (ἡ ἐπαγωγή), т.е. «наведением» *универсального на единичное*. При таком «наведении» первичную роль в разных познавательных ситуациях может играть и *единичное*, и *универсальное*.

«Узнавание» сопряжено с индукцией в обоих направлениях: как при первом «узнавании термина», так и при последующих узнаваниях уже однажды «узнанного». Рассмотрим для примера термин «человек, страдающий вот этой болезнью». Допустим, нам уже ведомо: и «вот эта болезнь», и что «всем людям, страдающим вот этой болезнью, вот это средство помогает». Чтобы применить это знание, нам надо «узнать», а «вот этой ли болезнью» страдает данный человек, т.е. нам надо по тем или иным симптомам «узнать» заболевание данного человека. При этом имеется в виду, что вообще-то это заболевание нам известно, «узнать» нам надо в данном случае, присуще ли это заболевание именно данному человеку.

Мы уже приводили слова Э.В. Барбашиной, касающиеся английских переводов «Критики чистого разума» И. Канта: «В последних двух переводах, выполненных Плухаром, Гайером и Вудом, уже использовались соответствующие по смыслу разные английские слова *cognize* для *erkennen* и *know* для *wissen*. Все более сложные случаи, требующие разноаспектных комментариев или интерпретаций, оговаривались в дополнительных примечаниях». В случае с переводом *γνώριζειν* как «узнавание» в текстах Аристотеля тоже есть «более сложные случаи», требующие особых «комментариев». Соглашаясь с Р. МакКирэхэном в том, что Аристотель использует этот глагол в связи с индукцией, мы бы хотели обратить внимание читателя и на то, что Аристотель использует это слово не только в связи с индукцией.

В качестве примера «особого случая» рассмотрим фрагмент *An. Post. A 1, 71a17–24*:

Узнавать (*γνώριζειν*) же [можно двояко]: одно прежде узнав (*γνώρισαντα*), другое же – принимая вместе с познанием (*τὴν γνῶσιν*), например, случайно сущие [вещи], под[чиненные] *кафолическому*, о котором [уже] имеется познание (*τὴν γνῶσιν*). Ибо, что всякий треугольник имеет [углы], равные двум прямым, пред[варительно] ведал (*προῆδει*); а что *вот это*, в полукруге, есть треугольник, вместе с наведением узнал (*ἅμα ἐπαγόμενος ἐγνώρισεν*). (Ибо для некоторых этот способ изучения (*ἡ μάθησις*), и крайнее узнается (*γνώριζεται*) не через среднее, [а именно] единичное случайно сущее, т.е. [сущее] не на основании какого-либо подлежащего).

Истолкуем этот фрагмент. Что мы «узнаем» двояко? Во-первых, «прежде мы узнали», что «всякий треугольник имеет внутренние углы, равные двум прямым»; во-вторых, уже при геометрическом построении (по ходу доказательства теоремы) мы «узнаем», что *вот это* в полукруге – треугольник. Во втором случае мы имеем дело с «узнаванием», сопряженным с «наведением» (индукцией), о котором у нас шла речь в данной части главы. А вот в первом случае Аристотель *употребляет слово* «узнавать» в смысле «знать»; речь в данном случае идет о «предшествующем знании». Вообще в данном фрагменте Аристотель употребляет словоформы, производные от *γνώριζειν*, четыре раза (два раза в 71a17 и по одному разу в 71a21 и 71a23). «Строго» этот глагол (в форме причастия) употребляется только в 71a21. В двух первых случаях (в 71a17), как мы уже отметили, он используется в связи с «предшествующим

знанием», а в четвертом случае (71a23) – в связи с познанием «крайнего через среднее», т.е. и там, и там «узнаванием» названо «разумение». Однако из того факта, что Аристотель иногда употребляет слово γνῶριζειν «нестрого», не следует, что мы вообще не должны различать у Аристотеля «познание» и «узнавание», как то предлагают М. Бёрнхит и Дж. Барнс, ибо в случае строгого словоупотребления «узнавание» у Аристотеля указывает лишь на один из вариантов «познания».

Итак, заканчивая главу, подытожим. Мы останавливаем свой выбор на следующих переводах: γινώσκειν – познавать (познание); εἰδέναι – ведать (ведение); γνῶριζειν – узнавать (узнавание), быть известным; ἐπίστασθαι – разуметь, знать (разумение, знание); ξυνιέναι – понимать (понимание); οἶμαι – думать.

3. РАСЧЕТЛИВОСТЬ, РАССУДИТЕЛЬНОСТЬ И МУДРОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ

В этой главе мы проанализируем аристотелевские слова и выражения, которые так или иначе привлекаются при обсуждении проблем рациональности. Анализ этот будет проводиться в контексте комментирования прежде всего *EN VI*, а также ряда сопутствующих по содержанию глав других трактатов Аристотеля.

В *EN VI iii* Аристотель пишет (1139b15–18):

Пусть будет пять по числу [способов, какими] душа истинствует (*ἀληθεύει*), утверждая и отрицая; это – искусство (*τέχνη*), разумение (*ἐπιστήμη*), рассудительность (*φρόνησις*), софия (*σοφία*) и ум (*νοῦς*); ибо в допущении (*ὑπολήψει*) и мнении (*δόξει*) можно обмануться.

Нас будет интересовать прежде всего рассудительность и софия-мудрость и их истина, а также отношение к ним логики. Обратим внимание, в приведенном фрагменте об истине Аристотель говорит в глагольной форме *ἀληθεύει*, что буквально можно перевести как «истинствует». София-мудрость, согласно Аристотелю, включает в себя ум и *эпистему*, поэтому наша задача уточняется: что есть истина рассудительности, разумения и ума? Однако, прежде чем приступить к рассмотрению рассудительности и мудрости, мы бы хотели остановиться на рассмотрении такой способности, как расчетливость.

3.1. Расчетливость (*τὸ λογιστικόν*) как разумная способность человеческой души

Аристотель вслед за Платоном называет «рассчитывающей» (*λογιστικόν*) одну из частей души. Части души он рассматривает прежде всего в трактатах «О душе» (*De An.*) и «Никомахова этика». В *De An.* III 9 Аристотель задает вопрос (432a23): «...Как надо говорить о частях души и сколько

[их]?» – и обсуждает возможный ответ на него следующим образом (432a24–432b7):

Ибо каким-то образом кажется, [что части души] беспредельны, и [есть] не только те, о которых говорят, разграничивая рассчитывающую (λογιστικόν), яростную (θυμικόν) и вожделеющую (ἐπιθυμητικόν), или же имеющую *логос* (τὸ λόγον ἔχον) и без *логоса* (τὸ ἄλογον); ибо на основании различий, через которые их отделяют, являются и иные части, в большей степени различающиеся [между собой, чем] указанные, [например] те, о которых мы уже говорили: питательная (τὸ θρεπτικόν), которая присуща растениям и всем животным, ощущающая (τὸ αἰσθητικόν), которую нелегко было бы отнести ни к *без-логосной*, ни к имеющей *логос*, далее, способность воображения (τὸ φανταστικόν), которая, [будучи] по бытию другой для всех [остальных частей], [вызывает] серьезную апорию: с какими из них она *та же* или *другая*, если кто-то полагает отделённые части души, – кроме того, способность к стремлению (τὸ ὀρεκτικόν), которая и по *логосу* (λόγῳ), и по способности мнится *другой* для всех. И нелепо отрывать ее [от других частей души]; ибо желание (ἡ βούλησις) возникает в рассчитывающей [части] (ἐν τῷ λογιστικῷ), вожделение и ярость – в *без-логосной* (ἐν τῷ ἄλόγῳ), а стремление (ὄρεξις) будет в каждой, если душа из трех [частей].

В этом фрагменте Аристотель называет те части души, которые нам известны по диалогам Платона: λογιστικόν – *логистичекую*, т.е. рассчитывающую (в пер. М.И. Иткина – способность рассуждения); θυμικόν – яростную (в пер. М.И. Иткина – способность страстей); ἐπιθυμητικόν – вожделеющую (в пер. М.И. Иткина – способность желания) [83]. *Логистичекую* часть души в русскоязычном аристотелеведении обычно называют «разумной». Может быть, в некоторых случаях такой приблизительный перевод и достаточен, но не для нас; ибо нам надо выяснить, какое отношение к «логистике» имеют у Аристотеля ум (ὁ νοῦς) и разум (ἡ διάνοια), *эпистема* (ἡ ἐπιστήμη), *софия*-мудрость, рассудительность, а также, какое отношение имеет «логистика» к «логике».

Греческое слово λογιστικόν, с точки зрения словообразования, восходит к глаголу λογίζομαι – считать, рассчитывать. Этот глагол указывает прежде всего на арифметический счет, но не только (вообще в древнегреческом языке есть и другой глагол, указывающий на арифметический счет – ἀριθμέω). Русский глагол «считать» тоже указывает на арифметический счет, но не только. Например, по-русски можно сказать: «Я считаю, пора идти», – или даже так: «Я считаю, что это так-то». Русский глагол «считать», начиная с указания на

арифметический счет, в конечном итоге может указывать на любое мыслительное действие. То же самое, судя по всему, касается и греческого глагола λογίζομαι. Далее мы будем переводить λογιστικόν как «рассчитывающая» способность души или же как «расчетливость». Аристотель употребляет еще одну лексему, производную от глагола λογίζομαι, а именно – ὁ λογισμός, которую мы будем переводить как «расчет». От этой лексемы в свою очередь образуется знаменитое слово ὁ συλλογισμός (силлогизм), которое буквально можно было бы скалькировать на русский как «со-расчет». Отметим также, что в оксфордском переводе *De An.* в рассматриваемом фрагменте λογιστικόν дается как *calculative*. Английская лексема *calculus*, однокоренная с *calculative*, употребляется в английских названиях таких частей математической логики, как «исчисление предикатов» (*predicate calculus*) и «исчисление высказываний» (*propositional calculus*). В.А. Бочаров пишет [112, с. 6]:

Термин «силлогизм» (от греч. συλλογίζομαι – рассчитываю, считаю) может быть переведен на русский язык как «вычисление». Соответственно, термин «силлогистика» может трактоваться как однозначный, синонимичный русскому слову «исчисление». Не желая каким-либо образом модернизировать концепцию Аристотеля и ставить знак равенства между трактовкой Стагирита и современным пониманием смысла термина «исчисление», нельзя все же не обратить внимания на эту синонимию, сам факт которой не является, видимо, случайным.

Получается, что если сводить аристотелевскую «логику» к силлогистике, то она относится скорее к расчету (λογισμός), чем к *логосу*. Вернемся к фрагменту 432a24–432b4. В нем Аристотель называет еще один вариант деления души: на имеющую *логос* (τὸ λόγον ἔχον) и *без-логосную* (τὸ ἄλογον). М.И. Иткин в своем переводе *De An.* учитывает это деление как «способности, основывающиеся и не основывающиеся на разуме» [83]; Н.В. Брагинская в переводе *EN* – как «части души, обладающие суждением и не обладающие суждением» [81]; Т.А. Миллер в переводе *MM* – как «разумные и неразумные части» [71]. В *Pol.* I 2 Аристотель пишет (1253a9–15):

... Среди животных только человек имеет *логос* (λόγον ἔχει); <...> *логос* же [служит] для выражения (ἐπὶ τῷ δηλοῦν) того, что полезно и вредно, а также справедливо и несправедливо...

В данном фрагменте С.А. Жебелев переводит λόγον ἔχει (имеет *логос*) как «одарен речью» [91]. К этому фрагменту

восходит ставшее широко известным в латинской версии определение человека: *homo animal rationale est* (человек – рациональное животное). В наших переводах мы оставили λόγον без перевода, ограничившись транслитерацией «логос», ибо нам еще неоднократно будет встречаться упоминание «логоса» в разных контекстах; чтобы сравнивать их, удобнее иметь в виду именно «логос», а не разум, суждение, речь, рациональность или что-то еще.

Представляют интерес оксфордские переводы τὸ λόγον ἔχον (имеющее *логос*) и τὸ ἄλογον (*без-логосное*) в *EN* и *Rhet.* как *the rational* (рациональное) и *the irrational* (иррациональное) [17, 23]. Аристотель подробно рассматривает разграничение души на имеющую *логос* и *без-логосную* в «Никомаховой этике». Мы еще обратимся к соответствующему содержанию *EN*, а пока лишь отметим, что к *без-логосной* части души Аристотель относит, в частности, питательную способность, которая имеется не только у людей, но и у растений, и у животных. Если мы будем называть питательную способность «иррациональной», то получится, что растения и животные в определенном смысле «иррациональные». Такое словоупотребление вызывает вопросы⁸. По-русски мы скорее назвали бы растения и животных «бессловесными». Судя по всему, в таком приблизительно смысле соответствующая часть души и называлась у греков *без-логосной*.

Отметим также, что если в начале фрагмента (432a24–432b4) Аристотель *без-логосному* дважды противопоставляет *имеющее логос* (432a26, 30–31), то в конце фрагмента *без-логосному* он противопоставляет *логистическое*, т.е. рассчитывающее (432b5–6). Получается, что в *De An.* III он соотносит два варианта разграничения души так: *логистическое* = *имеющее логос*; *яростное и вожделеющее* = *без-логосное*. В *EN* Аристотель вносит существенное уточнение в это соотношение, о чем у нас еще будет идти речь.

В *De An.* III 9 Аристотель, приведя два варианта разграничения частей души, которые были известны в его время (разделение души на *логистическую*, *яростную* и *вождеющую*, а также на имеющую *логос* и *без-логосную*), называет

⁸ Возможно, в данном случае Д. Росс употребляет слово *irrational* не в смысле противоразумный, а в смысле не-разумный, т.е. «не имеющий отношения к разуму».

еще ряд способностей души, которые можно было бы рассматривать как ее части: питательную (τὸ θρεπτικόν), осязающую (τὸ αἰσθητικόν), способность воображения (τὸ φανταστικόν), способность к стремлению (τὸ ὀρεκτικόν). Далее он сосредоточивается на последней способности – способности стремления. Собственно, он и затеял обсуждение частей души в *De An.* III 9 ради этой способности. И мы рассмотрим эту способность, следуя за ним. Однако, прежде чем обратиться к аристотелевскому истолкованию «способности к стремлению», мы бы хотели предложить своего рода «рабочую гипотезу». Аристотелевское рассмотрение «способности к стремлению» задает в *De An.* особенный контекст, а именно контекст «практического разума» (διάνοια πρακτική). Весьма вероятно, что новация Аристотеля в философии в целом (и в том числе в психологии и антропологии) сводится в конечном итоге к учению о теоретическом разуме (διάνοια θεωρητική), а не практическом. Аристотелевское же учение о практическом разуме можно было бы рассматривать как его перетолкование философии предшественников; не всех, но многих, и в том числе Сократа и Платона. Если это так, то получилось бы, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума, а от себя добавляет философию теоретического разума.

В данном случае Аристотеля интересует, что приводит человека и животных в «движение по месту», т.е. что вызывает, как мы сказали бы сегодня, их пространственные перемещения: питательная способность не движет, считает Аристотель, ибо растения питаются, не двигаясь (9, 432b14–19); способность ощущения не движет, ибо некоторые животные ведут неподвижный образ жизни (432b19–26). А далее Аристотель переходит к «расчетливости» и «так называемому уму». Остановимся на них подробнее (432b26–433a3):

Но и расчетливость (τὸ λογιστικόν) и так называемый ум (ὁ καλούμενος νοῦς) не движут; ибо созерцательность (θεωρητικὸς) не созерцает ничего того, что осуществимо в поступке (πρακτόν), ничего не говорит об избегаемом и преследуемом, а движение всегда есть что-то или избегающее, или преследующее. Но и когда созерцается что-нибудь такое [т.е. осуществимое в поступке, ум] не побуждает тем самым избегать или преследовать <...> Далее, и когда ум (τοῦ νοῦ) предписывает, а разум (τῆς διανοίας) подсказывает что-то избегать или преследовать, не движутся, а

поступают, как например невоздержный (ὁ ἀκρατής), на основании вожделения (κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν).

В этом фрагменте Аристотель упоминает расчетливость и «так называемый ум», но далее говорит только об уме, причем двояко: о созерцающем уме, который не созерцает осуществимое в поступке, и об уме, который созерцает осуществимое в поступке. Далее мы еще встретимся с подобного рода двойственностью в аристотелевском истолковании ума. Итак, этот фрагмент сообщает нам, что ни расчетливость, ни ум не движут, хотя роль расчетливости остается при этом непроясненной. Наконец, Аристотель пишет, что и стремление – не главное для движения (433a7–8):

...Ибо воздержные [люди, будучи подверженными] стремлению [или влечению?] и вожделению, не поступают согласно стремлению [или влечению?], а следуют уму.

Мы оставляем для ἡ ὄρεξις и τὸ ὀρεκτικόν общепринятые в русском аристотелеведении переводы – «стремление» и «способность стремления», хотя данный фрагмент показывает, что, может быть, лучше были бы переводы «влечение» и «способность к влечению» (при этом надо было бы учитывать разницу между «вожделением» и «влечением»). Отметим, что Н.В. Брагинская иногда употребляет перевод «влечение», например в *EN* I xiii 1102b30 (ὀρεκτικόν – подвластное влечению), хотя в большинстве случаев дает перевод «стремление», а как «влечение» чаще всего переводит ἡ ἐπιθυμία (т.е. «вожделение»); и А.В. Кубицкий переводит ὄρεξις как «влечение» (например, в *Met.* IX 5, 1048a11), но не последовательно.

Глава *EN* III 9 заканчивается, не дав нам ответа на вопрос, что же движет человека и животных. Ответ на этот вопрос Аристотель приводит в следующей главе. В *EN* III 10 Аристотель для ответа на этот вопрос прежде всего отчетливо разделяет ум на практический и теоретический. А далее заявляет (433a13–15):

...Движут по месту обе эти [способности], ум и стремление, а [именно] ум, который ради расчета (τοῦ λογίζμενος), т.е. практический (ὁ πρακτικός); он различается с созерцающим (τοῦ θεωρητικοῦ) [т.е. теоретическим умом] целью.

Итак, расчетливость Аристотель относит к практическому уму. Человек, согласно ему, движется благодаря практическому уму («который ради расчета») и стремлению. В дальнейшем Аристотель называет практический ум «критическим»

(*νοῦν κριτικόν*) (12, 434b3). Вообще, слово *κριτική*, известное нам сегодня как «критика», имело в античности иные значения. Аристотель, в частности, называл этим словом способность к чувственному восприятию (*An. Post.* II 19, 99b35). С точки зрения словообразования, *κριτική* восходит к глаголу *κρίνω*, который, в частности, означал «чувственно различать». Отметим, что от этого же глагола образуется и слово *ἡ κρίσις*, известное нам как современное слово «кризис». Однако и его употребительное значение было иным. Во времена Аристотеля оно означало: распознавание, суждение в смысле распознавания, суд. Практический ум, будучи «критическим», оказывается чем-то близким к чувственному восприятию, он оказывается способностью распознавать предметы. Судя по всему, Аристотель следует здесь за словоупотреблением древних.

Далее мы конспективно изложим содержание *De An.* III 10, 433a9–30. У животных нет ни расчетливости, ни ума, но у них может быть воображение, поэтому они движутся благодаря воображению и вожделению как стремлению. Некоторые люди тоже иногда движутся за воображением, а не за практическим умом. Практический ум отличается от теоретического телеологичностью, и стремление телеологично. Предмет стремления и цель практического ума совпадают: начало практического ума (т.е. его цель) оказывается и началом *праксиса*. В конечном итоге движет нечто единое, а именно, цель практического ума и предмет стремления, а таково *благо* (*ἀγαθόν*), причем не любое благо, а осуществимое в поступке, хотя оно может быть как настоящим, так и кажущимся (*φαινόμενον* – феноменальным); в 10, 433b5–13 Аристотель добавляет, что предмет стремления неподвижен, т.е. движет неподвижное. Получается, что Аристотель связывает практический ум с благом, а не с истиной. Мы еще вернемся к вопросу об истине применительно к *практике*, а пока отметим, что в связи с практическим умом Аристотель говорит в данном случае о «правильности» (*ὀρθός*), т.е. о правильности усмотрения блага (433a26–27):

Так, ум всегда правильный, стремление же и воображение то правильные, то неправильные.

В связи с истолкованием «расчетливости» представляет интерес следующее замечание Аристотеля (433a23–25):

...Ибо желание (βούλησις) есть стремление [или влечение?], когда же [ум] движет на основе расчета (κατὰ τὸν λογισμὸν), движет и на основе желания (κατὰ βούλησιον)...

Итак, сначала Аристотель относит «расчетливость» к практическому уму. С учетом суждений Аристотеля, касающихся «расчетливости», за пределами *De An.* III 10 можно уточнить, что практический ум прежде всего усматривает цель, достойную стремления, а расчетливость в первую очередь рассчитывает способы и средства достижения цели, причем рассчитывает их на основе стремления, а стремление Аристотель сводит к желанию; таким образом, расчет, т.е. действие расчетливой части души, в конечном итоге совершается на основе желания.

В связи с тем, что Аристотель связывает «расчетливость» (*логистичность*) с расчетом способов и средств достижения цели, уместно вспомнить, что сегодня среди «управленцев» широко распространился термин «логистика», которым указывают прежде всего на «транспортные схемы», т.е. на расчет наиболее рентабельных и тем самым наиболее оптимальных способов доставки товара из пункта *A* в пункт *B*. Более того, возникла даже отдельная учебная дисциплина – «логистика», цель преподавания которой на одном из Интернет-сайтов определяют так: «сформировать у учащихся *логистический* подход к управлению предприятием, *логистическое* мировоззрение, устойчивые знания в области управления материальными потоками и сопутствующими им информационными, финансовыми потоками, их оптимизации на макро- и микроуровне. Суть *логистического* подхода – сквозное управление материальными потоками». В целом, с нашей точки зрения, такое понимание *логистики* «вписывается» в аристотелевское понимание. Другое дело, что он рассматривал «логистику» как некую способность, присущую всем людям, а не только «управленцам», и проявляющуюся во всех жизненных ситуациях: не только экономических, но и политических, и бытовых и т.д.

Итак, получается, что Аристотель истолковывает платоновское разграничение души на рассчитывающую, яростную и возделывающую части как разграничение души исключительно в контексте *практики*. Аристотель вообще не находит в платоновском разграничении души теоретического разума (как он сам его понимает). Знаменательно и то, что Аристотель оставляет за практическим разумом «благо», о котором так много

писал Платон. Приведенные соображения и порождают предположение, что Аристотель истолковывает философию своих предшественников как философию практического разума; сам же он наряду с практическим вводит и теоретический разум.

Вернемся к чтению *De An.* III 10. Аристотель, определившись с началом «движения по месту» людей и животных, вновь возвращается к вопросу о частях души (433b1–4):

У тех же, кто разделяет части души, если их разделяют и отделяют на основе способностей, возникает очень много [таких частей]: питательная, способность ощущения, мыслительная (*νοητικόν*), способность совещаться и принимать решение (*βουλευτικόν*), и далее способность стремления; ибо эти [способности] больше различаются друг с другом, чем вождение и ярость.

Обратим внимание, *логистическую* часть души Аристотель в данном случае вообще не учитывает, но зато вводит способность принимать решение (*βουλευτικόν*). Если уподобить вожделеющую душу у Платона растительной душе у Аристотеля (растительная душа имеет отношение к питанию и размножению), а яростную у Платона животной (способности ощущения) у Аристотеля, то на место платоновской *логистической* части души Аристотель ставит мыслительную – способность принимать решения и способность к стремлению.

Скажем несколько слов о переводе *βουλευτικόν* (способность принимать решение). Во-первых, читая Аристотеля, надо различать два глагола: *βούλομαι* (хотеть) и *βουλεύω* (совещаться, решать)⁹. От первого глагола образуется лексема *βούλησις* (желание), от второго – *βούλευσις* (совет) и *βουλευτικόν* (способность совещаться и принимать решение)¹⁰. Переводчики не всегда обращают внимание на эту разницу: так, М.И. Иткин дает один и тот же перевод для *βούλησις* (желание) в вышеприведенном фрагменте (433a23–25) и для *βουλευτικόν* (способность принимать решение) в рассматриваемом фрагменте (433b1–4). В обоих случаях он дает перевод «воля» (который и для *βούλησις*, с нашей точки зрения, спорен). В дальнейшем он переводит *βουλευτικόν* как «способность рассуждать» (что тоже весьма неопределенно). Грече-

⁹ Кто-то может ошибочно подумать, что *βούλομαι* – это средний залог от глагола *βουλεύω*. На всякий случай напомним, что *βούλομαι* – форма активного залога, а форма среднего залога для *βουλεύω* – *βουλεύομαι*.

¹⁰ Затруднение возникает в связи с лексемой ἡ βούλη (совет), если с точки зрения словообразования она восходит к *βούλομαι*, а не к *βουλεύω*.

ское слово βουλευτικόν означает не только «принимать решение», но и «совещаться». Однако для краткости, вслед за Н.В. Брагинской, мы принимаем перевод «способность принимать решение». Н.В. Брагинская в комментарии к своему переводу поясняет: «При переводе этих терминов, к сожалению, исчезает связь их с *boulē* в значении “совет” и “совещание”, тогда как для слушателя Аристотеля было ясно, что *решение принимается* в результате совместного обсуждения, а не уединенного обдумывания-взвешивания»¹¹.

Вообще слова ἡ ἐπιθυμία (вожделение), ἡ βούλησις (желание), ἡ ὄρεξις (стремление или влечение) в сочинениях Аристотеля переводят на русский язык «как случится», что свидетельствует о недостаточном осмыслении переводчиками и комментаторами соответствующих определенностей, играющих важнейшую роль в психологии и антропологии Аристотеля, а также в космологиях древних, упоминаемых Аристотелем. Для иллюстрации существующего положения дел мы составили табл. 3.1.

Таблица 3.1

–	ἡ ἐπιθυμία	ἡ βούλησις	ἡ ὄρεξις
<i>De An.</i> III 10	433a25–26	433a23	433a9
Оксфордский пер.	desire	wish	appetite
Хамлин [9]	wanting	wishing	desire
Иткин [83]	желание	воля	стремление
<i>Met.</i>	I 4, 984b24	IX 5, 1048a21: βούληται	XII 7, 1072a26: ὄρεκτικόν
Первов [79]	страсть	–	–
Кубицкий [77]	страсть	хотел	предмет желания
Апостл [26]	<i>desire</i>	wishes	the object of desire
Иткин [78]	вожделение	хотел	предмет желания

Г.Г. Апостл различает переводы ἡ ἐπιθυμία (вожделение) и ἡ ὄρεξις (стремление) тем, что первое слово он переводит как *desire* (с курсивом), а второе как desire (без курсива). В своем комментарии он дает полезные ссылки на соответствующие тексты Аристотеля, которые позволяют нам выяснить, что Аристотель рассматривал «вожделение» (ἐπιθυμία),

¹¹ [81], с. 707, прим. 15 к *EN* III.

«ярость» (θυμός) и «желание» (βούλησις) как разновидности «стремления» (ὄρεξις) (414b1–6, 700b22): «желание» есть расчетливое стремление к благу; «вожделение», будучи *без-логосным*, есть стремление к приятному (146b36–147a4, 414b5–6, 1369a1–4) [26, с. 456]. Мы не настаиваем на переводах: вожделение (ἢ ἐπιθυμία), желание (ἢ βούλησις), стремление или влечение (ἢ ὄρεξις), – а используем их как «рабочие». В этом вопросе была бы желательна помощь филологов, ибо для выбора наилучших переводов требуется выход за рамки «корпуса Аристотеля» и древнегреческой философии вообще в древнегреческие мифологию и поэзию. Требуется специальное осмысление и отношение «воли» и «желания» применительно к античности.

Мыслительная способность (νοητικόν), судя по всему, относится Аристотелем и к практическому, и к теоретическому уму; способность принимать решения (βουλευτικόν) и способность к стремлению – к практическому. «Преемницей» расчетливости оказывается у Аристотеля, скорее, не мыслительная способность, а способность принимать решение. Так, в дальнейшем он пишет, что нет способности стремления без воображения, а воображение разделяет на чувственное и расчетливое (10, 433b27–29), уточняя, что чувственное воображение (ἢ αἰσθητικὴ φαντασία) присуще всем животным, а воображение на основе способности принимать решения – только расчетливым (11, 434a5–7). Далее Аристотель, хотя и неопределенно, но связывает способность принимать решения с силлогизмами и тем самым (хотя и косвенно) связывает и расчетливость с силлогизмами (11, 434a10–15). В данном случае он не дает пояснений, о каких силлогизмах речь. Но если исходить из аристотелевской системы мышления в целом, то можно с уверенностью сказать, что речь идет о практических силлогизмах. Более подробно Аристотель рассматривает их в «Никомаховой этике», к которой мы обратимся далее. А сейчас лишь отметим, что в практическом силлогизме одна посылка универсальная, а другая – единичная. Именно об этом идет речь в завершении *De An.* III 11, т.е. в 434a16–21.

Итак, в *De An.* Аристотель называет «расчетливыми» фактически все способности души, так или иначе касающиеся практического разума, а в некоторых контекстах и теоретического. В то же время разделение души на основании способностей: питательной, способности ощущения, мыслитель-

ной, способности принимать решение и способности стремления, которое Аристотель приводит в *De An.* III 10, 433b1–4, – не последнее у него. Мы еще встретимся с несколько иным разделением души на способности в *EN* VI, а сейчас обратимся к тем главам *EN*, в которых Аристотель ведет речь о душе, имеющей *логос* и не имеющей.

3.2. Расчетливость как одна из разумных способностей человеческой души

Аристотель, в *De An.* лишь упомянув разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, более подробно рассматривает это разделение в *EN* I xiii 1102a26–1103a10 и VI i. В *EN* I xiii Аристотель пишет (1102a26–28):

Иногда довольно [неплохо] о ней [т.е. душе] сказывается в экзотерических сочинениях (ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις), и ими надо воспользоваться, например, что одно в ней *без-логосное* (τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι), а другое имеет *логос* (τὸ δ' ἄλογον ἔχον).

Что касается «экзотерических сочинений», на которые ссылается Аристотель, то Н.В. Брагинская пишет, что «речь идет либо о несохранившихся “популярных” сочинениях самого Аристотеля (диалоги), либо о широко известных сочинениях других авторов – не перипатетиков» [81, с. 700–701, прим. 70 к *EN* I]. От себя добавим, что вообще-то в «Большой этике» указывается, что это разделение ввел Платон (*MM* I 1, 1182a 23–26). В *MM* I 1, 1182a15–23 сообщается также, что Платон ввел это разделение, потому что Сократ свел добродетели к *эпистемам* и вообще не учитывал страсти и нравы людей, т.е. не учитывал *без-логосную* часть души. Аристотель не только учитывает *без-логосную* часть души, но и подвергает ее дальнейшему разделению; он разделяет три части души: (1) *без-логосную*, а именно питательную (1102a 32–1102b12), (2) как-то причастную *логосу* (μετέχουσα μέντοι πη λόγου) (1102b13–1103a1) и (3) имеющую *логос* (1103a1–3). Для нас в данном случае наибольший интерес представляет вторая часть души, которая как-то причастна *логосу*.

Аристотель, приступая к рассмотрению души как-то причастной *логосу*, прежде всего различает людей воздержных (ἐγκρατοῦς) и невоздержных (ἄκρατοῦς). Он подробно рассматривает воздержность и невоздержность в *EN* VII i–х. Мы

сейчас не будем обращаться к этим главам, а ограничимся тем, что говорит Аристотель в *EN* I xiii: в людях по природе есть что-то иное помимо *логоса* (*παρὰ τὸν λόγον*), что борется и тянет против *логоса*; побуждения невоздержных людей противны *логосу* (1102b14–23); и в душе есть что-то помимо *логоса* (b23–25); у воздержных людей это «что-то» повинуется (*πειθαρχεῖ*) *логосу*, а у благоразумных (*σώφρωνος*) и мужественных это «что-то» еще более послушно (*εὐκόωτερον*) *логосу*; поэтому это «что-то» как-то согласуется (*ὁμοφωνεῖ*) с *логосом* (b25–28); получается, что *без-логосная* душа двойственна (b28–29). И далее Аристотель пишет (1102b29–33):

Ибо растительная [душа] никак не приобщена к *логосу*, вожде-
лющая же и вообще способная к стремлению как-то причастна
[логосу], поскольку послушна ему и повинуется ему; так, когда
мы говорим: «имеет *логос* отца и друзей», – [мы имеем в виду] не
[такой логос] как у математиков.

Итак, в *без-логосной* душе Аристотель разграничивает питательную часть и часть души, как-то причастную *логосу*. Наряду с ними есть еще и душа, имеющая *логос*, но пока о ней речи не идет. В вышеприведенном фрагменте Аристотель в связи с душой, как-то причастной *логосу*, пишет о «*логосе* отца» и отличает его от «*логоса* математиков». Что касается «*логоса* математиков», то имеется в виду *логос*, с которым мы встречаемся в теории пропорций (*пропорция* по-гречески – *ἀναλογία*). В *EN* V iii Аристотель дает такое определение: «*Аналогия* есть равенство *логосов*» (1131a31), что Н.В. Брагинская переводит как «пропорция есть приравнивание отношений». Евклид излагает учения о пропорциях в V и VII книгах своих «Начал»; в этих книгах мы можем найти и соответствующие определения «*логоса* математиков» как отношения величин (*Euclid*, v, *HOR* 1–6) [40, 127]. Выше мы уже обращали внимание на то, что в оксфордских переводах «душа, имеющая *логос*, и *без-логосная*» представлены как «рациональная и иррациональная». В связи с «*логосом* математиков» мы вновь встречаемся во вторичной аристотелеведческой литературе с «рациональностью и иррациональностью». Известно, что древние греки открыли существование несоизмеримых величин. А.В. Ахутин напоминает: «Несоизмеримые величины назвал ἄλογοι [т.е. *без-логосными*. – *Е.О.*] Теэтет, герой одноименного платоновского диалога. Греческое ἄλογος перевел на латынь словом *irrationalis* Марциан Капелла (470 г. н.э.)» [107,

с. 303]. В этом смысле отношения (*логосы*) величин стали называть «рациональными» и «иррациональными».

А теперь давайте обратимся к «*логосу* отца». Н.В. Брагинская поясняет: «Среди значений слова “логос” у перипатетиков Теон Смирнский упоминает и логос в смысле *отношения* почитаемого и почитающего: когда кто-то почитает кого-то и подчиняется ему, то о нем говорят, что он *имеет логос* почитаемого <...>; “иметь суждение (логос)” означает тем самым не только “быть разумным, рациональным”, но и “подчиняться чужому разуму”, “слушаться”. Таким образом, “сам язык” подсказывает Аристотелю: “стремящееся” – это часть души, “имеющая суждение” в том смысле, что она подчиняется суждению обладающего суждением в собственном смысле» [81, с. 701, прим. 71 к *EN* I]. Со своей стороны мы бы добавили, что Аристотель, ведя речь о *логосе* отца, имеет в виду не только сыновье послушание, но и сам «*логос* отца», т.е. «правильный *логос*» (ὁ ὀρθὸς λόγος), который сын перенимает от отца и тем самым делает его своим. «Правильный *логос*» – это некое жизненное правило (некая сентенция). Сын, перенимая это жизненное правило от отца, проявляет послушание этому жизненному правилу и тем самым проявляет послушание «*логосу* отца».

До сих пор мы рассматривали те случаи, когда Аристотель пишет о разграничениях души не от своего лица, а ссылается на третьих лиц: «[есть] не только те [части души], о которых говорят» (432a24–25), «у тех же, кто разделяет части души» (433b1), «иногда довольно [неплохо] о ней [т.е. душе] сказывается в экзотерических сочинениях...» (1102a 26–28). От своего лица Аристотель пишет о разделении души на основании способностей (уже с учетом разделения души на имеющую *логос* и *без-логосную*) в «Никомаховой этике» VI. Так, в *EN* VI i он ставит вопрос: *что* есть «правильный логос»? (1138b18–34: ὁ ὀρθὸς λόγος; в пер. Н.В. Брагинской – «верное суждение» [81], в пер. Т.В. Васильевой в *EE*, например в III 4, 1231b32–33, – «здравый рассудок» [102], в пер. Т.А. Миллер в *MM* – «правильное рассуждение» [71]), но для начала Аристотель вновь вспоминает о частях души (i 1139a3–15):

Прежде уже было сказано, что есть две части души: имеющая *логос* и *без-логосная*; ныне же надо разделить тем же способом ту [часть души], которая имеет *логос*. Положим, [что есть] две [части души], имеющей *логос*: одна та, благодаря которой мы созер-

цаем такое сущее, начала которого не могут быть иначе ($\mu\eta$ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι); другая – та, [благодаря которой мы созерцаем такое сущее, начала] которого могут быть [иначе]; ибо относительно другого по роду и части души, относящиеся по природе к каждому из них, другие по роду, если познание присуще им на основании какого-то сходства и свойственности. Скажем, что одна из них *эпистемическая* (ἐπιστημονικόν), а другая *логистическая* (λογιστικόν); ибо принимать решения (βουλεύεσθαι) и рассчитывать (λογίζεσθαι) – *то же*, никто не принимает решений касательно того, что не может быть иначе. Так что расчетливость (τὸ λογιστικόν) есть [только] какая-то одна из частей [души], имеющих *логос*.

Если ранее Аристотель разграничил две части *без-логосной* души, то теперь он разграничивает две части души, имеющей *логос*. Для этого раграничения он принимает дистинкцию: сущее, начала которого не могут быть иначе, и сущее, начала которого могут быть иначе. Это важнейшая для Аристотеля онтологическая дистинкция, восходящая, возможно, к парменидовскому разделению «Пути истины» и «Пути мнения». Последнее предложение вышеприведенного фрагмента: «Так что расчетливость есть [только] какая-то одна из частей [души], имеющих *логос*», – можно рассматривать как обращение к тем, кто разделял душу на вожделение, ярость и расчетливость, т.е. рассматривал душу, имеющую *логос*, только как расчетливую. Аристотель же, во-первых, принимает некое *экзотерическое* деление души на имеющую *логос* и *без-логосную*, а во-вторых, принимает деление сущего на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе. А это позволяет ему разделить душу, имеющую *логос*, на *эпистемическую* и *логистическую*, и вместе с тем разделить теоретический и практический разум. Итак, Аристотель останавливается на четырех частях души: на двух, имеющих *логос* – *эпистемической* и *логистической*, и двух *без-логосных* – как-то причастной *логосу* и питательной. Питательную часть души Аристотель в явном виде называет «четвертой» в *EN VI* xii 1144a9–10. Кратко с полемикой по поводу того, сколько частей души учитывал Аристотель, можно познакомиться по комментарию Н.В. Брагинской к *EN*¹².

Отметим также, что в дальнейшем Аристотель называет *логистическую* часть души *доксастической* (δοξαστική – спо-

¹² [81], с. 700–701, прим. 70 к *EN I*; с. 729; прим. 58 к *EN VI*.

способность составлять мнения), т.е. той, которая имеет дело с мнениями, т.е. с тем, что может быть иначе (VI v 1140b25–28, xiii 1144b14). Именно так учитываются эти две части души в «Аналитиках». Как мы уже отметили выше (с. 37), в *An. Post.* I 33 Аристотель различает два варианта «допущения (ὑπόληψις) непосредственных посылок»: допущение того, что может быть иначе, т.е. не-необходимо (мнение, δόξα – 89a2–4), и допущение того, что не может быть иначе, т.е. необходимо (недоказываемая эпистема, ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος – 8b30–32, 35–37). Так что в конечном итоге Аристотель учитывает две части души, имеющей *логос*, как *эпистемическую* и *доксастическую*. Надо еще принять во внимание и то, что в каждую из этих частей души Аристотель включает целый ряд способностей, т.е. он называет «эпистемической» или «доксастической» не одну какую-либо способность, а группы соответствующих способностей. Расчетливость оказывается в этом случае лишь одной из способностей, входящих в *доксастическую* часть души. Так, «шаг за шагом», Аристотель ограничивает «сферу деятельности» расчетливости.

Разделение души человека на четыре части – *эпистемическую*, *доксастическую*, причастную *логосу* и питательную – представляет собой разделение души на основании способностей. Однако Аристотель не ограничивается таким разделением души, ибо душа человека, с его точки зрения, не исчерпывается способностями. Он усматривает в душе не только способности (δύναμις), но и состояния (πάθη), и уклады (ἔξις). К состояниям души Аристотель относит страсти, а к укладам – добродетели. Особняком в этом ряду стоит *логос*, ибо *логос* не является ни способностью, ни состоянием, ни укладом. Аристотель, исходя из разделения души на имеющую *логос* и *без-логосную* и учитывая ту часть *без-логосной* души, которая как-то причастна *логосу*, разделяет добродетели на *дианоэтические* (διανοητικός – разумные) и *этические* (ἠθικός – нравственные) (*EN* I xiii, 1103a3–7). Далее он переходит от рассмотрения способностей души к рассмотрению ее укладов (1103a7–10), имея в виду, что есть уклады нравственные и разумные (*дианоэтические*). К последним Аристотель относит искусство, рассудительность, *эпистему*, ум и *софию* (но не только). Возникают вопросы: а зачем Аристотель наряду со способностями вводит еще и уклады души? и почему он относит добродетели к укладам, а не к способностям? В качестве

первоначального пояснения приведем следующие слова Аристотеля (*EN VI xii 1143b21–28*):

Если рассудительность касается справедливого [или правосудного], прекрасного (*καλὰ*) [т.е. хорошего] и блага для человека, и это практическое дело (*πράττειν*) благого мужа, мы ведь [будем] ничуть не *практичнее* (*πρακτικώτεροι*) [т.е. не способнее практически осуществить их], ведая это [т.е. ведая, *что* есть справедливое, прекрасное и благое], если добродетели – уклады; как [не будем] ни здоровыми, ни крепкими, что говорится не в том [смысле], как их сотворить, а в том, что они – уклады; ибо ведая, [*что* есть] здоровье и гимнастика, мы [будем] ничуть не *практичнее* [т.е. не способнее практически осуществить их].

Одно дело – ведать, *что* есть здоровье; другое дело – быть здоровым. Аналогично Аристотель подходит и к рассудительности: одно дело – ведать, *что* есть справедливое, прекрасное, благое; другое дело – осуществлять справедливое, прекрасное, благое в своих поступках и в целом в жизни. Второе в каждом из этих противопоставлений Аристотель называет укладом, а не способностью (в данном случае имеются в виду прежде всего познавательные способности). На необходимости для добродетельной жизни осведомленности человека в том, *что* есть та или иная добродетель, акцентировал внимание Сократ. Аристотель же, вводя в рассмотрение уклады, акцентирует тем самым внимание на том, что такой осведомленности для добродетельной жизни недостаточно, нужны еще сами добродетели как уклады души; причем это касается как нравственных добродетелей, так и разумных (имеется в виду, что ведать, *что* есть та или иная добродетель тоже надо, но этого недостаточно).

При рассмотрении способностей и укладов в психологии и антропологии Аристотеля важно не упустить еще один момент. Аристотель пишет как о способностях души, так и о способностях укладов души, т.е. он понимает способности двояко. Применительно к разумению (*эпистеме*) как укладу души Аристотель в явном виде пишет о двух вариантах способностей в *De An.* II 5, 417a21–b1: из этого фрагмента следует, что Аристотель разделяет разумение в возможности (в двух вариантах) и разумение в деятельности. Одно дело, когда человек способен к разумению, потому что он способен приобрести знание; другое дело, когда человек способен к разумению, потому что он способен применить уже приобретенное знание; и третье дело – деятельное разумение, т.е. применение уже при-

обретенного знания. Добавим, что то же касается и рассудительности: одно дело – способность узнать, *что* есть, например, справедливость, другое дело – быть способным поступать справедливо. Отсюда необходимость не только обучения как сообщения учащимся некоего «содержания», но и воспитания как формирования у них определенных укладов души. Воспитание необходимо для формирования у юношества не только определенных нравственных укладов души, но и разумных; для последних необходимо, по крайней мере, некий *тренинг* в качестве «воспитания». Не случайно в философских школах Древней Греции так много занимались диалектическими беседами, которые не столько «информировали» учащегося, сколько формировали у него соответствующие разумные уклады души.

3.3. Рассудительность (ἡ φρόνησις) и расчетливость

В *EN VI* Аристотель разделяет душу человека на следующие разумные уклады: искусство, рассудительность, *эпистему*, ум и *софию*, но не только. Как мы отметили выше, Аристотель начинает *EN VI* с разговора о «правильном логосе» и пишет, что надо не только рассмотреть «уклады души», но и дать определение «правильного логоса» (i 1138b32–34). А в последней главе этой книги он отмечает, что «правильный [логос – логос] на основании рассудительности» (xiii 1144b23–24). Получается, что рассмотрение «рассудительности» (одного из разумных укладов души), занимающее большую часть *EN VI*, проводится не только ради самой рассудительности, но и ради определения «правильного логоса». Напомним, что вообще Аристотель разделяет разум на поэтический, практический и теоретический (*Met. VI 1, 1025b25*). В соответствии с этим разделением в *EN VI* искусство он относит к поэтическому разуму (гл. iv); *эпистему* (гл. iii), ум (гл. vi) и *софию* (гл. vii, 1141a9–1141b8) – к теоретическому разуму; а рассудительность – к практическому разуму (гл. ii, v, vii 1141b8–24, viii–xiii). В *EN VI* в центре его внимания находится «рассудительность». Остальные разумные уклады души он рассматривает в этой книге постольку, поскольку это необходимо для рассмотрения «рассудительности».

Рассудительность и добродетель. В *EN VI* Аристотель проблематизирует отношение рассудительности и добродетели, в явном виде вступая в полемику с Сократом. По свидетельству Аристотеля, Сократ полагал, во-первых, что рассудительность невозможна без добродетели, а во-вторых, что все добродетели – разновидности рассудительности. Аристотель соглашается с первым, т.е. с тем, что рассудительность невозможна без добродетели, но не соглашается со вторым, т.е. с тем, что все добродетели – разновидности рассудительности (xiii 1144b17–21). Аристотелевский подход к этому вопросу предполагает отчетливое разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, а также разделение теории и практики, что выливается в отчетливое различие мудрости (*софии*) и рассудительности (*фронесис*); последнее различие занимает главы *EN VI* vii–xi, т.е. пять из тринадцати глав книги.

В xii 1144a1–36 Аристотель, во-первых, относит *рассудительность* к добродетели *доксастической* части души, а *софию* – к добродетели *эпистемической* части, что, судя по всему, не было общепринятым в его время. Во-вторых, он полагает, что добродетель «творит» благую цель, а рассудительность – способы и средства достижения этой цели. В-третьих, цели перед собой ставят, по его мнению, не только добродетельные люди; и не все люди – рассудительные. Что же дает человеку собственно рассудительность? Для ответа на этот вопрос Аристотель вводит в рассмотрение две *доксастические* способности: изобретательность (*ἡ δεινότης*) и изворотливость (*ἡ πανουργία*). И та и другая способности – разновидности расчетливости. Если цель похвальна, то расчетливость становится изобретательностью, если же цель дурна, то расчетливость – изворотливостью. Изобретательность становится рассудительностью при наличии добродетели и «ока (*τὸ ὄμμα*)», позволяющего видеть наилучшее, т.е. позволяющее усматривать благие цели как начала поступков. Что собой представляет «око [души]», мы скажем позднее. Итак, рассудительность невозможна без добродетели, ибо без добродетели мы не можем усмотреть благую цель (ибо порочный человек и цели будет усматривать злые); но рассудительность не сводится к самим добродетелям, а выступает в качестве одной из них, ибо рассудительность лишь находит способы и средства достижения благих целей, устанавливаемых добродетелями.

Более того, в *EN VI* xiii 1144b1–17 Аристотель различает добродетели от природы (ἡ φυσικὴ ἀρετή) и добродетели в главном смысле (ἡ κυρία ἀρετή). «Добродетелями от природы» он называет добродетели «без ума» (ἄνευ νοῦ), т.е. те добродетели, которые могут быть присущи детям, а «добродетелями в главном [смысле]» – те добродетели, какими они становятся «с обретением ума» (ἐὰν λάβῃ νοῦν). При этом Аристотель предлагает следующую аналогию:

добродетель от природы : добродетель в главном [смысле] ::
изобретательность : рассудительность.

Итак, Аристотель различает добродетель, как мы сказали бы сегодня, наивного и добродушного человека, прежде всего ребенка (добродетель «без ума»), и добродетель как проявление осознанной нравственной позиции, добродетель умного человека, прежде всего взрослого человека (добродетель «с умом»). В связи с введением в рассмотрение дистинкции добродетелей «с умом» и «без ума» Аристотель вносит дальнейшее уточнение в разделение души человека. Он пишет в *VI* xiii 1144b26–30:

Ибо [добродетель] есть [уклад] не только на основании правильного *логоса* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) [*ката-орто-логосный*], но добродетель есть уклад в связи с правильным *логосом* (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) [*мета-орто-логосный уклад*]; рассудительность же есть правильный *логос* о таких. Так, Сократ думал, что добродетели – *логос* (ибо все [они] суть *эпистемы*), для нас же [добродетели] – *мета-логосные* (μετὰ λόγου).

Обратим внимание на выражение μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου (букв.: в связи с правильным *логосом*). В других местах Аристотель употребляет также выражение μετὰ λόγου (в связи с *логосом*, или же *мета-логосное*, без добавления «правильного»). До сих пор мы имели дело с аристотелевскими выражениями «имеющее *логос*» и «без-*логосное*». Эти выражения Аристотель употребляет в связи с душой в целом, например: «душа, имеющая *логос*». В то же время, когда он говорит не о душе в целом, а об отдельных способностях или укладах души, то он употребляет выражения «мета-логосное» (μετὰ λόγου) и «без-логосное» (ἄνευ λόγου). Иногда он употребляет также выражение «не без» (οὐκ ἄνευ), что означает то же, что и «мета», т.е. «в связи с». Вообще греческий предлог μετὰ (часто используемый при словообразовании в новоевропейских языках в качестве приставки «мета-») широко известен со зна-

чением «после». Напомним, что значение этого предлога зависит от падежа слова, перед которым он употребляется. Предлог μετὰ (мета) означает «после» в связке с винительным падежом. В греческом же выражении μετὰ λόγου (*мета-логосное*) *логос* стоит в родительном падеже, поэтому в данном случае предлог μετὰ (мета) означает «в связи с».

Выражение «мета-логосное» дает нам иное разделение укладов души по сравнению с выражением «имеющее логос». Если к душе, имеющей *логос*, Аристотель относит *эпистемическую* и *доксастическую* части души, то к *мета-логосным* укладам он относит не только их, но и те части души, которые как-то причастны *логосу*, а именно добродетели. Получается, что на аристотелевском языке этические добродетели относятся к *без-логосной* части души, но будучи как-то причастными *логосу*, являются *мета-логосными*. Таким образом, *мета-логосное* не равно *логосу*. С помощью именно этой дистинкции – «*логос – мета-логосное*» – Аристотель отличает свою позицию от сократовской.

Во вторичной литературе выражение «мета-логосное» иногда понимают как указание на «логику». Такая трактовка нам представляется спорной. Вообще, Аристотель употребляет следующие выражения: страсти – «в связи с телом» (μετὰ σώματος) (403a16–17); чувственно воспринимаемые сущности – «в связи с движением» (μετὰ κινήσεως) (1069a36–b1); способность стремления – «не без воображения» (οὐκ φαντασίας), т.е. в связи с воображением (433b28–29). К тому, что «в связи с логосом», Аристотель относит практический и поэтический уклады (1140a3–5), добродетель (1144b27), доброе решение (1142b12), *эпистему* (100b10, 1140b33); к тому же, что «без логоса» (ἄνευ λόγου), – наитие (εὐστοχία) (1142b2–3). Если бы выражение «в связи с логосом» указывало на «логику», то к логике надо было бы отнести и поэзию, и стремления (или же влечения).

У.Д. Росс, автор оксфордского перевода «Никомаховой этики», указывая в своем переводе на душу, имеющую *логос*, и *без-логосную* как на «рациональную и иррациональную», в случае «мета-логосности» не употребляет таких переводов. Он переводит «правильный *логос*» как *the right rule* (правильное правило), а в анализируемом нами фрагменте xiii 1144b26–30 переводит «на основании правильного *логоса* (*ката-орто-логосное*)» как *in accordance with the right rule* (Н.В. Брагинская

дает перевод «согласный с верным суждением»), а «уклад в связи с правильным *логосом* (*мета-орто-логосный уклад*)» как *the state that implies the presence of the right rule, that is virtue* (Н.В. Брагинская дает перевод «склад, причастный ему [т.е., говоря языком ее перевода, причастный *верному суждению*. – *E.O.*]») [17, 81]. А как же в этом случае переводилось бы на английский язык *ἄλογον* (*без-логосное*) в противоположность *мета-логосному* (*the state that implies the presence of the right rule, that is virtue*)? Во фрагменте xiii 1144b26–30 Аристотель не употребляет слова *ἄλογον* (*без-логосное*). Ответ на интересующий нас вопрос мы можем найти в английских переводах *Met. IX 2*, где Аристотель в явном виде противопоставляет *мета-логосные* и *без-логосные* способности. В этом случае У.Д. Росс и другие переводчики на английский дают следующие переводы (1046b1–2):

τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δ' μετὰ λόγου
 среди способностей одни будут *без-логосными*, а другие – *мета-логосными*.

Росс У.Д.: some potencies will be non-rational and some will be accompanied by a rational formula. [13]

Апостл Г.Г.: of the potencies, too, some will be nonrational but others will be with reason. [26]

Ферт М.: some potentialities will be non-rational and some rational [meta logou]... [16]

Как видим, *αἱ μετὰ λόγου* (*мета-логосные*) в этом случае переводят на английский или как *accompanied by a rational formula*, или как *with reason*, или как *rational*, а *ἄλογοι* (*без-логосные*) единодушно переводят как *non-rational*. Если мы будем переводить и вообще учитывать при обсуждениях *мета-логосное* как рациональное, то мы утратим аристотелевскую дистинкцию *логоса* и *мета-логосного*, ибо и то, и другое окажется рациональным. А ведь Аристотель противопоставляет свою позицию сократовской с помощью именно этой дистинкции. Для *мета-логосного* в ряду выражений: рациональное, нерациональное, внерациональное, иррациональное вообще нет эквивалента.

Рассудительность и истина. А теперь мы еще раз обратимся к рассудительности, акцентируя внимание на *истине* рассудительности. Об истине применительно к *эпистеме*, уму и *софии* Аристотель пишет в *Met. VI 4* и *IX 10*. А вот об истине применительно к рассудительности Аристотель пишет

в *EN VI*. В *EN VI ii* Аристотель заводит разговор о начале способности к *праксису*. Начинает он его с рассмотрения по-рознь *истины* и *праксиса* (1139a17–18), и это вызывает у читателя предположение, что истина относится исключительно к *теории*, но не к *праксису*. Однако позиция Аристотеля не так однозначна. Обратимся непосредственно к тому, что пишет сам Аристотель (1139a21–33):

Что́ для разума – утверждение и отрицание, то для стремления – преследование и избегание; так что если этическая добродетель – уклад, связанный со способностью выбора, то выбор – стремление, связанное с принятием решения; поэтому, если выбор добропорядочен (*σπουδαία*), и сказывается *то же*, что и преследуется, то *логосу* надо быть истинным (*ἀληθῆ*), а стремлению правильным (*ὀρθῆν*). Так, разум и истина, о которых [идет речь], практические; для теоретического разума, но ни практического, ни поэтического, добро (*εὖ*) и зло (*κακῶς*) – истина и ложь (ибо это дело всего разумного), а для практической и разумной способностей [добро] – истина, согласующаяся с правильным стремлением (*ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ*). Итак, начало *праксиса* – выбор, но как движущее [начало], а не *чего ради* [т.е. не целевое], [начало] же выбора – стремление и логос *ради чего* [т.е. логос цели].

То, что в этом фрагменте *логос* назван «истинным», скорее исключение, ибо вообще в практической философии Аристотель называет *логос* «правильным», а не «истинным»; так что к практической истине в данном фрагменте в большей мере относятся слова «истина, согласующаяся с правильным стремлением». В этом фрагменте в качестве наиболее общего противопоставления называются «добро» и «зло». Как «добро» мы перевели с некоторой долей условности греческое слово *τὸ εὖ*. Аристотель употребляет ряд слов, однокоренных с *κακῶς* (зло): *κακός* (злой), *τὸ κακόν* (зло), *ἡ κακία* (порок), *κακῶς* (*наречие*: плохо, дурно), – по крайней мере, в трех противопоставлениях: зло и благо (*τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν*, например в 1100a19), добро и зло (*τὸ εὖ καὶ κακῶς*, в частности, в ныне рассматриваемом фрагменте), добродетель и порок (*ἡ ἀρετὴ καὶ κακία*, например в 1105b29). Мы сопоставили, как уже сказали, с некоторой долей условности *τὸ εὖ* с «добром» для того, чтобы отличать *τὸ εὖ* (добро) от *τὸ ἀγαθόν* (блага). Аристотель использует целый ряд лексем, которые включают в себя *τὸ εὖ* (добро): *τὸ εὖ ζῆν* – добрая жизнь (в пер. Н.В. Брагинской – благоденствие), *τὸ εὖ πράττειν* – добрые поступки и дела (в пер. Н.В. Брагинской – благопо-

лучие), ἡ εὐβουλία – доброе решение (в пер. Н.В. Брагинской – разумность в решениях), ἡ εὐσυνεσία – доброе, т.е. хорошее, понимание (в пер. Н.В. Брагинской – сообразительность) [81]. Отметим, что и греческое слово ἡ εὐδαιμονία (счастье) включает в себя εὖ (добро); если скалькировать греческое слово ἡ εὐδαιμονία (счастье) буквально, то получится – «добрая демоничность», т.е. имеется в виду, что у счастливого человека – «добрый демон». Как известно, в языческие времена древним грекам сопутствовали не ангелы-хранители, а «демоны»; на русский язык, по крайней мере у Платона, τὸ δαιμόνιον (демон) переводят как «гений» (см., например «Тезтет» (151a4) / пер. Т.В. Васильевой [167, с. 202]).

В рассматриваемом нами фрагменте (1139a21–33) Аристотель распределяет «добро и зло» для теоретического и практического разума: для теоретического разума «добро и зло» суть истина и ложь; и для практического разума «добро» есть истина, но какая-то особенная, а именно *практическая* истина: «истина, согласующаяся с правильным стремлением». *Логос* цели Аристотель называет «правильным», а не «истинным»; стремление, принятие решения, выбор у Аристотеля «правильные», а не «истинные». А что же означает «истина, согласующаяся с правильным стремлением»? Фрагмент (1139a 21–33) не дает возможности уверенно ответить на этот вопрос. Аристотелевский ответ на наш вопрос мы найдем при дальнейшем чтении *EN VI*.

Человек, подверженный стремлению (или влечению), принимает решение; решение он принимает с оглядкой на «правильный *логос*», который ему, как правило, известен; последует ли он в своем решении за «правильным *логосом*», зависит от нрава человека. Стремление в сопряжении с принятием решения Аристотель называет «выбором» (ἡ προαίρεσις) (1139a 21–26). В *Met. VI 1* именно «выбор» Аристотель называет в качестве начала того, что осуществимо в поступке (1025b22–24). Подробно Аристотель рассматривает «выбор» в *EN III ii–iv*. В этих главах он, в частности, уточняет, что собственно «выбору» подлежат способы и средства достижения цели, а не сами цели; например, цель – быть здоровым, а как надо для этого жить, что делать – предмет выбора; цель – быть счастливым, а как надо для этого жить, что делать – предмет выбора. Для Аристотеля важно, что выбор связан не только с умом-разумом, но и с нравственным укладом души (*VI ii 1139a33–*

35), а также с стремлениями и желаниями человека. Он даже пишет, что начало человека – стремящийся ум ($\delta\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$) или же разумное стремление ($\delta\rho\epsilon\chi\iota\varsigma$ $\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) (1139b 4–5; фактически это одно из аристотелевских определений «человека»). Аристотель завершает *EN VI ii* утверждением, что истина – дело обеих мыслительных ($\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\omega}\nu$) частей души (1139b12–13), т.е. и *эпистемической*, и *доксастической*. Однако пока остается непроясненным, что есть «практическая истина».

В *EN VI v* Аристотель приступает к рассмотрению собственно «рассудительности». Он так или иначе связывает рассудительных людей со способностью принимать хорошие решения, причем касающиеся не частных целей, к которым он относит в данном случае «здоровье», а «доброй жизни» ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\tilde{\upsilon}$ $\zeta\eta\tilde{\nu}$) в целом (1140a25–28). Аристотель связывает рассудительность и с расчетливостью (1140a28–30), т.е. рассудительные люди «дóбро» ($\epsilon\tilde{\upsilon}$) рассчитывают способы и средства достижения добропорядочных целей. Таким образом, он полагает: «...Тот, кто способен принимать решения, тот и был бы рассудительным» (1140a30–31). Далее он отмечает, что рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе и не является ни *эпистемой*, ни искусством (1140a33–b4). После чего он дает определение «рассудительности», причем дважды:

1140b4–6: Следовательно, ей [т.е. рассудительности] остается быть истинным *мета-логосным* ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$) практическим укладом, касающимся блага и зла для человека.

1140b20–21: Таким образом, рассудительности необходимо быть *мета-логосным* истинным практическим укладом, касающимся человеческого блага.

Обратим внимание, «истинным» Аристотель называет сам уклад души. Получается, что рассудительность истинна по определению. Если бы соответствующий уклад души оказался не истинным, то он не был бы рассудительностью. И хотя по-прежнему непонятно, что это означает (истинный уклад), тем не менее мы получаем дополнительную информацию: практическая истина как согласие *логоса* с правильным стремлением присуща самой рассудительности как укладу души.

Когда Аристотель вносит «мета-логосность» в определение рассудительности, он имеет в виду, что рассудительность относится к той части души, которая имеет *логос*, а также связана с *мета-логосной* добродетелью. Когда Аристотель ука-

зывает в определении рассудительности, что это «практический уклад», он имеет в виду, что рассудительность относится к *доксастической* части души; а отсюда следует, что рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе. Отметим также, что рассудительность, согласно приведенным определениям, будучи истинной, имеет дело не с добром (εὖ) и злом, а с благом (ἀγαθά) и злом.

Завершается *EN VI v* следующими словами (1140b28–30):

Однако [рассудительность] не только *мета-логосный* уклад; признак этого: для такого [т.е. *мета-логосного*] уклад есть забвение (λήθη), а для рассудительности нет.

Обратим внимание на лексему λήθη (забвение), которую Аристотель употребляет в этом периоде. Дело в том, что эта лексема – однокоренная с лексемой ἀλήθεια (истина). За справкой относительно этимологии греческого слова ἀλήθεια (истина) мы обратимся к о. Павлу Флоренскому [186, с. 15–22]. Слово ἀλήθεια образовано из отрицательной частицы ἀ- и лексемы λήθος. Последнее же слово образуется от лексемы, однокоренной с глаголом λανθάνω – *миную, ускользаю, остаюсь незаметным, остаюсь неизвестным*. В среднем же залоге этот глагол получает значение – *упускаю памятью, для памяти теряю, забываю*. В связи с последним оттенком значения корня λαθ стоит слово λήθη – *забвение, забывчивость*. К первому из значений λανθάνω восходит хайдеггеровское истолкование греческой ἀλήθεια (истины) как «несокрытости», а ко второму – аристотелевское как «незабвенности»¹³. Греки называли именем Λήθη (Лета) дочь Эриды – божество забвения, а также реку в подземном царстве, глоток из которой давал усопшим забвение от земного прошлого. И в русском языке используется выражение «кануть в Лету», восходящее к древнегреческой мифологии и означающее «быть забытым», «бесследно исчезнуть», «быть преданным забвению». Ἀλήθεια же (истина) – то, что не может «кануть в Лету», т.е. не может быть преданным забвению. Когда Аристотель пишет, что для

¹³ Вообще, М. Хайдеггер учитывает, что λανθάνομαι (средний залог от λανθάνω) означает «забывание»: «В свете сказанного мы глубже, чем обычно, осмыслием и известные нам глаголы с корнем λαθ-, а именно λανθάνομαι и ἐπιλανθάνομαι. Обычно мы переводим эти слова – и опять правильно – как «забывание» [188, с. 67]. Однако он сводит и это значение к сокрытости: «Греки постигали забывание как событие сокрытости» [188, с. 68].

мета-логосных укладов есть «забвение», но не для рассудительности, он «обыгрывает» этимологическое значение лексемы ἀλήθεια (истина); ибо рассудительность в отличие от остальных мета-логосных укладов – истинна по определению; рассудительность не есть некое содержание, которое можно забыть; рассудительность есть нечто иное.

Отметим также, что, согласно контексту, получается, что для истинной, например, *эпистемы*, забвение есть, т.е. мы можем забыть *эпистему* (т.е. некое научное содержание), хотя она и истинная. Этот факт лишний раз свидетельствует о том, что этимологические значения той или иной лексемы не являются определяющими для употребительных значений той же лексемы, в данном случае философских смыслов лексемы ἀλήθεια (истина). Аристотель задает философский смысл «теоретической истины», как мы уже писали, в *Met.* VI 4 и IX 10, а «практической истины» – в *EN* VI. В смысл последней он включает этимологические *семы*, в смысл первой – не включает; но это его выбор, а не языковая предопределенность. Напомним еще один факт: согласно о. Павлу Флоренскому, «русское слово “истина” лингвистами сближается с глаголом “есть” (истина – естина)»; и далее о. Павел отмечает онтологический характер исходного этимологического смысла русского слова «истина» [186, с. 15–17].

Итак, рассудительность истинна по определению, однако она связана с правильностью: с правильным *логосом*, правильным стремлением, правильным решением. О «правильности» Аристотель наиболее подробно пишет в *EN* VI ix. В этой главе он прежде всего разбирает вопрос: *что* есть «доброе решение» ix 1142b1–2:

...Доброе же решение (ἡ εὖβουλία) есть какое-то решение, а принимающий решение ищет (ζητεῖ) и рассчитывает (λογίζεται).

Речь идет не просто о принятии решения, а о принятии именно *доброго* решения, ибо вообще-то человек может принимать и злые решения. Обратим внимание, принятие решения, доброго или злого, предполагает не только расчетливость, но и поиск (ζήτησις). Имеется в виду *практический* поиск; в теоретической философии, а именно, в аналитике, Аристотель учитывает также *эпистемический* поиск¹⁴. Чем же доброе ре-

¹⁴ Об *эпистемическом* поиске у нас речь пойдет в 8-й главе.

шение отличается от злого? Аристотель разъясняет это в ix 1142b7–15:

Но так как принимающий злое (κακῶς) решение грешит (ἀμαρτάνει), а принимающий доброе решение прав (ὀρθῶς), ясно, что доброе решение есть какая-то правильность (ὀρθότης), но [правильность] ни *эпистемы* и ни мнения; ибо для *эпистемы* правильности нет (ибо непогрешима), а правильность мнения – истина; вместе [с тем] все, о чем есть мнение, уже определено (ᾠρίσται), [а решение принимается о том, что еще не определено]. Но доброе решение и не без *логоса*. Остается, следовательно, [правильность] помысла (διανοίας), ибо он [т.е. помысел] еще не утверждающее сказывание (φάσις); ибо мнение – не поиск (ζήτησις), но уже какое-то утверждающее сказывание, а принимающий решение, принимается ли решение добро или зло, что-то ищет (ζητεῖ) и рассчитывает (λογίζεται).

Получается, что доброе решение отличается от злого правильностью помысла. Помысел (διάνοια – что можно перевести и как «разум») оказывается чем-то еще не высказанным, еще не ставшим *логосом*, более того, остающимся чем-то неопределенным, ибо решения еще нет, а только идет поиск и расчет возможного решения. Однако указания на правильность помысла в качестве ответа на вопрос «чем же отличается доброе решение от злого?» недостаточно. Ведь злой человек тоже ставит перед собой цели; он тоже может находить правильные с точки зрения его злых целей способы и средства; он тоже может достигать своих злых целей. Почему же его помыслы неправильные? Дополнительные суждения Аристотеля по этому поводу мы находим в ix 1142b17–28:

Так как «правильность» [сказывается] множественно, ясно, что не всякая [правильность] присуща доброму решению; ибо невоздержный и дурной человек предпочитает [пред]видеть по расчету то, что случится, так что он будет правильно принявшим решение, но обретшим великое зло. Мнится (δοκεῖ) же, что принимать доброе решение – какое-то благо; ибо доброе решение – такая правильность решения, которая способна приносить благо. Однако случается, что и этого [т.е. блага, достигают] посредством ложного силлогизма, т.е. случается то, что и должно было быть сотворено, но посредством не [должного], а ложного среднего термина; так что и эта [правильность], на основе которой случается то, что должно, но посредством не того, что должно, не [есть] доброе решение. Далее, есть [люди], принимающие решение долго, а [есть] – быстро. Так вот доброе решение – не она [правильность, т.е. не быстрота принятия решения], а правильность на основе выгоды (ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον): чего надо, как, когда.

Из этого фрагмента следует, что «доброе решение – такая правильность решения, которая способна приносить благо». Таким образом, Аристотель дважды оценивает решение на правильность: если цель достигнута, принятое решение было правильным; если достижение цели принесло благо, то решение было добрым, и правильность его была правильностью доброго решения; если же достижение цели принесло зло, то решение было правильным в первом смысле, но неправильным во втором смысле. Во фрагменте ix 1142b17–28 речь идет также и о других вариантах правильности. Цель может быть достигнута (получается, что решение правильное), достижение цели может принести благо (получается правильность доброго решения), но достижение цели может оказаться случайным, ибо практический силлогизм, на основании которого достигалась бы цель, был ложным. В этом случае речь идет о правильности силлогизма (со-расчета), лежащего в основе практического осуществления цели.

Расчетливость играет свою роль при любом принятии решения, добром или злом, правильном или неправильном. Расчетливость у Аристотеля нравственно нейтральна. А поскольку речь у Аристотеля идет не только о нравственности, но и об экономической выгоде, и о политической целесообразности, то правильнее сказать – аксиологически нейтральна. Аксиологически «нагружена» у Аристотеля рассудительность. Рассудительный человек принимает не просто решения, а добрые решения. Аристотель дает еще одно определение «доброе решение», теперь уже в связи с рассудительностью, в ix 1142b31–33:

А если принимать доброе решение [свойственно] рассудительным, то доброе решение было бы правильностью на основании того, что полезно по отношению к какой-то цели [т.е. что полезно для достижения какой-то цели], истинное допущение чего есть рассудительность.

В этом фрагменте рассудительность вновь определяется как истинная. Получается, что стремление правильное, *логос* правильный, решение правильное, доброе решение правильное, практический силлогизм правильный, а рассудительность истинная. В начале подраздела «Рассудительность и истина» мы привели фрагмент EN VI ii 1139a21–33, в котором о практической истине говорится как об «истине, согласующейся с правильным стремлением». Сейчас мы пояснили бы эти сло-

ва следующим образом: **истина рассудительности у Аристотеля есть согласование правильного стремления с правильным *логосом* на основании правильности доброго решения**¹⁵.

Доброе решение, будучи высказанным, само может становиться правильным *логосом* и использоваться впоследствии в практических силлогизмах в качестве первой посылки. Рассудительность не есть способность души, рассудительность – это уклад души (и, следовательно, способность уклада), и не все люди обладают таким укладом. Поэтому, согласно Аристотелю, не все люди могут стать «авторами» правильных *логосов*. Но прежде чем обратиться к вопросу о том, кто же из людей рассудителен, и чьи *логосы* стоит принимать в качестве правильных, мы хотели бы вновь сделать небольшое отступление по поводу рациональности.

Проблематику, аналогичную рассматриваемой нами, современные специалисты часто обсуждают в контексте исследования рациональности, и этот «контекст» так или иначе проникает и в аристотелеведение. В качестве образца такого «контекста» приведем следующие суждения:

Действительно, нужно ли ссылаться на какое-либо авторитетное исследование, чтобы всего-навсего констатировать, что рациональным является действие, приводящее к цели при данных условиях, нерациональным – не приводящее, иррациональным – уводящее от цели [173, с. 121–142].

¹⁵ Во вторичной литературе (прежде всего зарубежной) встречается иное истолкование истины рассудительности, а именно истина рассудительности сводится к некому истинному видению (*seeing*) той или иной ситуации, в которой человеку надлежит проявить свою рассудительность. Может быть, такая позиция восходит к фрагменту *EN III iv 1113a31–33*:

Ибо для каждого уклада есть свои красота и удовольствие, и добропорядочный [человек] в наибольшей мере различается [с другими людьми] истинностью видения в каждом [случае], как [если бы он был] каноном и мерой для них [т.е. для этих случаев].

Мы исходим из того, что в этом фрагменте речь идет о целепологании, о благе. Благо, согласно Аристотелю, «творится», т.е. усматривается или же полагается, добродетелью. Рассудительность же, согласно Аристотелю, не усматривает благо-цель, а находит средства достижения цели. Так что речь здесь идет о некоем истинном видении, присущем добродетели, а не об истине рассудительности. Мы бы предположили, что это «истинное видение» относится к «оку души», о котором у нас пойдет речь в § 3.4.

Что получится, если применить эти суждения к философии Аристотеля? С точки зрения Аристотеля, в данном фрагменте речь идет о принятии решения и расчетливости. Обратим внимание, если в предыдущих наших обращениях к проблеме рациональности *рацио* употреблялось в качестве эквивалента *логоса*, то здесь *рацио* оказалось бы эквивалентом *расчета* (λογισμός), а не *логоса*. Более того, «рациональным» здесь назывался бы не сам *расчет*, а его *правильность*. В приведенных суждениях о рациональности, с одной стороны, отсутствуют такие оценочные «координаты», как благо и зло (или же добро и зло), а с другой стороны, сама «рациональность» становится оценкой правильности (с точки зрения достижения цели, будь то благой или злой). В этом, судя по всему, и кроется главное словоупотребительное отличие *рацио* от *расчета* и *логоса*. Сначала «рациональным» называют все, что так или иначе относится к *расчету* и *логосу*, а затем придают «рациональности» оценочное значение, в результате рациональным оказывается не всякий *расчет* и не всякий *логос*, а только *правильный* (с точки зрения «автора» оценки). У греков, насколько мы ориентируемся, такого не было. Правильный или неправильный расчет остается расчетом, то же самое касается и *логоса*. Оценка указывается не самими словами «расчет» или «логос», а такими словами, как «правильный и неправильный», «добрый и злой», «благой и злой», «истинный и ложный».

Для «полноты картины» отметим, что вообще у Аристотеля встречается употребление слова ἄλογον (*без-логосное*) в оценочном значении. Прежде всего Аристотель употребляет в оценочном значении лексему εὐλόγως, которую буквально можно было бы скалькировать на русский как *добро-логосно*. Эта лексема в философском языке Аристотеля указывает на то, что то или иное высказывание или положение хорошо обосновано (имеется в виду диалектическое обоснование, а не доказательство), «логично», не вызывает вопросов и сомнений. В качестве противоположной оценки он употребляет, как правило, лексему ἄτοπον, которую буквально можно было бы скалькировать на русский как *неуместно*; переводят же ее на русский обычно как *нелепо* (на английский – *absurd*, абсурдно). А иногда (правда, редко) Аристотель употребляет в качестве отрицательной оценки вместо лексемы ἄτοπον (*нелепо*)

лексема ἄλογον (*без-логосно*), как, например, в *Met.* III 4, 999b20–246:

Кроме того, *что из двух*: сущность будет единой для всех, например людей? Но это нелепо (ἄτοπον), ибо все, сущность чего одина, едино. Или [будет] много и различных [сущностей]? Однако и это *без-логосно* (ἄλογον).

Без-логосное в данном фрагменте в английских переводах представлено как *unreasonable*. Итак, ἄλογον (*без-логосное*) в разных контекстах может указывать или на отсутствие рациональности (например, у растений и животных), или на иррациональное в математике, или на необоснованное (в диалектических рассуждениях). А теперь обратимся к вопросу, кто же из людей рассудителен, и чьи *логосы* стоит принимать в качестве правильных? В *EN VI xi* Аристотель пишет (1143b6–14):

... Есть мнение, что [все] это природное, и [если] никто не мудр от природы, то *гноме*, понимание и ум имеют [от природы]. Признак: мы думаем, что [эти способности] следуют возрасту, и вот такой-то возраст имеет ум и *гноме*, как [если] причина в природе <...> Так что недоказанным утверждающим сказываниям (τοῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι) и мнениям опытных и старших (πρεσβυτέρων - *пресвитеров*), или же рассудительных надо уделять внимание не меньше, чем доказательствам; ибо они, благодаря тому, что опыт дал им «око», видят [все] правильно.

Наименование «гномической» способности мы оставили без перевода, поскольку этот перевод вызывает затруднение (возможные переводы наименования этой способности подробно рассматривает А.В. Ахутин [107, с. 405–408]). Итак, получается, что рассудительность приходит к людям с возрастом и опытом, и не ко всем людям, а добродетельным (ранее мы уже выяснили, что рассудительным, согласно Аристотелю, может быть только добродетельный человек). «Утверждающие сказывания» таких людей, хотя и недоказанные, принимаются остальными людьми в качестве правильных *логосов*. Получается, что остальным людям подобает признавать авторитет рассудительных *пресвитеров* (т.е. старших, опытных и добродетельных людей) и проявлять послушание их *логосам*. А где гарантия, что *логосы* пресвитеров правильные и что практическое осуществление их *логосов* приведет нас к благу? Рассудительность истинна по определению, но где гарантия, что рассудительность присуща именно данному *пресвитеру*? Аристотель допускает, что те или иные *логосы*, признаваемые кем-либо как правильные, могут оказаться ошибочными. Это сле-

дует из его трактовки возможных ошибок при практических умозаключениях.

Вообще Аристотель рассматривает практические силлогизмы в *EN VII iii*, *De An.* III 11 и *MA 7*. Силлогизм практический отличается от теоретического прежде всего тем, что вместо заключения он предполагает поступок (*праксис*). По общему правилу в практическом силлогизме большая посылка – универсальная (правильный *логос*), меньшая – единичная (касающаяся единичной ситуации, к которой применяется правильный *логос*), а вместо заключения – поступок. Разумеется, посылки практического силлогизма влекут тот или иной поступок не необходимо, а лишь вероятно. Ибо на принятие решения, согласно Аристотелю, влияет не только *логос* (присутствующий в практическом силлогизме), но и *этнос* (нрав) человека, принимающего это решение. Поэтому практический силлогизм называется «силлогизмом» с некоторой степенью условности, ибо он не соответствует в полной мере определениям силлогизма, которые Аристотель дает в *An. Pr.* I 1, 24b18–22, *Top.* I 1, 100a25–27 и *Soph.* 1, 164b27–165a3. Согласно этим определениям заключение силлогизма должно сопутствовать посылкам с необходимостью (какими бы ни были сами посылки, необходимыми или не-необходимыми). Отметим также, что некоторые комментаторы считают, что в трактате «О движении животных» (*MA*) Аристотель несколько иначе трактует посылки практического силлогизма [56]. Мы не будем сейчас вступать в эти «дебаты» и ограничимся тем, что Аристотель пишет о практическом силлогизме в *De An.* и *EN*. Хорошая статья о практическом силлогизме у Аристотеля есть у Д. Девере [36]. Отметим, что практические силлогизмы обсуждаются и современными логиками и философами (см. например: [67–69]).

В *EN VI vii–xi* при сравнении рассудительности с *софией* Аристотель уделяет большое внимание связи рассудительности с единичным или же с *крайним* (τὸ ἕσχατον), «ибо таково то, что осуществимо в поступке» (viii 1142a25). А в *EN VI vii* Аристотель пишет (1141b14–22):

Рассудительность [имеет отношение] не только к *кафолическим* [предметам], но должна быть знакома и с единичными; ибо [рассудительность] практическая, а *праксис* касается единичных [предметов]. Вот почему некоторые, не ведая [*кафолическое*, но] ведая другое [т.е. единичное], – практичнее, т.е. [оказываются] опытными (οἱ ἔμπειροι) в иных [случаях]; ибо если ведать, что легкое мясо хорошо переваривается и [полезно] для здоровья, но не ве-

дать, какое [мясо] легкое, здоровья не сотворишь; а кому ведомо, что легкое и [полезное] для здоровья – [это мясо] птиц, скорее сотворит [здоровье]. Рассудительность – практическая, так что надо обладать [ведением] и того и другого, причем этого [т.е. единичного, даже] в большей степени.

А теперь обратимся к вопросу о возможных ошибках практических силлогизмов. Аристотель пишет в viii 1142a20–23:

Далее, погрешность в принятии решения касается или *кафолического*, или единичного: ибо [можно погрешить] или [в том], что всякая «тяжелая» вода плоха, или [в том], что *вот эта* [вода] – «тяжелая».

«Тяжелой» водой здесь называется вода с примесями. «Всякая “тяжелая” вода плоха», т.е. вредна для здоровья, – правильный *логос*, выступающий бóльшей посылкой практического силлогизма. «Не всякая “тяжелая” вода плоха», с точки зрения Аристотеля, неправильный *логос*. Если кто-то примет его, то погрешит в принятии решения (пить эту воду или нет). Но возможна и другая погрешность. Человеку ведом правильный *логос*, но ему показалось, что *вот эта* вода не «тяжелая», т.е. что она без примесей, хотя на самом деле она содержит примеси. Это погрешность при узнавании единичного, т.е. погрешность меньшей посылки практического силлогизма. В данном случае человек также совершает погрешность при принятии решения.

Итак, погрешность в принятии решения может быть связана с погрешностью расчета, а именно, с погрешностью практического силлогизма. Причем ошибочной может оказаться первая посылка, т.е. *логос*, признаваемый данным человеком правильным. Отметим, что сам по себе практический силлогизм, с точки зрения его формы, здесь ни при чем. Так что никакая логика (понятая как формальная силлогистика) здесь не поможет. Ошибка состоит в признании правильным неправильного *логоса*; а если этот *логос* – *логос* того или иного *пресвитера*, то ошибка состоит в признании рассудительным безрассудного человека. Истина рассудительности оказывается своего рода «ходячей истиной», т.е. она оказывается человеком, которому присуща рассудительность. Отметим, что людей, претендующих на статус «ходячей истины», было немало, и ситуация «на рынке» правильных *логосов* была непростой (как непростой она остается и сегодня). Наряду с Гомером и Гесиодом свои «правильные *логосы*» предлагали не только ря-

довые *пресвитеры*, но и общепризнанные поэты, софисты, риторы и философы.

Обратим внимание на следующий факт. Аристотель – отец логики, человек, внесший решающий вклад в создание теории доказательства, человек, показавший в «Метафизике» прекрасные образцы диалектических обоснований своих онтологических предпочтений, когда речь идет о правильных *логосах*, призванных позволить человеку достичь в своей жизни блага, или попросту быть счастливым, или же когда речь идет о принятии добрых решений, – апеллирует не к какой-либо системе аргументации, а к некоему «оку [души]», позволяющему видеть наилучшее. В «Никомаховой этике» можно найти немало диалектических рассуждений, которые можно было бы рассматривать как некие обоснования, но все они касаются *определений* добродетелей, дружбы, счастья и т. д., а не принятия того или иного жизненно важного решения. Знания же *логосов* добродетелей, согласно Аристотелю, недостаточно для того, чтобы быть добродетельным, о чем говорилось ранее.

Вообще, правильные *логосы* можно обосновывать, но об этом Аристотель пишет не в «Никомаховой этике», а в «Риторике». Ритор для того, чтобы убедить аудиторию (будь то суд, или народное собрание) в правильности того или иного решения или же в правильности того или иного «правильного *логоса*», прибегает к риторическому силлогизму, т.е. *энтимеме*. Но даже если «правильные *логосы*» предлагаются в качестве недоказанных, Аристотель не называет их *без-логосными* (в смысле – необоснованными); их обоснование не необходимо, ибо они открываются рассудительному человеку благодаря «оку [души]».

3.4. «Око души» и ум

Аристотель говорит об «оке [души]» в *EN* лишь дважды: в VI xi 1143b11–14 и xii 1144a29–36, – и тем не менее это словопотребление представляется нам важным. Вообще Аристотель использует в своих трактатах два слова, так или иначе указывающих на «глаза»: ὁ ὀφθαλμός («глаз») и τὸ ὄμμα («око»). Судя по всему, во множестве случаев (особенно в трактатах биологического цикла) он употребляет эти слова как синонимы. Однако есть особенные контексты, в которых Аристотель последовательно употребляет лексему τὸ ὄμμα, которую мы пред-

почитаем переводить как «око» (во *мн. ч.* – «очи»); один из таких контекстов в данном случае представляет для нас интерес.

В *EN VI xi 1143b11–14* Аристотель, имея в виду *пресвитеров*, пишет, что «они, благодаря тому, что опыт дал им “око” (ὄμμα), видят [все] правильно», а в *xii 1144a29–36* он пишет, что «[способность к изобретательности] становится этим укладом души [т.е. рассудительностью], благодаря тому “оку”...». Отметим, что сам Аристотель не употребляет выражение «око души», он говорит просто об «оке». Выражение «око души» появляется в переводах *EN VI xii 1144a29–36*: У.Д. Росс дает перевод *eye of the soul*, а Н.В. Брагинская – «око души» ([17]; [81]). Выражение «око души» (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) встречается у Платона. Так, в «Софисте» он пишет (254a8–b1):

Философа же, который постоянно обращается разумом (διὰ λογισμῶν) к идее бытия (τοῦ ὄντος), напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области: духовные очи (τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα – очи души. – *Е.О.*) большинства не в силах выдержать созерцания божественного (*пер. С.А. Ананьина*: [166, 1993, т. 2]).

А в «Государстве» Платон пишет (533c7–d4):

Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα – «око души». – *Е.О.*) и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали (*пер. А.Н. Егунова* [166, т. 3]).

В обоих случаях Платон называет «оком души» тот «орган», которым душа предается диалектике, лишенной всякой чувственности. В то же время в «Государстве» VI 510b4–511e5 Платон, ведя речь о восхождении души от предположений к беспредпосылочному началу «без помощи икон», говорит об уме и мыслимом, но не об «оке души». Получается, что «око души» оказывается у Платона метафорой, обозначающей ум. А так ли это у Аристотеля? Отождествляет ли Аристотель ум и «око»? За «оком», которое поминает Аристотель в связи с рассудительностью, так или иначе стоят ум, добродетельный нрав, жизненный опыт. И тем не менее мы считаем, что он не отождествляет их, у Аристотеля ум и «око [души]» – нечто разное. Чтобы показать это, надо ответить на вопросы: а зачем Аристотель вводит еще и «око [души]»? почему ему не хватает тех пяти разумных укладов души, которые он рассматривает в *EN VI*?

Напомним, что, согласно Аристотелю, добродетель указывает человеку цель, а рассудительность позволяет найти средства достижения этой цели. Во фрагменте *EN VI xii 1144a 29–36* Аристотель называет «око» в связи со способностью «благого человека» видеть наилучшее, т.е. в связи с целью. Однако одно дело – конечная цель, например быть счастливым, быть здоровым, и другое дело – реализация этой цели в частных, единичных условиях. Реализация конечной цели распадается на необходимость достижения множества частных целей. И вот здесь, применительно к частным целям, Аристотель говорит уже не о некоем «оке», а об уме.

Дело в том, что Аристотель различает два варианта *праксиса* – движение и собственно *праксис*. Он рассматривает это различие в *Met. IX 6*. С одной стороны, есть *праксисы* с внешней для себя целью; цель в данном случае выступает в качестве предела движения, посредством которого осуществляется данный *праксис*. Например, цель похудения – худоба (худоба – предел похудения как движения), цель обучения – обученность (обученность – предел обучения как движения); с другой стороны, имеются *праксисы*, которым внутренне присуща цель и которым не присущ предел, например: человек смотрит и вместе с тем видит; поступает рассудительно и вместе с тем рассудителен; помыслил и вместе с тем мыслит (1048b18–35). В этих случаях сам *праксис* выступает в качестве цели; для таких *праксисов* нет предела. Именно их Аристотель называет собственно *праксисами*, а *праксисы*, направленные на внешнюю цель, т.е. *праксисы*, имеющие для своего движения предел, он иногда называет *праксисами*, а иногда замечает, что это не *праксисы*, а движения. В конечном итоге Аристотель называет *праксисы*, сами выступающие в качестве цели, «деятельностью» (*ἐνέργεια*) и тем самым противопоставляет «деятельность» и «движение»¹⁶.

¹⁶ В связи с этим последним противопоставлением напомним, что вообще Аристотель говорит о «деятельности» или же «осуществлении» (*ἐνέργεια*) в нескольких смыслах. В случае отношения материи и сущности: материя – возможность (*δύναμις*), сущность – осуществление (*ἐνέργεια*) возможности; в случае отношения способности к тому или иному движению и самого движения: способность к движению – возможность (*δύναμις*), само движение – осуществление или деятельность (*ἐνέργεια*); в случае же собственно *праксиса*: деятельность (*ἐνέργεια*) противоположна движению.

В *De An.* III, материалы которой мы рассматривали в § 3.1, по крайней мере однажды учитывается дистинкция «деятельности незаконченной и законченной»: так в этой книге Аристотель называет дистинкцию движения и деятельности (7, 431aб–7). Однако в данном случае Аристотель учитывает эту дистинкцию исключительно в связи с переходом познавательной способности в деятельное состояние, например, человек посмотрел и видит. Движения же «по месту» людей и животных, о которых Аристотель ведет речь в *De An.*, имеют цель как предел. А в *EN* VI, материалы которой мы рассматриваем в § 3.2 и § 3.3, Аристотель ведет речь именно о *праксисах* как деятельности человека, т.е. о таких *праксисах*, которые сами выступают в качестве цели. В конечном итоге в качестве цели человеческой деятельности выступают добрая жизнь и счастье. В *Met.* IX 6 Аристотель называет именно их целями *праксисов* как деятельности: у человека в данный момент жизнь складывается добро, и тем самым он ведет в данный момент добрую жизнь, т.е. благоденствует; человек в данный момент испытывает счастье, и тем самым он счастлив (1048b25–26). Вот здесь и встает вопрос о том, как и чем (какой способностью или укладом души) мы познаем цель *праксиса*. В случае *движений* мы усматриваем цель с помощью практического ума (цель в данном случае должна совпадать с предметом стремления), а в случае *деятельности* – чем мы познаем внутренне присущую ей цель? Аристотель, во-первых, говорит, что цели для *праксиса-деятельности* ставит добродетель; а во-вторых, обращается к такой метафоре, как «око [души]», наличие которого и позволяет человеку понимать и усматривать цель *праксиса-деятельности* в самой добродетельной *деятельности*. Поступая рассудительно, человек тем самым становится (или продолжает быть) рассудительным; это и есть наилучшее, т.е. цель рассудительности. В данном случае мы не ведем речь о теоретическом уме, который у Аристотеля оказывается еще дальше от «ока [души]», чем практический ум.

Истина рассудительности, т.е. практическая истина, не предполагает соотнесения рассудительности с чем-то внешним для себя (в отличие от теоретической истины); она не предполагает референта или же корреспонденции; она не относится к истинам корреспондентного типа. При всем при том рассудительность так или иначе сопряжена с добрыми решениями, а следовательно, и с расчетливостью, поэтому так или иначе она

связана и с некими движениями. Мы уже отмечали, что одно дело – конечная цель, другое дело – реализация этой цели в частных, единичных условиях. Например: цель – быть счастливым; одно из условий счастливой жизни – здоровье; чтобы быть здоровым, надо пить чистую воду и питаться, например, легким мясом; утоление жажды или утоление голода – движения, имеющие цель как свой предел. Человек не стал пить грязную воду, поступил рассудительно и тем самым стал (или остался) рассудительным. Однако при этом он так или иначе применил «практический силлогизм». Правильность практического силлогизма предполагает и правильное узнавание чистой воды, т.е. единичного по числу. Таким образом, рассудительность, исходя из некоего «ока», не ограничивается им, а прибегает и к практическому уму.

А что пишет Аристотель о практическом уме в связи с рассудительностью? До сих пор мы имели в виду высказывания по поводу *ума*, как теоретического, так и практического, которые Аристотель делает в *De An.* III; в *EN VI* он также несколько раз высказывается по поводу *ума*. Приступая к чтению и истолкованию соответствующих фрагментов, отметим, что Аристотель в своих многочисленных сочинениях многократно заговаривает об уме, и тем не менее какого-либо стройного и убедительного истолкования его учения об уме не получается. Поэтому и в данном случае мы не претендуем на исчерпывающее истолкование места и роли практического ума в контексте аристотелевского учения о рассудительности, а ограничимся комментариями соответствующих фрагментов в качестве «информации к размышлению».

В *EN VI viii* Аристотель сравнивает ум с рассудительностью (1142a25–30):

[Рассудительность] противоположна уму; ибо ум [имеет дело] с терминами, для которых нет *логоса*, а [рассудительность имеет дело] с крайним, для которого нет *эпистемы*, а [есть лишь] *эстетизис* (*αἴσθησις*); однако не [*эстетизис* как ощущение] своего [для того или иного органа ощущения], а [*эстетизис* как чувственное восприятие], благодаря которому мы чувственно воспринимаем (*αἰσθανόμεθα*), что [например] в математике крайнее – треугольник; ибо там будет остановка. Хотя это скорее *эстетизис*, чем рассудительность, но это иной вид [*эстетизиса*, т.е. это чувственное восприятие, а не ощущение].

Сразу отметим, что читая этот фрагмент, надо иметь в виду не конечную цель человеческой жизни, т.е. счастье, а те

единичные обстоятельства, с которыми имеет дело человек при принятии доброго решения и совершении благого поступка, частные предметы стремлений. Чем стремящийся человек воспринимает единичное по числу: умом, рассудительностью или *эстезисом*? В трактате «О душе» Аристотель однажды замечает, что «ощущение» (τὸ αἰσθάνεσθαι) сходно с «мыслью» (τῷ νοεῖν) (Ш 7, 431a8), что можно прочесть и так, что *эстезис* сходен с умом (впоследствии при рассмотрении истины ума мы прокомментируем это замечание). Однако, когда речь идет о душе как начале и причине движения по месту, у него нет сомнений: предмет стремления усматривается практическим умом (см. например фрагмент *De An.* Ш 10, 433a13–15, который мы приводили в § 3.1). В «Никомаховой этике», судя по всему, такое сомнение у него возникает. В вышеприведенном фрагменте Аристотель, во-первых, противопоставляет ум и рассудительность, а во-вторых, пытается выяснить отношение между рассудительностью и *эстезисом*. Как нам представляется, главная проблема здесь для Аристотеля – проблема восприятия. Если иметь в виду разделение способов познания, как оно дается в современных учебниках психологии – ощущение, восприятие, представление, понятие, суждение – то мы предположили бы, что древние греки шли к такому разделению, но движение это было весьма и весьма проблемным. В частности, изначально, судя по всему, не было общепринятым отчетливое разделение ощущения и чувственного восприятия. Вот именно это разделение, с нашей точки зрения, Аристотель и пытается ввести в рассмотрение. Но у него еще нет подходящего слова: как называть чувственное восприятие – рассудительностью или *эстезисом*? Дело в том, что *эстезисом* он называл прежде всего ощущение. Суть рассматриваемого фрагмента сводится к тому, что если мы будем понимать *эстезис* не только как ощущение, но и как *чувственное восприятие*, то уму надо противопоставлять скорее *эстезис* как *чувственное восприятие*, а не рассудительность.

А теперь давайте обратимся к «уму», о котором идет речь в этом же фрагменте. Что такое «термин без логоса», с которым имеет дело ум? «Понятие», как мы его понимаем сегодня, предполагает определение, т.е. *логос*. А может ли быть «понятие» без определения? Здесь уместен и такой вопрос: термин без *логоса* у Аристотеля вообще не может иметь *логоса* (определения), или он вообще-то может быть определен, но

пока мы еще его не определили? Мы склоняемся к тому, что Аристотель имеет в виду нечто такое, что может быть поименовано, но не может быть определено, т.е. не может иметь *логоса*. Речь, вероятно, идет о некоей интуиции или даже некоей интенции. Когда же мы примем определение, мы уже будем не просто касаться чего-то умом, а будем иметь *логос*, т.е. окажемся на иной ступени познания. Вероятно, Аристотель наряду с чувственным восприятием имел в виду еще и некое умственное восприятие, которое, судя по всему, не учитывается в современном хрестоматийном ряду психологических ступеней познания. Таким образом, в центре внимания Аристотеля – проблема «восприятия»: сама чувственность (*эстетизис*) дает нам восприятие, или же восприятие требует подключения ума? В рассмотренном фрагменте Аристотель исходит из того, что ум и *эстетизис* дают нам два разных восприятия: термин без *логоса* и *эстетизис* как чувственное восприятие. В *EN VI xi* Аристотель еще раз высказывается по поводу *ума* (1143a35–1143b5):

И ум для обеих крайностей: ибо и для первых терминов, и крайних – ум, а не *логос*; [ум] на основании доказательств ($\delta\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\delta\epsilon\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\varsigma$) для неподвижных и первых терминов, [ум] же в практических [действиях] для крайнего, т.е. для того, что может быть [иначе], и для другой [т.е. второй или же меньшей] посылки: ибо оно [т.е. крайнее, то, что может быть иначе] – начала того, чего ради; ибо *кафолическое* из единичных, о которых надо иметь *эстетизис* [как чувственное восприятие], а оно и есть ум ($\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\ \delta\prime\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$).

А далее Аристотель подытоживает (1143b9–11):

Вот почему ум – начало и конец [«конец» в смысле «нечто единичное как цель, предмет стремления». – *Е.О.*]; ибо доказательства из них [т.е. из начал] и о них [т.е. о целях].

В этих фрагментах Аристотель, во-первых, противопоставляет теоретический и практический ум, а во-вторых, склоняется к отождествлению чувственного и умственного восприятий; практический ум оказывается просто неким восприятием. Н.В. Брагинская комментирует этот фрагмент так:

Выше (1142a25сл.) *чувство последних данностей*, или единичных конкретностей, было противопоставлено *уму*. Это противоречие не в учении Аристотеля, но в самом языке: и интуитивное постижение начал, и интуитивное постижение единичной конкретности есть «нус» (ум). В последнем значении «ум» = «рассудительность»...» [81, с. 728–729, прим. 51 к *EN VI*].

Отсюда, когда речь идет о крайнем, о том, что может быть иначе, о единичном, Аристотель связывает с ним то рассудительность, то ум, и в то же время противопоставляет рассудительность уму. Н.В. Брагинская находит решение этого словоупотребительного противоречия в отождествлении «ума» (в одном из смыслов этого слова) и «рассудительности». Она обосновывает свой подход следующим образом:

Слова *phronesis* и *phronimos* (рассудительный) за пределами кн. VI Аристотель часто использует в платоновском смысле, близком к *sophia* (разумность, мудрость) и *sophos* (разумный, мудрый). Так, у Платона с неизменными сущностями имеет дело фронесис: *Phaed.* 79d (в пер. С. Маркиша – «размышление»), а у Аристотеля только софия (1140b25 сл.). Проводя в кн. VI различие софии и фронесис, Аристотель ссылается на обиходный язык. Несколько искусственный перевод фронесис в кн. VI как «рассудительность», а не, скажем, «ум» обусловлен необходимостью отличать фронесис от нус («ум»). Впрочем, фронесис иногда выступает как синоним слова «нус», см. 1144b12 и прим. 64 к с. 188. Итак, фронесис – это житейская человеческая мудрость, природный и в то же время развитый ум, умудренность, разумность. Интересно различие практической и теоретической фронесис у Ксенократа: второй вид фронесис совпадает с софией у Аристотеля <...>. Ср. нетерминологическое использование фронесис (далее указывается ряд фрагментов *EN*, в которых встречается такое словоупотребление. – *Е.О.*). [81, с. 726, прим. 23 к *EN* VI].

В платоновской Академии в качестве основного наименования достоинства человеческого ума-разума выступала, судя по всему, «рассудительность» (*фронесис*). Если Ксенократ разделял практическую и теоретическую рассудительность (*фронесис*), то это могло бы свидетельствовать о том, что в то время разделение практического и теоретического разума, что называется, «витало в воздухе»; вопрос был, в частности, в том, как называть то и другое (хотя тут учитывались и другие проблемы [123. Глава 3. Логика и теория познания: 2-й абз.]). Аристотель за достоинством практического разума оставил наименование «рассудительность» (*фронесис*), а достоинство теоретического разума назвал «мудростью» (*софией*). При этом мы вполне допускаем, что Аристотель в каких-то местах своих многочисленных сочинений мог употреблять слово «рассудительность» в платоновском смысле (т.е. не различая теорию и практику); но маловероятно, чтобы он допустил такое словоупотребление в книге *EN* VI, в которой он осознанно и целенаправленно различает *софию* и рассудительность.

Отождествление у Аристотеля рассудительности и ума, которое усматривает Н.Г. Брагинская, нам представляется спорным. Скорее надо вести речь об отождествлении практического ума и чувственного восприятия. Н.Г. Брагинская в качестве примера такого отождествления ссылается на строку 1144b12. Рассмотрим ее в контексте фрагмента *EN VI xiii 1144b10–17*:

Это же, наверное, видно при таком сравнении: как сильное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, потому что лишено зрения, так и в данном случае [возможен вред]. Когда же человек обрел ум (здесь *Н.Б.* делает прим. 64, которое мы рассмотрим далее. – *Е.О.*), он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей], и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова (добродетелью в главном смысле. – *Е.О.*). Следовательно, подобно тому как у производящей мнения части души есть два вида [добродетели]: изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая – в собственном смысле слова, а из них та, что добродетель в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности (*пер. Н.Г. Брагинской*).

Н.Г. Брагинская делает примечание к этому фрагменту (прим. 64): «Ум здесь то же, что ниже (b17) *рассудительность*». Мы прокомментировали главу *EN VI xiii*, из которой взят этот фрагмент, в § 3.3 в разделе «Рассудительность и добродетель». Там мы, в частности, писали, что в *EN VI xiii 1144b1–17* (именно на этот фрагмент ссылается Н.Г. Брагинская) Аристотель различает добродетели от природы и добродетели в главном смысле. «Добродетелями от природы» Аристотель называет добродетели «без ума», те добродетели, которые могут быть присущи детям, а «добродетелями в главном смысле» – те добродетели, какими они становятся «с обретением ума»; при этом он предлагает следующую аналогию:

Добродетель от природы : добродетель в главном [смысле] ::
изобретательность : рассудительность.

Из этой аналогии, во-первых, не следует, что добродетели в главном смысле тождественны рассудительности, а во-вторых, если добродетель в главном смысле и есть добродетель «с умом», из этого не следует, что ум тождествен рассудительности. Согласно Аристотелю, добродетель в главном смысле отличается от природной наличием ума, а рассудительность отличается от изобретательности наличием «ока [души]».

Вообще аристотелевское выражение «добродетель с умом» вызывает некоторые вопросы: о каком уме речь? теоретическом или практическом? – вероятно, практическом, – однако и это не очевидно. Аристотель пишет, что «добродетели без ума» присущи детям, а с обретением ума, с возрастом, у людей появляются «добродетели с умом». Возможно, он употребляет здесь слово «ум» нестрого. В предыдущем разделе «Рассудительность и добродетель» мы уже писали, что Аристотель различает добродетель, как мы сказали бы сегодня, наивного и добродушного человека, прежде всего ребенка (добродетель «без ума»), и добродетель как проявление осознанной нравственной позиции, добродетель умного человека, прежде всего взрослого человека (добродетель «с умом»). Возможно, выражением «с умом» Аристотель нестрого указывает на некую осознанность, на некое понимание, т.е. человек «добродетельный с умом» в отличие от ребенка осознает, понимает то, что он делает.

В любом случае, если рассудительность у Аристотеля и имеет какую-то связь с умом, она не тождественна ему. Теоретический ум, как мы покажем впоследствии, Аристотель включает в *софию*-мудрость, а не в рассудительность, а вот дела с практическим умом обстоят более проблемно. Будь практический ум тождественным чувственному восприятию или не тождественным, в любом случае он составляет лишь часть рассудительности (усмотрение частных). В конце концов, если у Аристотеля и есть «противоречие» в *EN VI* в высказываниях об уме, то оно касается положений: ум не есть чувственное восприятие, и ум есть чувственное восприятие, – а не положений: ум тождествен рассудительности, и ум не тождествен рассудительности.

За указанным «противоречием», возможно, стоят определенные онто-гносеологические соображения. В *De An.* III 4, 429b10–22 Аристотель, разделяя *эстезис* и ум, различает «что-то» и «бытие чем-то»; в качестве примеров он называет величину ($\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$) и бытие величиной ($\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), воду и бытие водой, плоть и бытие плотью. По аналогии с разделением «чего-то» и «бытия чем-то» он и разделяет *эстезис* и ум: *эстезис* воспринимает «что-то», а ум – «бытие чем-то». А как соотносятся *эстезис* и ум как способности души? В данном фрагменте *De An.* Аристотель лишь отмечает, что душа распознает ($\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$) их (т. е. что-то и бытие чем-то) или другой спо-

собностью, или той же, но по-другому. В этом смысле получается, что чувственно мы воспринимаем «нечто», а умственно «бытие чем-то». Если выйти за пределы рассматриваемого фрагмента, то «бытие чем-то» выступает у Аристотеля в качестве *ноэмы* и в конечном итоге *эйдоса*; именно их и «воспринимает» ум. Если Аристотель допускает в *EN VI xi* отождествление *эстезиса* и ума, то, может быть, он исходит при этом из того, что для практической установки разница между «чем-то» и «бытием чем-то» не так уж и важна или даже совсем не важна, ибо усмотрение *эйдосов* присуще прежде всего теоретической установке.

Соотношение чувственно воспринимаемого и *эйдоса* становится проблемой первой философии, т.е. «Метафизики», и дальнейшая «философская судьба» теперь уже теоретического ума зависит от решения метафизических проблем, связанных с *эйдосом* и *энергией*, т.е. с сущностью. А что остается от практического ума в теоретической установке? Как мы воспринимаем единичное по числу в теоретической установке? До сих пор в связи с проблемой «восприятия» мы имели в виду, во-первых, только сочинения *De An.* и *EN*, и во-вторых, ум и чувственное восприятие. Если же мы выйдем за пределы этих сочинений, то увидим, что вообще-то в связи с проблематикой восприятия и узнавания (которое связано с восприятием) Аристотель ведет речь также и об опыте (*ἐμπειρία*). В теоретической философии Аристотель принимает в качестве воспринимающего и узнающего уклада души именно опыт. Опыт в свою очередь, будучи чувственным восприятием, включает в себя наряду собственно с *эстезисом* память и индукцию. Обо всем этом мы подробно писали в нашей статье «Аристотель об опыте и уме во “Второй аналитике” II 19» [159].

В сочинении «О душе» Аристотель вообще не упоминает опыт (*ἐμπειρία*), а ум (в том числе практический) отчетливо разделяет с *эстезисом*. В «Никомаховой этике» Аристотель заговаривает об опыте неоднократно. Но в каком смысле? Аристотель употребляет в *EN* слово «опыт» в смысле «жизненный опыт». Жизненный опыт человека многообразен: опытному человеку ведомы многие жизненные ситуации, их возможные последствия, возможные способы влияния на ту или иную ситуацию; однако ему ведомо и иное. Опытный человек видел в своей жизни много вещей и явлений и способен без труда узнавать или же распознавать их. Именно в этом усеченном

смысле Аристотель употребляет слово «опыт» в «Аналитиках», т.е. уже в теоретической философии. Если в этике «опыт» у Аристотеля имеет отношение к «оку [души]», то в аналитике «опыт» имеет отношение к *эстезису*. При теоретической установке разница между эмпирическим узнаванием чего-то и умо[постижением] бытия чем-то, а следовательно, и между *эстезисом* и умом имеет важнейшее значение.

Таким образом, если Платон называл «оком души» ум, то Аристотель называет «оком» не ум, а нечто другое, что присуще добродетельному, опытному и рассудительному человеку наряду с умом, как практическим, так и теоретическим.

3.5. София-мудрость

Аристотель рассматривает *софию*-мудрость дважды: в *EN VI* и *Met. I*, причем по-разному. Фактически мы имеем дело с двумя подходами к *софии*-мудрости. Сначала мы рассмотрим эти подходы порознь, а затем сравним их.

Аристотель о *софии*-мудрости в *EN*. Здесь Аристотель в явном виде пишет о *софии*-мудрости в *VI vii* 1141a9–b8. Он отмечает, что *софию*-мудрость, во-первых, приписывают мастерам-ремесленникам за наивысшую тщательность (τοῖς ἀκριβεστάτοις – букв. наивысшую точность) и добротность их изделий, а во-вторых, о *софии*-мудрости говорят в более широком смысле (1141a9–16). Аристотель полагает, что *софия* – самая точная (ἀκριβεστάτη) из *эпистем* (1141a16–17). Вообще, он исходит из установки: чем ближе мысль к началу, тем она точнее. Поэтому и в данном тексте, сказав о наивысшей точности, он тут же заявляет, что «мудрому надо ведать не только то, что из начал, но и *истинствовать* (ἀληθεύειν) о началах» (1141a17–18), т.е. связывает *софию*-мудрость с началами, но не только. Отметим, что в данном случае Аристотель вновь говорит об истине в глагольной форме. С таким словоупотреблением мы уже встречались в *EN VI iii* 1139b 15–18, где речь шла о том, что душа *истинствует* пятью способами: искусством, разумением, рассудительностью, *софией* и умом. Итак, сказав, что *софия*, будучи самой точной из *эпистем* и имея отношение к началам и тому, что из начал, Аристотель подытоживает (1141a18–20):

Так что *софия* была бы умом и *эпистемой*, как бы заглавной (κεφαλὴν) *эпистемой* о самом почитаемом [или же самом ценном] (τὸν τιμιωτάτων).

Получается, что из пяти способов, которыми «душа истинствует», Аристотель включает ум и *эпистему* в состав *софии*-мудрости, так что укладов души остается, собственно, три: искусство, рассудительность и *софия*-мудрость, включающая в себя ум и *эпистему*, – а вот способов *истинствования* четыре, ибо, как мы покажем далее, *софия истинствует* двояко, т.е. ум и *эпистема истинствуют* по-разному. В той же *EN VI* отдельно об *эпистеме* Аристотель пишет в iii, а об уме – в vi. Об *эпистеме* Аристотель говорит следующее (iii 1139b19–24):

Ибо все мы принимаем, что то, что мы разумеем (ὃ ἐπιστάμεθα), не может быть иначе; а то, что может быть иначе, оказываясь вне созерцания, скрывается [от нас, и мы уже не знаем], есть ли оно или нет. Следовательно, то, что разумеется (τὸ ἐπιστητόν), необходимо. Следовательно, вечно, ибо сущее с простой необходимостью – вечно, а вечное не возникло и не уничтожимо.

Далее Аристотель называет еще некоторые особенности *эпистемы*, а именно: всякая *эпистема* – дидактическая, т.е. передается через обучение; обучение предполагает наличие предзнания; обучение *эпистеме* включает в себя индукцию и силлогизм; *эпистема* есть доказывающий (аподиктический) уклад души; *эпистема* как доказывающий силлогизм нуждается в недоказываемых началах. А в *EN VI vi* Аристотель, во-первых, пишет (1140b31–32): «...*Эпистема* есть допущение о *кафолическом* (τῶν καθόλου – универсальном) и необходимо сущем...», а во-вторых, вновь подчеркивает, что у всякой *эпистемы* есть начала. Представляет интерес довод, который он приводит в подтверждение последнего положения: у всякой *эпистемы* есть начала, ибо *эпистема* – в связи с *логосом* (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη). Тот же самый довод в подтверждение того же положения у Аристотеля находим и в *An. Post. II 19*, 100b5–14:

Так как среди укладов [души], связанных с разумом, которыми мы истинствуем, одни всегда истинны суть, другие же допускают ложь (например, мнение и расчет), истинны же всегда *эпистема* и ум;

и ни один иной род не точнее *эпистемы*, кроме ума,

начала же доказательств более известные,

всякая же *эпистема* – в связи с *логосом* (μετὰ λόγου), –

о началах, во-первых, не было бы *эпистемы*,

а во-вторых, так как ни один [уклад] не может быть истиннее *эпистемы*, кроме ума,

ум был бы о началах;
из этих [дowodов] усматривают, что для начала доказательства
нет доказательства,
как нет *эпистемы* [о началах] *эпистемы*.

И в *EN VI vi*, и в *An. Post. II 19* из контекста получается, что то, что в связи с *логосом*, не может быть началом; оно должно иметь в качестве начала что-то иное; причем по контексту опять же получается, что это что-то иное должно быть чем-то не *мета-логосным*. И в *EN VI vi*, и в *An. Post. II 19* Аристотель заключает, что начала *эпистемы* познаются умом. Получается, ум – не *мета-логосный*; при этом *эпистема* имеет дело с тем, что не может быть иначе, а ум познает начала того, что не может быть иначе. Отметим, что и во фрагменте *EN VI viii 1142a25–30*, который мы приводили в § 3.4, говорилось, что «ум [имеет дело] с терминами, для которых нет *логоса*».

Вообще, если иметь в виду, что Аристотель принимает разделение души на имеющую *логос* и *без-логосную*, ум должен бы относиться к части души, имеющей *логос*, и в этом смысле быть *мета-логосным*. Однако нам неизвестно, чтобы Аристотель где-либо называл ум *мета-логосным*. Когда он имеет в виду часть души, имеющую *логос*, он говорит о *софии* (например, в *EN I vi 1103a1–7*), включающей в себя ум и *эпистему*, а вот когда он обсуждает способы истинствования, он говорит порознь об уме и *эпистеме*. Получается, что *софия* – *мета-логосная*, но ум, как начало *софии*, – не *мета-логосный*. В определенном смысле с *без-логосностью* мы встречаемся дважды: до *логоса* (питательная часть души) и после *логоса* (ум). И тем не менее мудрый пользуется умом в связке с *эпистемой*. Во фрагменте *EN VI xi 1143a35–1143b5*, который мы приводили также в § 3.4, говорится об уме «на основании доказательств (*ὁ κατὰ τὰς ἀποδείξεις*) для неподвижных и первых терминов». Отметим, что и рассудительному человеку присуща добродетель в связке с умом, а добродетель тоже *мета-логосная*. Получается, что и мудрый, и рассудительный пользуются умом в связке с каким-либо *мета-логосным* укладом; при этом ум, будучи не *мета-логосным*, оказывается началом того или иного *мета-логосного* уклада.

Аристотель о *софии*-мудрости в *Met. I*. В этой главе Аристотель сначала приводит пять допущений о *софии*-мудрости и мудрых людях (982a8–19), а затем поясняет каждое из этих допущений. Мы приведем его допущения сразу с аристо-

телевскими пояснениями (допущения и их пояснения даются в пересказе, приближенном к переводу):

1. Мудрый понимает всё, насколько это возможно, не имея *эпистемы* о каждом из оного.

Пояснение (982a21–23): понимание всего с необходимостью присуще тому, кто в наибольшей степени обладает (τῷ μάλιστα ἔχοντι) универсальной *эпистемой*: ибо он как-то ведаёт все подлежащее этой эпистеме.

2. Мудр тот, кто способен познать трудное, т.е. нелегко познаваемое: ибо чувственное восприятие доступно всем, и нет в нём ничего мудрого.

Пояснение (982a23–25): и труднее всего познать универсальнейшее (τὰ μάλιστα καθόλου): ибо оно дальше всего от чувственного восприятия.

3. Более мудрый во всякой эпистеме тот, кто более точен и более способен обучать причинам.

Пояснение (982a25–30): самые точные из *эпистем* те, которые в наибольшей степени о первых началах: ибо точнее те, которые исходят из меньшего числа начал, нежели говорящие, исходя из приложений (ἐκ προσθέσεως), например, арифметика точнее геометрии.

4. Среди *эпистем софия*-мудрость скорее та, которая избирается ради (ἔνεκεν) себя и ради ведения, а не ради каких-либо последствий.

Пояснение (982a32–982b4): ...Ведение и понимание ради себя в наибольшей [степени] присуще *эпистеме* о самом разумеющемся: ибо тем, кто избирает разумения через себя (δι' αὐτὸ), скорее всего изберется *эпистема* по преимуществу (τὴν μάλιστα ἐπιστήμην), такова же *эпистема* о самом разумеющемся; самое же разумеющееся есть первое и причины: ибо через них (διὰ γὰρ ταῦτα) и из них иное узнается, а не они через подлежащие...

5. И *софия*-мудрость скорее та, что более способна к управлению (ἀρχικωτέρων) прислуживающими (ὑπηρετούσης) *эпистемами*: ибо мудрому должно не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – менее мудрый.

Пояснение (982b4–7): ...Самая же способная к управлению (ἀρχικωτάτη) из *эпистем*, т.е. способная управлять прислуживающей [*эпистемой*] (ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης), – узнающая, ради чего должно совершать каждое практическое дей-

ствии (*πρακτέον*), т.е. благо каждого, и в целом наилучшее во всей природе.

В 1-м положении речь идет о том, что *софия*-мудрость есть универсальная *эпистема*. В *EN VI* Аристотель также включает в *софию* эпистему об универсальном. Однако в 1-м положении из *Met. I 2* добавляется, что мудрый обладает универсальной *эпистемой* «в наибольшей степени (*τῷ μάλιστα ἔχοντα*)». Во 2-м положении вновь подчеркивается, что мудрый способен познавать не просто универсальное (на языке Аристотеля – *кафолическое*), а *самое* универсальное, универсальнейшее (на языке Аристотеля – *самое кафолическое*). В 3-м положении речь идет о том, что *софия*-мудрость связана с наибольшей точностью. В *EN VI* также говорится, что *софия* – самая точная из *эпистем*. А в 4-м положении указывается, что речь идет не просто об *эпистеме*, а об *эпистеме* по преимуществу. Наконец, в 5-м положении *софия* связывается с тем, что должно осуществляться практически (*πρακτέον*). Это положение представляет для нашей темы особый интерес, поскольку указывает на некую связь теории с практикой.

Итак, Аристотель в *Met. I 2* прежде всего обращает внимание на то, что *эпистема* по преимуществу – самая универсальная. Универсальное и частное у Аристотеля соотносительны. Например, если геометрическая фигура – универсальное, то треугольник, квадрат, круг – частное; если треугольник – универсальное, то разносторонний треугольник, равнобедренный, равносторонний – частное; в качестве универсального может выступать и, например, равнобедренный треугольник, если мы будем соотносить его с единичным чувственно воспринимаемым равнобедренным треугольником. Универсальное у Аристотеля не выходит за пределы предмета той или иной *эпистемы*, например, за пределы арифметики, геометрии, оптики, акустики и т.д., т.е. каждая *эпистема* имеет свои *универсалии*. А универсальнейшими он называет такие отвлечения, как, например, «сущее» и «единое» (*Met. III 4, 1001a20–22*). Сюда же следовало бы отнести и состояния единого и сущего, поскольку они единое и сущее, т.е. метакатегории: иное и то же, другое и то же по числу, различие, несходное и сходное, неравное и равное и т.п. Метакатегории, будучи универсальнейшими или же универсалиями по преимуществу, выходят за пределы всякой частной *эпистемы* и распространяются на все сущее и единое. Получается, что *эпистемы*, будучи

универсальными, занимаются отдельными родами сущего, а *эпистема* по преимуществу, будучи универсальнейшей, – всем сущим. Однако степень универсальности – не единственное отличие первой философии.

Если в *EN VI* речь шла о том, что в *софию*-мудрость наряду с умом входит всякая *эпистема*, то в *Met. I 2* неоднократно подчеркивается, что к *софии* относится не всякая *эпистема*, а некая *эпистема* по преимуществу, не только точнейшая, но и универсальнейшая. В то же время в *Met. I 2* не указывается, что наряду с *эпистемой* в *софию* входит ум. Если в *EN* Аристотель пишет, что о началах *эпистемы* нет *эпистемы* (то же самое он пишет и в *An. Post.*), то в *Met.* он утверждает, что *софия*-мудрость есть некая *эпистема* о началах и причинах (*Met. I 1, 982a1–3*). Получается, что в *EN* (и *An. Post.*) он говорит об *эпистеме* и уме, а в *Met.* – об *эпистеме* и *эпистеме* по преимуществу.

Сравнительный анализ двух аристотелевских подходов к *софии*-мудрости. Сравнивая аристотелевское понимание *софии*-мудрости в *EN* и *Met.*, надо иметь в виду следующее. Во-первых, в своих сочинениях Аристотель рассматривает *эпистему*-разумение в двух отношениях: (1) как уклад и расположение души и (2) как соотношенность с тем, что разумеется (см. выше: с. 38). В *EN* Аристотель рассматривает ум, *эпистему* и *софию* как разумные уклады души, а в *Met.* – *эпистему* и *софию* как соотношенности с тем, что разумеется, т.е. рассматривает их предметы. Здесь уместно предположить, что категория *соотношенность* связана именно с *софией*-мудростью, но не с рассудительностью. Ибо рассудительность, как мы писали выше, связана с *праксисом*, а не с движением. Следовательно, она имеет дело с внутренней целью, а не с внешней, и поэтому ни с чем внешним не соотносится. Если в *EN* Аристотель подходит к *софии* как укладу души, он выясняет прежде всего, какие уклады и тем самым какие способы *истинствования* душа включает в себя. Если в *Met.* он рассматривает *софию* как соотношенность, он выясняет прежде всего, с чем она соотносена, т.е. ее предмет.

Во-вторых, осмысление предмета *софии*-мудрости как первой философии порождает онтологию. Онтология Аристотеля включает в себя множество дистинкций, среди которых есть и такие: сущность и категориально присущее сущности; категориально присущее сущности может быть присуще по

совпадению или само по себе; само по себе присущее может быть присуще в сути или сопутствовать. Для нашей темы представляет особый интерес именно последняя дистинкция: присущее в сути (*ὅσα ὑπάρχει ἐν τῷ τί ἐστίν*) и сопутствующее само по себе (*τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα*), – ибо, согласно Аристотелю, присущность в сути не доказывается, а сопутствование доказывается. В первом приближении можно сказать так: то, что входит в определение, присуще в сути, а то, что в определение не входит, но присуще с необходимостью, сопутствует само по себе. В качестве примеров можно привести следующее: человек есть животное с кровью, с легким с кровью, двуногое (именно так Аристотель определяет «человека» в *Hist. An.* [164]) – здесь мы имеем дело с присущим в сути. Сумма внутренних углов, равная двум прямым углам, присуща треугольнику – здесь мы имеем дело с сопутствующим самим по себе. Первая философия Аристотеля как *эпистема* по преимуществу так или иначе имеет дело с присущим в сути, а просто *эпистема* – с сопутствующим самим по себе (исключение составляет сопутствующее само по себе метакатегориям; такое сопутствование относится к первой философии; мы рассмотрим этот вопрос в § 5.2.2).

Аристотель в явном виде ставит, обсуждает и решает проблему, касающуюся отношения к предмету *софии*-мудрости присущего в сущности и сопутствующего самого по себе, в качестве одной из исходных диалектических проблем в *Met.* III 2, 997a26–32 и XI 1, 1059a30–34¹⁷. Для нас представляет особый интерес тот факт, что при обсуждении и решении этой проблемы он различает две *софии*: «*софию* о сопутствующем» (*σοφία ἢ περὶ τὰ συμβεβηκότα*) и «*софию* о сущности» (*ἢ τῶν οὐσιῶν*) (1059a32–34). С учетом этой дистинкции есть основания считать, что в *EN* Аристотель имеет в виду доказывающую *софию* о сопутствующем (*эпистема*), а в *Met.* – недоказывающую *софию* о сущности (*эпистема* по преимуществу). Мы исходим из того, что предмет недоказывающей *софии* о сущности (*эпистемы* по преимуществу) включает в себя (1) теологику и (2) учение о началах сущего и единого, поскольку они сущее и единое. Второе из этих учений, а именно

¹⁷ Анализ указанных текстов Аристотеля см. в кн. [163, с. 41–42]. Эта проблема рассматривается в данной книге как 1-я часть IV исходной проблемы «Метафизики».

учение о началах сущего и единого, поскольку они сущее и единое, мы назвали бы онтологией; оно включает в себя:

- 1) опровергающее доказательство самого достоверного начала всякого доказательства; речь идет так или иначе о законах тождества и запрещении противоречия;
- 2) о сущности вообще; в конечном итоге в качестве первой сущности Аристотель признает *эйдос*, правда, понятый иначе по сравнению с Платоном;
- 3) об энергийно- и динамически сущем;
- 4) о сущем как истине и не-сущем как лжи, а также об истине и неведении *энергийно-сущего*;
- 5) о самих по себе состояниях единого и сущего, поскольку они единое и сущее; к таким состояниям относятся «иное (*τὸ ἄλλο*) и то же (или же иное и само)», «другое (*τὸ ἕτερον*) и то же по числу», «различие», «несходное (или же неподобное) и сходное (или же подобное)», «неравное и равное», «противность», «различие рода», «другое и то же по виду», «другое и то же по роду» (а также «то же и не-то же») и т.д.; мы предпочитаем называть их метакатегориями в отличие от категорий (сущность, качество, количество и т.д.);
- 6) о самом по себе сопутствующем метакатегориям.¹⁸

Обратим внимание на употребление лексемы *эпистема* (*ἡ ἐπιστήμη*) Платоном и Аристотелем. Когда Платон в диалоге «Теэтет» обсуждает *эпистему*, он так или иначе имеет в виду проблематику узнавания и определения. При этом Платон, судя по всему, не различает присущее в сути и сопутствующее само по себе. Когда же Аристотель различил присущее в сути и сопутствующее само по себе (т.е. ввел то, что в истории философии стали называть аристотелевским эссенциализмом), употребление лексемы *эпистема* изменилось. Аристотель стал называть *эпистемой* прежде всего доказательство присущности одного другому, т.е. доказательство сопутствующего самого по себе. *Эпистема* стала не определением, а доказывающим силлогизмом. Поскольку всякое доказательство исходит из недоказываемых начал, Аристотель принял положение: о началах доказательства нет *эпистемы* – в смысле: о началах доказательства нет доказательства. Однако проблематика опреде-

¹⁸ См. [163]. Предложенное истолкование первой философии Аристотеля отличается от общепринятых истолкований прежде всего тем, что при прочтении «Метафизики» мы акцентируем внимание не на категориальной схематике, а на метакатегориальной (метакатегориальная схематика так или иначе участвует при усмотрении *эйдоса*).

ления не исчезла. Вопрос: как назвать занятие, касающееся определений? Во «Второй аналитике» Аристотель или указывает, что начала *эпистем*, т.е. доказательств, постигаются умом, или пишет просто об определении (ὁ ὀρίσμός) в отличие от силлогизма. В «Метафизике» же присутствует наименование «*эпистема по преимуществу*», которая занимается в конечном итоге определениями сущностей, вернее, онтологическими основаниями этих определений. Таким образом, в некотором смысле Аристотель сохраняет платоновское словоупотребление.

В-третьих, согласно *EN*, *софия* как уклад человеческой души включает в себя ум и *эпистему*; согласно *Met.*, предмет *софии* как первой философии включает в себя Космический Ум (как предмет теологии) и начала сущего и единого, поскольку они сущее и единое (как предмет онтологии). Правильно ли здесь усматривать аналогию:

ум : *эпистема* ::
Космический Ум : начала сущего и единого,
поскольку они сущее и единое?

Для нас ответ на этот вопрос не очевиден. Ум в качестве познавательного уклада человеческой души может принимать участие как в познании Космического Ума, так и в познании начал сущего и единого, поскольку они сущее и единое, а может и не принимать. Обратимся к еще одной исходной проблеме «Метафизики»¹⁹. Если искомая *эпистема* – о сущностях, то что из двух: о всех сущностях одна *эпистема* или много *эпистем*? Если многие *эпистемы* теоретически рассматривают сущности, то какую сущность должна рассматривать искомая *эпистема*? В *Met.* IV 2, 1004a2–9 Аристотель полагает: будучи *эпистемой* о сущности, искомая *эпистема* не занимается постижением множества сущностей разных родов и видов, а исследует лишь первое для всех сущностей [163, с. 44–45]. Мы бы предположили, что ум касается определенной сущности, а не сущности вообще. Знание о сущности вообще, или же о первом для всех сущностей, является продуктом диалектических размышлений, т.е. диалектическими допущениями. Поэтому-то, может быть, Аристотель и не говорит в связи с *софией* как первой философией (*эпистемой по преимуществу*) в

¹⁹ Аристотель формулирует и обсуждает эту проблему в *Met.* III 1, 995b 10–13; 2, 997a15–25; XI 1, 1059a26–29. См. также в [163] – III исходная проблема «Метафизики» (с. 53–54).

явном виде об уме. Ум «включается» тогда, когда нам надо постичь суть какой-то сущности, а не сущности вообще.

А какими познавательными укладами, согласно Аристотелю, человек познает бога, т.е. Космический Ум? Возможные ответы: или допущение, или допущения + ум. Однако, даже если человек каким-то образом *умопостигает* Космический Ум, отождествляется ли при этом, согласно Аристотелю, человеческий ум с божественным? Мы воздерживаемся от однозначного ответа на этот вопрос.

В *Met. I 2* Аристотель говорит о *софии* в контексте поиска первой философии, а не таких *эпистем*, как арифметика, геометрия, зоология и т.д. Поэтому «эпитеты», которые он приводит – универсальнейшая, точнейшая, «по преимуществу», – следует «примерять» именно к первой философии. *Эпистема* по преимуществу не соответствует определению *эпистемы*, ибо не является ни силлогизмом, ни тем более доказательством. Собственно, и наименование «*эпистема* по преимуществу» Аристотель употребляет, судя по всему, лишь однажды, предпочитая в большинстве случаев называть ее первой философией в отличие от просто *эпистемы* (хотя определение первой философии как *эпистемы* о началах и причинах встречается неоднократно). Если обычная *эпистема* начинается с *допущения* непосредственной посылки (допущения присущности одного другому), то *эпистема* по преимуществу, вероятно, имеет какое-то особое отношение к *уму*. Мы еще не прокомментировали 5-е допущение о *софии*-мудрости, касающееся соотношения теории и практики. Прежде чем обратиться к его рассмотрению, обсудим очень серьезный вопрос об истине ума и *эпистемы*. С нашей точки зрения, рассмотрение этого вопроса может дать нам некоторую «информацию к размышлению», касающуюся отношения *эпистемы* по преимуществу к *уму*.

3.6. Истина *эпистемы* и ума

Ранее мы уже выяснили, что для рассудительности «истинствовать» – значит «быть рассудительным». Сейчас нам предстоит выяснить, что значит «истинствовать» для *софии*. Аристотель рассматривает вопрос о сущем как истине и несущем как лжи в «*Метафизике*», а именно, в главах VI 4 и IX 10. Проблематика, касающаяся истины и лжи, затрагивается

также в *De An.* III 6 при рассмотрении ума. Приступая к этому вопросу, прежде всего надо обратить внимание на то, что Аристотель рассматривает его двояко – для простого и для сложного. Во вторичной литературе, когда ведут речь об аристотелевском понимании истины и лжи, обычно имеют в виду истину и ложь для сложного. Нас же будет в большей степени интересовать истина простого.

Что касается истины и лжи для сложного, то напомним лишь следующее. Истина и ложь, согласно Аристотелю, находятся в разуме человека, а не вовне. Синтезы и разделения вне разума при теоретической установке не зависят от человека. Аристотель пишет (*Met.* IX 10, 1051b3–5):

...Истинствует тот, кто о разделенном ($\tau\acute{o}$ διηρημένον) думает как о разделенном, а о сложенном ($\tau\acute{o}$ συκεϊμένον) как о сложенном; лжет же тот, кто [думает] противное имеющимся вещам...

Речь идет о том, что не истина выступает в качестве причины бытия, а бытие – в качестве причины истины. В связи с этим сразу встает вопрос о том, что есть «бытие» и «небытие» для сложного. Аристотель пишет в *Met.* IX 10, 1051b9–17:

Если одно всегда слагается и [ему] невозможно разделиться, другое всегда разделено и [для него] невозможен синтез, а третье может быть противно [т.е. может слагаться и разделяться], то «быть» [значит] слагаться и быть единым, а «не быть» [значит] не слагаться, и быть более многочисленным; а для того, что может быть [противно], то же мнение становится то ложным, то истинным, и тот же *логос* [становится то ложным, то истинным], т.е. может быть иногда истинным, иногда ложным; для того же, чему невозможно быть иначе, [тот же *логос*] не бывает иногда истинным, а иногда ложным, но всегда те же [*логосы*] истинны или [всегда] ложны.

Поясним аристотелевские слова на примерах:

сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым углам, –

это *логос* того, что «всегда слагается и [ему] невозможно разделиться», этот *логос* всегда истинен;

диаметр соизмерим,

что на языке Аристотеля означает: в прямоугольном треугольнике гипотенуза соизмерима с катетом, – это *логос* того, что «всегда разделено и [для него] невозможен синтез», этот *логос* всегда ложен;

Сократ сидит, –

это *логос* того, что «может быть противно [т.е. может слагаться и разделяться]», ибо Сократ может и встать, а потом вновь сесть и т.д.; этот *логос* может быть иногда истинным, а иногда ложным. Итак, для сложного «быть» – значит слагаться и быть единым, а «не быть» – значит не слагаться, и быть более многочисленным.

А теперь обратимся к простому. Аристотель пишет в *Met.* IX 10, 1051b17–1052a4:

Но что [значит] «быть» и «не быть», а также «истина» и «ложь» для *несинтезируемого* (τὰ ἀσύνθετα)? Ибо [оно] не есть синтезируемое, так чтобы было «бытие», когда слагается, и «небытие», когда разделялось бы, как [например] «белое дерево» или «диаметр несоизмерим»; и истина и ложь будут присущи [несинтезируемому] не сходно с оным. И как истина для него [т.е. несинтезируемого] не та же, так и бытие не [то же]; а истина и ложь суть [следующее]:

«истина» [означает] коснуться (θιγείν) и сказать (φάναι), ибо утверждение (κατάφας) и сказывание (φάσις) – не то же,

«неведение» (ἄγνοεῖν) – не касаться (μὴ θιγγάνειν);

ибо для сути (τὸ τί ἐστίν) ошибки нет, разве что по совпадению; сходно же и для несинтезируемых сущностей (τὰς μὴ συνθετάς οὐσίαις), ибо [и для них] нет ошибки; и все [они] осуществлены, а не возможны, ибо [иначе они] возникали бы и уничтожались, само же сущее ни возникает, ни уничтожается, ибо из чего-то возникло бы; – относительно того, что есть «бытие как оно [есть]» (ὅπερ εἶναί τι) и осуществленностей (ἐνέργεια), нельзя ошибиться, а [его можно] мыслить или не мыслить; ищут же их суть (τὸ τί ἐστίν), а не *есть ли* такие или не [есть];

бытие же как истина и не-бытие как ложь, в одном [случае], если слагается – истина, если же не слагается – ложь; [в другом случае] единое, если сущее, так-то (οὕτως) есть, если же не так-то – не есть; истина же – мыслить (τὸ νοεῖν) их; а лжи нет, нет и ошибки, а только неведение, но несходное со слепотой; ибо слепота есть как если бы кто-то вообще не имел мыслительной способности (τὸ νοητικόν).

Итак, для несинтезируемого, т.е. для простого, нет лжи, а есть истина и неведение; при этом «истина» означает «коснуться и сказать», а «неведение» – «не касаться»; для простого «быть» – значит «так-то (οὕτως)» быть, а «не так-то (μὴ οὕτως)» – значит «не быть». Ключевое значение для истолкования аристотелевского понимания истины простого бытия имеют слова «коснуться» (θιγείν) и «сказать» (φάναι). Что они означают? В данном фрагменте Аристотель в качестве пояснения делает лишь одно замечание: ибо утверждение (κατάφασις) и сказывание

вание (φάσις) – не то же. Однако для нашего понимания его мысли недостаточно этого замечания.

Аристотелевское употребление глагола «касаться» (θιγγάνω)». Аристотель употребляет этот глагол и производное от него существительное «касание» (θίξις) во многих сочинениях примерно в тех же значениях, в каких используется и русский глагол «касаться». Например, в *Phys.* III 2, 202a5–9 говорится, что движущее движет движимое посредством «касания» (θίξις). В *De An.* Аристотель говорит о касаниях применительно к ощущениям. Так, в *De An.* II 11 Аристотель формулирует одну из апорий, касающихся чувства осязания, следующим образом (422b34–423a2):

Находится ли орган осязания внутри или нет или же это непосредственно плоть – это никак не доказывается (δοκεῖ σπμείον) тем, что ощущение происходит одновременно с прикосновением (θιγγανομένων) (пер. М.И. Иткина [83]).

Однако в том же сочинении *De An.* Аристотель употребляет глагол «коснуться» (θιγγεῖν) и применительно к уму, ум же – бестелесный, так что в этом случае глагол «касаться» используется метафорически. В *De An.* I 3, в контексте опровержения положения, что душа, мол, есть величина, Аристотель приводит, в частности, два следующих довода:

407a15–17: А если уму достаточно коснуться (θιγγεῖν) предмета одну из своих частей, то зачем ему совершать круговое движение или вообще для чего обладать пространственной величиной? (пер. М.И. Иткина [83]).

407a17–18: Если же для того чтобы мыслить, необходимо коснуться (θιγγόντα) предмета всем кругом, то какое будет иметь значение прикосновение (θίξις) отдельными частями? [Там же].

Итак, и осязание возникает от касания ощущаемого, и ум касается того, что он мыслит. Как указывалось выше, в трактате «О душе» Аристотель замечает, что «ощущение» (τὸ αἰσθάνεσθαι) сходно с «мыслью» (τῷ νοεῖν) (III 7, 431a8). А это можно прочесть и так, что *эстетис* сходен с умом. Сейчас мы пояснили бы это замечание: в *Met.* IX 10 Аристотель связывает касание с всегда истинным, и в *De An.* III 3 он пишет, что ощущения, свои для каждого органа чувств, всегда истинны (427b11–12); речь идет именно об ощущениях (зрении, слухе, осязании, обонянии, чувстве вкуса), а не о восприятиях (как объединениях ощущений в те или иные единства или их разделениях). Получается, что Аристотель связывает касание с

исключительной истинностью и применительно к мышлению ($\tau\acute{o}$ νοεῖν), и применительно к ощущениям, которые ограничиваются касанием (осязания и чувства вкуса). «Ощущать» и «мыслить ($\tau\acute{o}$ νοεῖν)» объединяет то, что они имеют дело с простым, а не сложным. Особый интерес представляет для нас аристотелевское употребление лексемы «касаться» в «Метафизике». Так, в *Met.* XII 7, ведя речь о Космическом Уме, он пишет (1072b19–21):

Ум ($\delta\acute{o}$ νοῦς) же мыслит (νοεῖ) себя самого на основании сопричастности ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ μετάληψιν) мыслимому ($\tau\omicron\upsilon$ νοητοῦ); ибо [ум] становится мыслимым (νοητός), касаясь ($\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\omicron\nu$) и мысля (νοῶν), так что ум и мыслимое (νοητόν) – то же [самое].

Итак, когда речь идет о познании сложного, Аристотель употребляет глаголы «слагать» и «разделять», когда же речь идет о познании простого, он употребляет глагол «касаться». Если в *De An.* касание связывается с ощущением и умом, а в *Met.* XII 7 – с умом, то в *Met.* IX 10 Аристотель в явном виде не поясняет, а чем, какими способностями или укладами души человек в одном случае синтезирует и разделяет (в случае сложного), а в другом – касается (в случае простого)? Хотя в *Met.* IX 10 он употребляет субстантивированный глагол $\tau\acute{o}$ νοεῖν (мыслить), который по общему правилу указывает на действие ума, нам хотелось бы иметь более явный ответ на поставленный вопрос. Сравним разделения, присутствующие в вышеприведенном фрагменте *Met.* IX 10, 1051b9–17, в котором речь идет о бытии и не-бытии для сложного, и разделения, присутствующие в *An. Post.* I 33. Мы свели эти разделения в табл. 3.2.

Таблица 3.2

<i>Met.</i> IX 10, 1051b9–17	<i>An. Post.</i> I 33
то, что всегда слагается, и чему невозможно разделиться	эпистема, будь то доказывающая или недоказываемая
то, что всегда разделено, и для чего невозможен синтез	
то, что может слагаться и разделяться	мнение
–	ум

В *An. Post.* I 33 Аристотель пишет, что недоказываемая эпистема и мнение суть допущения непосредственных посылок: недоказываемая эпистема, будучи непосредственной посылкой доказывающего силлогизма, есть допущение того, что не может быть иначе; мнение есть допущение того, что может

быть иначе. А ум, согласно *An. Post.* I 33, есть начало *эпистемы*. В *An. Post.* I 33 Аристотель ведет речь о непосредственных посылах, но вообще «синтезировать и разделять» можно и опосредованное – не посредством допущения, а посредством силлогизма. Получается, что, с точки зрения укладов души, синтезирование или разделение того, что не может быть иначе (будь то непосредственное или опосредованное), осуществляется *эпистемой* (будь то недоказываемой или доказывающей). Синтезирование же или разделение того, что может быть иначе, осуществляется мнением, касание же простого – умом. Итак, если ограничиться тем, что не может быть иначе, получаем, что душа касается и не касается умом, синтезирует и разделяет *эпистемой*, т.е. *софией*-мудростью, как она подается в *EN VI* (*софия* есть ум и *эпистема*). Соответствующий вопрос о *софии* как *эпистеме* по преимуществу, как она подается в *Met.* I 2, пока остается открытым. А теперь обратимся к лексеме *φάσις* (сказывание).

Что значит «сказывание (φάσις)»? Переводы этой лексемы в аристотелевских сочинениях мы привели в табл. 3.3.

Таблица 3.3

Переводчики	ἡ φάσις			ἡ κατάφασις
	<i>De Int.</i> 4, 16b26–28; 5, 17a17–20	<i>Met.</i> IV 4, 1008a9	<i>Met.</i> IX 10, 1051b24–25	
Росс [13]	–	assertion	assertion	affirmation
Кубицкий [77]	–	утверждение	констатирование	утверждение
Экрилл [8]	an expression	–	–	–
Апостл [25], [26]	an utterance	assertion	assertion	affirmation
Иткин [78]	–	утверждение	сказывание	утвердительная речь
Микеладзе [89]	сказывание	–	–	–
Ферт [16]	–	–	saying	affirming
Мэйкин [14]	–	–	stating	affirmation

Аристотель обращается к противопоставлению ἡ φάσις (сказывание) – ἡ κατάφασις (утверждение) при определении *логоса* в *De Int.* 4, 16b26–32:

Речь [λόγος] есть такое смысловое (σημαντική) звуко сочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание (φάσις), но не как утверждение (κατάφασις) или отрицание; я имею в виду, например, что «человек» что-то, правда, обозначает, но не обозначает, есть ли он или нет; утверждение же или отрицание получается в том случае, если что-то присоединяют (προστεθῆ). Отдельный же слог [слова] «человек» не означает что-либо, точно так же как «ышь» в [слове] «мышь» ничего не означает, а есть один только звук (*пер.* З.Н. Микеладзе [89]).

А в *De Int.* 5 Аристотель добавляет (17a17–20):

Итак, имя или глагол назовем лишь сказыванием (φάσις), ибо так не говорит (εἰπεῖν) тот, кто намерен выразить (δηλοῦντά) что-то словами, чтобы высказаться (ἀποφάνεσθαι), все равно, вопрошает ли он или нет, а сам что-то сообщает (*пер.* З.Н. Микеладзе [89]).

З.Н. Микеладзе в комментарии к этому фрагменту отмечает: «Phasis употребляется здесь в смысле предиката самого по себе» [89, прим. 4 к *De Int.* 5]. Итак, в данном случае «сказывание (φάσις)» есть произнесение (впрочем, возможно и молчаливое припоминание) какого-то слова без утверждения или отрицания. Более того, согласно Аристотелю, *логос*, например человека: «животное пешее двуногое», – если к нему не прибавить «есть» или «не есть» остается «сказыванием» (*De Int.* 5, 17a9–15). Однако «сказывания», хотя они и обозначают что-то, ни истинны, ни ложны (*De Int.* 1, 16a13–18), а ведь в *Met.* IX 10 говорится, что мы, «касаясь и сказывая», имеем дело с истиной. Может быть, «сказывание» обретает истину благодаря «касанию», а без него оно ни истинно, ни ложно?

Вообще-то Аристотель употребляет лексему φάσις (сказывание) не только в противопоставлении с κατάφασις (утверждением), но и в противопоставлении с ἀπόφασις (отрицанием). В последнем случае φάσις оказывается каким-то утверждением. Назовем его условно «утверждающим сказыванием». С таким словоупотреблением мы встречаемся, в частности, в *Met.* IV 4. Из табл. 3.3 видно, что переводчики по-разному переводят φάσις в *De Int.* 4–5 и *Met.* IV 4. И в *Met.* IX 10 Аристотель употребляет лексему φάσις, возможно, в смысле утверждения; правда, это не просто утверждение, а какое-то особенное, отличающееся от утверждения как κατάφασις. Англо-американские переводчики используют два разных слова для

указания на два способа утверждения бытия: *assertion* (φάσις) и *affirmation* (κατάφασις) (табл. 3.3). В русском языке мы не находим такого второго слова для указания на утверждение, поэтому и употребляем условное выражение «утвердительное сказывание».

Итак, что значит «касаться и сказывать»? Возможны два прочтения этих слов: или на утверждение бытия и истину указывает слово «касаться», а «сказывание» ничего не утверждает и не отрицает; или сама лексема φάσις означает в данном случае некое «утвердительное сказывание», тогда κατάφασις есть утверждение сложного бытия, а φάσις – утверждение простого бытия. Мы склоняемся к последнему варианту.

Обратимся к опровергающему доказательству самого достоверного начала всякого доказательства, которое Аристотель дает в *Met.* IV. В одном из вариантов это начало формулируется так (3, 1005b23–25):

Ибо невозможно кому бы то ни было принять бытие и небытие *того же*, как, некоторые думают, говорит Гераклит.

В самом начале опровергающего доказательства Аристотель, излагая точку зрения своих оппонентов, пишет, что они «утвердительно сказывают (φάσι), что *то же* может быть и не быть» (4, 1005b35–1006a1). Обратим внимание, глагол «сказывать» сразу употребляется для утверждения или отрицания бытия. Далее в своем доказательстве Аристотель апеллирует к связи значения и бытия, что представляет для нас особый интерес (4, 1006a28–31):

Во-первых, ясно, по крайней мере, что истинно следующее: имя означает бытие (τὸ εἶναι) или небытие вот этого (τοῦδ'), так что не могло бы все иметься так-то (οὕτως) и не так-то ...

Мы считаем, что этот довод относится к бытию простого, а не сложного, поскольку речь в нем идет об имени, а не высказывании, и о том, что имеется «так-то». Аристотель употребляет выражение «так-то» (οὕτως) в определении именно простого бытия. Выше мы уже отмечали, что для простого «быть» – значит «так-то (οὕτως)» быть, а «не так-то (μὴ οὕτως)» – значит «не быть». Интерес для нас представляет то, что само имя, благодаря своему значению, указывает на некое бытие. Приведем еще один аристотелевский довод (4, 1006a31–34):

... Далее, если «человек» означает единое, то пусть он будет «животным двуногим». Говорю же «означает единое» в этом [смысле]: если «человек» – это [т.е. двуногое животное], и был

бы какой-то человек, то это [т.е. двуногое животное] будет бытием человеком...

В содержании этого фрагмента надо различать три момента:

значение имени «человек»: имя «человек» означает «животное двуногое»;

бытие человека: какой-то, т.е. единичный по числу, человек *есть*;

бытие человеком: «быть человеком» – «быть животным двуногим».

Одно дело – утверждение бытия какого-то человека (т.е. утверждение физического существования человека), и другое дело – утверждение, что «быть человеком» значит быть животным двуногим. Речь идет об аристотелевской дистинкции «бытия чего-то» (τὸ εἶναι τινός) и «бытия чем-то» (τὸ εἶναι τινί)²⁰. Мы склоняемся к тому, что «утверждающее сказывание» утверждает именно бытие чем-то, а не бытие чего-то.

В *De Int.* 5, 17a9–15, как мы отмечали выше, Аристотель пишет, что *логос*, например человека, остается «сказыванием», если к нему не прибавляется «есть» или «не есть». С. Мэйкин, комментируя *Met.* IX 10, подробно анализирует два возможных истолкования сказывания истины простого бытия: как сказывание *логоса* без прибавления «есть» и как сказывание *логоса* с прибавлением «есть». В конечном итоге он склоняется к истолкованию «сказывания» как сказывания *логоса* с прибавлением «есть»; получается, что человек, касаясь умом несинтезируемых сущностей (τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας), сказывает определение того, чего коснулся [14, с. 253–260]. И это, вероятно, наиболее убедительное прочтение. Однако остаются некоторые сомнения, о чем мы скажем несколько слов.

Дело в том, что С. Мэйкин не акцентирует внимание на том, что человек касается простого бытия именно умом. Для нас же этот момент представляет особый интерес. Выше мы уже дважды затрагивали вопрос об отношении ума и *логоса*: ум имеет дело с терминами, для которых нет *логоса* (§ 3.4); ум как начало *софии* – не *мета-логосный* (§ 3.5). Сейчас мы бы добавили аристотелевский довод из *Met.* VII 13, 1039a17–19, согласно которому, если бы сущность была *несинтезируемой* (ἀσύνθετον οὐσία), не было бы ее *логоса*. А ведь в *Met.* IX 10

²⁰ Мы уже касались этой дистинкции в § 3.4 (с. 97). См. также: [163, с. 201, прим. 199].

при рассмотрении истины простого бытия Аристотель ведет речь именно о несинтезируемых сущностях (τὰς μὴ συνθετάς οὐσίαις). Если мы касаемся чего-то умом, а сказываем некий *логос*, то как же соотносятся ум и *логос*? В § 3.4 при истолковании аристотелевских суждений по поводу ума в *EN VI* мы уже отмечали, что Аристотель в своих многочисленных сочинениях многократно заговаривает об уме, и тем не менее какого-либо стройного и убедительного истолкования его учения об уме не получается. И в данном случае уверенного и достоверного истолкования соотношения ума и *логоса* применительно к истине простого, а не сложного мы не имеем. И все же мы позволим себе некоторые суждения на этот счет.

Слова «синтезируемое» и «несинтезируемое» употребляются Аристотелем двояко. Мы можем назвать «простым» (т.е. несинтезируемым) сущность, а категориально высказываемое о сущности, например высказывание о ее количестве, качестве и т.д., – «сложным» (т.е. синтезируемым). В то же время Аристотель называет «синтезируемой» и сущность (например, в *Met. VIII*), имея в виду то, что чувственно воспринимаемая сущность есть синтез элементов (материальных частей, из которых она состоит). Умопостигаемая же сущность в этом случае есть причина синтеза этих элементов. Собственно простой, несинтезированной выступает именно умопостигаемая сущность. Но что мы можем сказать о ней? Лишь ее имя? Ведь всякий *логос* предполагает части. А дело, может быть, в том, что когда мы даем определение сущности, на самом деле мы включаем в это определение некоторые части сущности (или же элементы). Если Аристотель имел в виду именно это обстоятельство, то тогда получилось бы, что он мыслит по принципу: «два пишем, одно в уме», – т.е. познающий человек касается умом простой (умопостигаемой) сущности, а сказывает *логос*, имеющий части. В этом случае *логос* как некий дискурс предполагает в качестве своего начала некую несказанную интуицию (или интенцию).

Итак, *софию*-мудрость Аристотель понимает двояко: или как первую философию (*софия* о сущности), или как *ум* и *эпистему* (*софия* о сопутствующем). У нас остается не прокомментированным 5-е положение о *софии* из *Met. I*, где она связывается с тем, что должно осуществляться практически (πρακτέον). Мы обратимся к этому положению в следующем

параграфе, уже в контексте сопоставления *софии*-мудрости и рассудительности в системе мышления Аристотеля.

3.7. София и рассудительность

София-мудрость, включающая в себя ум и *эпистему*, называется добродетелью *эпистемической* части души, в то время как рассудительность была добродетелью *доксастической* части души. Можно сказать и так: рассудительность есть достоинство практического разума, а *софия* – достоинство теоретического разума, ибо рассудительность имеет дело с тем, что может быть иначе, а *софия* – с тем, что не может быть иначе. В «Никомаховой этике» (VI vii 1141a18–20) Аристотель полагает не только то, что *софия* включает в себя ум и *эпистему*, но и подчеркивает, что *софия* имеет дело с самым почитаемым или же с самым ценным (τῶν τιμιωτάτων). Это важно, ибо касается аристотелевского представления о соотношении теоретического и практического разума. Аристотель недвусмысленно ставит теоретический разум (а значит, и первую философию) выше практического (а значит, и этики). Эта позиция встречает неприятие со стороны некоторых современных философов. Так, Г.Г. Майоров пишет:

В классификации наук Аристотеля этика совершенно справедливо, с точки зрения принятых критериев, отделена от первой философии и включена в класс наук практических («Никомахова этика», кн. VI). Если же учесть, что первая философия у него совпадает с софией, то получается нечто невероятное: из идеи мудрости, а следовательно, из идеи самой философии изымается нравственное ядро, а вместе с ним философия утрачивает и свой нравственный пафос, превращаясь в схоластику [150, с. 46].

Вообще Г.Г. Майоров различает три типа философии: софийный, эпистемический и ориентированный на мастерство, изобретательность и ловкость, – которые в конечном итоге соответствуют трем укладам души, учитываемым Аристотелем в *EN VI*: рассудительности, софии и искусству [150, с. 36]. Отметим, что применительно к Платону и Аристотелю здесь возникают некоторые словесные «накладки», а именно, платоновская «рассудительность» (φρόνησις) оказывается «софийностью», а аристотелевская «софия» – *эпистемой*. Но в целом мы согласны с таким разделением; согласны мы и с тем, что аристотелевский тип философствования можно было бы отне-

сти к эпистемическому. Другое дело, как оценивать эпистемический тип философствования. Г.Г. Майоров пишет:

История эпистемических интерпретаций философии начинается с Аристотеля, хотя предпосылки для такого рода ее толкований сложились столетием раньше в учении элеатов – Парменида и Зенона [150, с. 43]. На самом деле, это – псевдофилософия, отступившая от того первоначального смысла, который придали философии Пифагор, Сократ и Платон... [150, с. 21].

Мы не разделяем столь нигилистическое отношение к эпистемической философии. С нашей точки зрения, философия *эпистемического* типа имеет, как минимум, не меньше прав на существование, чем философия *софийного* типа. Отметим, что вообще-то существовали и продолжают существовать такие прочтения Аристотеля, при которых практика оказывается у него главнее теории. Рафаэль в свое время изобразил на своей известной картине «Афинская школа философии» Аристотеля с книгой «Этика», а не «Метафизика», тем самым ставя практическое в его философии выше теоретического. И в XX в., по свидетельству К. Барачи, Х. Арэнд и Г.-Г. Гадамер прочитывали Аристотеля так же, т.е. ставили у него практическое выше теоретического [30, с. 1]. Сама К. Барачи в книге «Этика Аристотеля как первая философия» не принимает позицию этих авторов на том основании, что она не считает возможным однозначно отделить у Аристотеля теоретическое и практическое, или же *софию*-мудрость и рассудительность. Она усматривает у Аристотеля множество включений практических положений в теоретические и включение самой *софии* в практику, на основании чего и полагает этику Аристотеля как первую философию [30].

А как сам Аристотель обосновывает свое понимание соотношения теории и практики? Во-первых, он – не антропоцентрист. В *EN VI vii* Аристотель в явном виде пишет, что «человек – не лучшее из того, что есть в Космосе» (1141a21–22), и даже если человек – лучший среди животных, «многие иные природы божественнее человека, например, очевиднейшие, из которых образован Космос [т.е. звезды]» (1141a34–1141b2). Аристотель, судя по всему, признавал божественным прежде всего «звездное небо над головой», а не «нравственный закон в душе». «Нравственный закон» (на языке Аристотеля – «правильный логос») зиждется, согласно Аристотелю, на авторитете людей, а не богов.

Во-вторых, Аристотель исходит, вероятно, из *гномы*: «Многознание уму не научает», – в том смысле, что мудрость обретается там, где многообразие сводится к какому-то единству, к чему-то одному и тому же, а там, где сохраняется многообразие, там, где всегда другое, мудрости нет. В этом контексте, с нашей точки зрения, следует прочитывать следующий довод в пользу первенства *софии*-мудрости (теории), а не рассудительности (практики) (1141a22–25):

Если же «здоровое» и «благое» для людей и рыб *другое*, а «белое» и «прямое» всегда *то же*, то и мудрым все бы назвали *то же*, а рассудительным *другое*...

Так, определение «прямого» оказывается достойнее и ценнее усмотрения «блага» для разных животных, и даже для одного и того же человека в той или иной жизненной ситуации (поскольку в каждой жизненной ситуации оно может быть другим). Аристотель не считает, что предложенное им соотношение *софии*-мудрости и рассудительности является чем-то оригинальным, ибо он обосновывает свою позицию ссылкой на обыденное словоупотребление (1141b3–8):

Поэтому Анаксагора, Фалеса и [всех] таких [людей] называют мудрыми, но не рассудительными, когда видят, что своя собственная выгода им неведома; говорят, что они ведают излишнее, удивительное, трудное и *демоническое* (δαίμονια), но бесполезное, [потому] что человеческие блага не ищут.

Так, Аристотель пишет о соотношении *софии*-мудрости и рассудительности в «Никомаховой этике» VI vii. А теперь давайте вернемся к аристотелевским положениям о *софии*-мудрости в *Met.* I 2, пятое из которых осталось не прокомментированным. Напомним его:

(982a16–19) И *софия*-мудрость скорее та, что более способна к управлению (ἀρχικωτέρων) прислуживающими (ὑπηρετούσης) *эпистемами*: ибо мудрому должно не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – менее мудрый.

(982b4–7): ...Самая же способная к управлению (ἀρχικωτάτη) из *эпистем*, т.е. способная управлять прислуживающей [*эпистемой*] (ἀρχικῆ τῆς ὑπηρετούσης), – узнающая, ради чего должно совершать каждое практическое действие (πρακτέον), т.е. благо каждого, и в целом наилучшее во всей природе.

В этом положении Аристотель пишет о практическом должествовании (πρακτέον), а значит, мы обращаемся к проблеме соотношения теории и практики. Прежде всего обратим

внимание на то, что в данных фрагментах *эпистема* (т.е. *софия* как первая философия) называется ἀρχική (способной управлять), ἀρχικώτερον (более способной управлять) и ἀρχικωτάτη (самой способной управлять), а подчиненная ей *эпистема* – ὑπηρετούση (прислуживающей; от гл. ὑπηρετέω – служить, услуживать, помогать, содействовать). Однако в *ММ* аналогично говорится и о рассудительности (I 34, 1198a32–b8):

О том, исполняющая ли деятельность (πρακτική) разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Е.О.*) или нет, можно сделать вывод из следующего, обратив внимание на ремесла, на строительное искусство, например. Как мы говорили, в строительстве участвуют двое: один, называемый архитектором (ἀρχιτέκτων), и второй – его помощник (ὑπηρετῶν), делающий дом. Но и архитектор, поскольку он создавал дом, также создатель дома. Подобным образом обстоит дело и с прочими видами создающей деятельности. В них участвуют руководитель (ἀρχιτέκτων) и его помощник (ὑπηρετής). Итак, руководитель создает нечто, и то же самое создает его помощник. Если и с добродетелями обстоит дело точно так же, а это и вероятно (εἰκός) и правдоподобно (εὐλόγον), то разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Е.О.*) тоже должна быть исполняющим действием (πρακτική). Ведь все добродетели – исполнители действий, а разумность (рассудительность. – *Е.О.*) – это как бы архитектор среди них: как она прикажет, так и действуют добродетели и те, кто им следует. Поэтому раз добродетели [из числа вещей] исполняющих и действующих, то и разумность [т.е. рассудительность. – *Е.О.*] также должна быть исполняющей и действующей [т.е. практической] (*пер. Т.А. Миллер [71]*).

Греческое слово ἀρχιτέκτων (архитектор) буквально означает «управляющий строителями». Получается, что в *ММ* рассудительность, так же как и *софия*-мудрость в *Met.*, называется «управляющей», у которой, как и у *софии*, есть помощники, слуги (ὑπηρετῶν). И в *EN* Аристотель называет рассудительность и политику как искусство управлять полисом «архитекторскими» (ἀρχιτεκτονική), т.е. управляющими (VI vii 1141b 21–24). Получается, что и *софия*, и рассудительность способны к управлению. В чем же их разница? Интересующее нас пояснение можно найти в *ММ* I 34, 1198b9–12:

Требуется решения и такой вопрос: первенствует (ἄρχει) ли разумность (т.е. рассудительность. – *Е.О.*) над всем в душе, как на первый взгляд кажется, или нет? Над высшими [свойствами] (βελτιόνων), по-видимому, нет. Над мудростью (τῆς σοφίας), например, она не первенствует (οὐκ ἄρχει). Но, скажут, разумность (т.е. рассудительность. – *Е.О.*) обо всем печется (ἐπιμελεῖται),

она – госпожа повелевающая (κυρία ἐστὶ προσταύουσα) (пер. Т.А. Миллер [71]).

Итак, над *софией*-мудростью рассудительность не начальствует. Возникает предположение, что *софия*-мудрость – не просто «управляющая» (ибо управляет и рассудительность), а «более управляющая» и даже «самая управляющая», как и уточняется в *Met.* I 2. Однако в *EN* I ii 1094a24–b7 Аристотель называет и политику «главнейшей и самой архитектурской» (κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς). Получается, что Аристотель называет самой архитектурской или же самой способной к управлению и *софию*, и политику. Политикой Аристотель называет и способность жить в полисе, и соответствующее учение. В политику как учение Аристотель включает этику, экономику и собственно политику как учение о причинах сохранения и уничтожения государств. Полис, согласно Аристотелю, первичен по отношению к человеку, благо полиса выше блага отдельного человека. Софию как уклад души корректнее сравнивать с рассудительностью, а политику как учение и способность – с *софией* как первой философией (*эпистемой* по преимуществу). Так какая же *эпистема* самая управляющая – политика или первая философия? Метафорический ответ на этот вопрос находится в *ММ* I 34, 1190b 12–20:

Ее (рассудительность. – *Е.О.*), пожалуй, можно сравнить с управителем (ὁ ἐπίτροπος) дома. В самом деле, он – господин (κύριος) всего и всем управляет (διοικεῖ), однако не первенствует (ἄρχει) надо всем, а доставляет досуг хозяину (παρασκευάζει τῷ δεσπότη σχολήν), чтобы тому [заботы] о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Е.О.*), словно управитель у мудрости (ἐπίτροπος τίς ἐστὶ τῆς σοφίας), доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя (σωφρονίζουσα) их (пер. Т.А. Миллер [71]).

Итак, рассудительность, будучи практическим укладом души, метафорически говоря, выступает в качестве управляющего при *софии*-мудрости, теоретическом укладе души; рассудительность берет на себя все обыденные и вообще практические заботы, чтобы предоставить *софии* досуг, необходимый ей для созерцания вечного и божественного. В *ММ*, как и в *EN*, *софия*-мудрость связывается именно с божественным (I 34, 1197b5–10):

... Разумность (ἡ φρόνησις – рассудительность. – *Е.О.*) ниже мудрости (τῆς σοφίας), потому что направлена на низшие предметы: мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным, разумность [рассудительность. – *Е.О.*] – с полезным для человека (*пер. Т.А. Миллер [71]*).

В.В. Бибихин отмечает, что «*ММ* подходит, таким образом, вплотную к теме “теоретической жизни”, которую Аристотель разбирает в конце *EN*» [71, с. 756, прим. 26]. В *EN* X vi–viii Аристотель «в первом приближении» (τόπω) разбирает вопрос: что есть счастье. Счастье есть не уклад души, а деятельность (ἐνέργεια), причем не любая деятельность, а деятельность, избираемая ради самой себя, а не ради чего-нибудь иного (vi 1176a33–b6). К таковым относятся *практисы* на основании добродетелей (1176b6–9); к таковым относятся и развлечения (1176b9–11). Однако для добропорядочных людей (τῷ σπουδαίῳ) счастье есть только деятельность на основании добродетелей, а не развлечения (1176b24–30). Развлечения относятся к отдыху, а отдых (ἡ ἀνάπαυσις) существует ради деятельности (1176b35–1177a1). Отметим, что Аристотель не отождествляет досуг и отдых: отдыхает человек ради деятельности, а досуг дает возможность человеку заниматься наивысшей из всех деятельностей, а именно созерцанием (*теорией*). А в начале *EN* X vii Аристотель сообщает самое главное для нашей темы (1177a12–18):

Если же счастье – деятельность на основании добродетели, обоснованно (εὐλόγον) [сказать, что] на основании самой высшей (τὴν κρατίστην) [добродетели], а она была бы [добродетелью] лучшей (τοῦ ἀρίστου) [части души]. [Будет] ли это ум или что-то иное, что, мнится, естественно начальствует, ведет (ἡγεῖσθαι) и постигает (ἐννοῖαν ἔχειν) прекрасное и божественное; будучи или само божественным, или божественнейшим из того, что есть в нас, – и эта деятельность на основании свойственной ей добродетели была бы совершенным счастьем. Уже было сказано, что это – созерцательная (θεωρητική) [деятельность].

Далее Аристотель приводит ряд доводов в пользу предложенного понимания счастья. Получается, что сама политика как учение о благе полиса и человека, будучи самой управляющей, в силу определенного понимания счастья и наивысшей добродетели отдает пальму первенства созерцательной (теоретической) жизни, т.е. уму и *софии*-мудрости, и вместе с тем первой философии, передавая ей тем самым и «управление»; так *софия*-мудрость становится самой управляющей *эпистемой*. Конечно, многие из современных читателей усомнятся в

прелестях теоретической жизни как наивысшего счастья. Но таков Аристотель – основоположник *эпистемической* философии. Вернемся еще раз к словам Аристотеля и *Met.* I 2, 982b4–7:

...Самая же способная к управлению (ἀρχικωτάτη) из *эпистем*, т.е. способная управлять прислуживающей [*эпистемой*] (ἀρχικῆ τῆς ὑπηρετούσης), – узнающая, ради чего должно совершать каждое практическое действие (πρακτέον), т.е. благо каждого, и в целом наилучшее во всей природе.

В этом фрагменте выражение «в целом наилучшее во всей природе», с нашей точки зрения, указывает на космический ум, а выражение «благо каждого» – на теоретическую жизнь, на жизнь человеческого ума, в конечном итоге на человеческий ум.

Может возникнуть предположение, что отношение *софии*-мудрости и рассудительности не ограничивается тем, что первая выступает в качестве цели второй. Рассудительность связана с практическими силлогизмами, а они в качестве первой посылки требуют универсальных посылок. Возможное предположение состоит в том, что *софия*-мудрость дает рассудительности первые посылки практических силлогизмов. Однако, если это и так, то лишь в редких случаях. Ибо в большинстве случаев в качестве первых посылок практических силлогизмов принимаются общепризнанные и вероятные посылки, а не истинные и необходимые; а ведь *софия*-мудрость имеет дело с истинным, а не общепризнанным. Далее мы рассмотрим, что Аристотель называет «общепризнанным» и «вероятным».

Общепризнанным мы называем то, что Аристотель обозначал словом ἔνδοξον. Существующие переводы этого слова у Аристотеля мы приводим в табл. 3.4. Сам Аристотель об «общепризнанном» (τὸ ἔνδοξον) пишет следующее (*Тор.* I 1, 100b21–23):

...Общепризнанно (ἔνδοξα) то, что мнится (τὰ δοκοῦντα) всем, или большинству, или мудрым, и среди последних или всем, или большинству, или самым известным и общепризнанным (ἐνδόξοις).

«То, что мнится», указывает на мнение (δόξα), которого придерживаются те или иные люди. Мнение же, будучи «продуктом» *доксастической* части души, относится к тому, что «может быть иначе»; тем самым «общепризнанное» включает в свое определение «то, что может быть иначе». При обсужде-

нии диалектики Аристотеля во вторичной русскоязычной литературе авторы, имея в виду τὸ ἔνδοξον, обычно говорят о «правдоподобном» и «вероятном». В оксфордском переводе «Топики» У.А. Пикард-Кэмбридж переводит τὸ ἔνδοξον как «opinions that are generally accepted», т.е. как «общепринятые мнения» или же «общепризнанные мнения». Перевод «общепризнанное» употребляет и О.П. Цыбенко (см. табл. 3.4). Именно этот перевод, с нашей точки зрения, в наибольшей степени соответствует тому, что Аристотель пишет о τὸ ἔνδοξον в вышеприведенном фрагменте (100b21–23). Поэтому мы будем переводить τὸ ἔνδοξον как «общепризнанное», хотя и переводы «правдоподобное» и «общепринятое» допустимы.

Таблица 3.4

Переводчики	τὸ ἔνδοξον – общепризнанное			
	<i>Top.</i> I 1, 100b21	<i>An. Pr.</i> II 27, 70a4	<i>Rhet.</i> I 1, 1355a17, 1356b34, 1357a10, 13; II 25, 1402a33	<i>Rhet.</i> I 1, 1368a21
Платонова [96]	–	–	правдоподобное; вероятные положения	знаменитые люди
Пикард-Кэмбридж [24]	opinions are 'generally accepted'	–	–	–
Рис Робертс [23]	–	–	probabilities; what seems probable; accepted; generally believed; the ordinary opinions of men	famous men
Фохт [70]	–	посылка, выражающая [ходящее] мнение	–	–
Иткин [101]	правдоподобно	–	–	–
Микеладзе [90]	–	правдоподобная посылка	–	–
Смит [22]	–	an accepted premise	–	–
Цыбенко [97]	–	–	общепризнанное; что характерно; правдоподобное; вероятные положения	знаменитые люди

Перевод же «вероятное» нам представляется спорным, ибо Аристотель, с нашей точки зрения, различает общепризнанное (τὸ ἔνδοξον) и вероятное (τὸ εἰκός), что мы покажем в дальнейшем. Отметим также следующее: во-первых, во фрагменте (100b21–23) Аристотель называет «общепризнанным» не только то, что мнится, но и людей (речь идет о людях, чья мудрость общепризнанна); поэтому лучше давать перевод именно «общепризнанное», а не «общепринятое». Во-вторых, речь у Аристотеля и в (100b21–23), и во многих других случаях идет не о мнениях, а о том, что мнится, т.е. о предметах мнений, о чем-то *сущем*; поэтому в переводах не надо повсюду к «общепризнанному» добавлять «мнение».

Если попытаться скалькировать греческое слово τὸ ἔνδοξον на русский язык буквально, то получилось бы – *то, что во-мнении*. Это слово, судя по всему, указывает или на то, что вошло во мнение или же *согласуется с существующим мнением*. Противоположно для ἔνδοξον (общепризнанного) παράδοξος (парадоксальное). Так, Аристотель, определяя «диалектическую пропозицию» (πρότασις διαλεκτική) как «общепризнанный вопрос» (ἐρώτησις ἔνδοξος), пишет (*Тор.* I 10, 104a8–12):

Диалектическая пропозиция есть вопрос – общепризнанный (ἔνδοξος) или для всех, или для большинства, или для мудрых, а среди последних или для всех, или для большинства, или для самых известных, – не парадоксальный (μὴ παράδοξος); ибо кто-то полагал бы то, что мнится мудрым, если бы оно [т.е. то, что мнится мудрым] не было противно (ἐναντίον) мнениям большинства.

А в «Риторике» Аристотель пишет о «парадоксальном» следующее (III 11, 1412a24–28):

По той же самой причине приятны хорошо составленные загадки, ибо они – урок и метафора, а также то, что Феодор называет «говорить новое» (τὸ καὶνὰ λέγειν). Последнее бывает в том случае, когда мысль парадоксальна (παράδοξον) и, как говорит Феодор, не согласуется с прежним мнением (μὴ <...> πρὸς τὴν ἔμπροσθεν δόξαν) ... (*пер. О.П. Цыбенко* [97]).

Аристотель вводит в *Тор.* «общепризнанное» прежде всего для того, чтобы различить аподиктические и диалектические силлогизмы, т.е. доказательства и диалектические рассуждения: доказательство есть силлогизм из истинных и первых посылок, а диалектический силлогизм – из общепризнанных посылок (I 1, 100a27–30). Для нас здесь важно то, что Аристотель в данном случае, различая аподиктические и диалекти-

ческие посылки, в явном виде противопоставляет истину (ἀλήθεια) и общепризнанное (ἔνδοξον).

Согласно вышеприведенному фрагменту *Тор.* I 1, 100b 21–23, Аристотель относит «общепризнанное» к тому, что мнится, т.е. так или иначе относит к мнению и *доксастической* части души. В «Никомаховой этике» он полагает, что истина мнения – правильность, т.е. в некотором смысле противопоставляет истине «правильность», а в «Топике» пишет об общепризнанности мнений, а не истинности, тем самым противопоставляя истине «общепризнанность». Диалектика не ограничивается ни практикой, ни теорией; диалектика, будучи путем к любому методу, относится и к тому, и к другому. Ранее мы рассматривали *доксастическую* часть души прежде всего в связи с *практичностью* человека, однако, благодаря диалектике «сфера ответственности» этой части души шире. Мы считаем, что есть основание рассматривать «правильные *логосы*», о которых Аристотель ведет речь в этике, как частный случай «общепризнанного». В качестве свидетельства того, что «правильные *логосы*» соответствуют общепризнанным мнениям, можно привести примеры общепризнанного, которые рассматривает сам Аристотель в *Тор.*, например: друзьям надо творить добро; друзьям не надо творить зло (I 10, 104a22–23).

В *NE* Аристотель ведет речь главным образом о рассудительности, а не о софии, т.е. не о мудрости. В *Тор.* же он, имея в виду диалектику, пишет о мудрых людях, а не рассудительных. В данном случае, поскольку диалектика равно относится и к теории, и к практике, противопоставление софии и рассудительности, судя по всему, не так строго, и рассудительный человек оказывается «частным случаем» мудрого человека. Аристотель и в связи с рассудительностью, и в связи с общепризнанным предполагает необходимость «авторитета»: в одном случае рассудительны не все, а только добродетельные и опытные *пресвитеры*, в другом случае общепризнанно то, что мнится мудрым людям; и в том, и в другом случае простому человеку остается выбирать, мнение кого из «авторитетов» принять как свое. Когда мы говорим об «общепризнанном», надо иметь в виду, что хотя в принятом русском эквиваленте греческого ἔνδοξον и присутствует «общее», что должно было бы указывать на «общее» признание, на самом деле то или иное положение может быть признанным не всеми. И Аристотель пишет, что общепризнанно то, с чем

согласны или все люди, или только мудрые, а среди последних могут быть согласны с тем или иным положением не все мудрые люди, а только самые мудрые. А кто самый мудрый, остается решать человеку, ищущему «правильный *логос*». Общепризнанное оказывается общепризнанным, как мы сказали бы сегодня, в рамках «референтной группы» того или иного мудреца, т.е. общепризнанным среди тех, для кого тот или иной мудрец – авторитет.

Итак, Аристотель различает истину и общепризнанное. Возникает вопрос: а почему одно мы принимаем как истину, а другое – лишь как общепризнанное? Определенный ответ на этот вопрос мы можем найти у В.Ф. Асмуса. Он различает у Аристотеля знание достоверное и вероятное [105, с. 234–237]. Фактически такое разделение соответствует аристотелевскому разделению силлогизмов на доказывающие и диалектические. «Вероятным» у Аристотеля В.Ф. Асмус называет то, что мы называем «общепризнанным». В.Ф. Асмус, относя аристотелевское «вероятное знание» к диалектике, пишет:

Предмет аристотелевской «диалектики» – не сама *истина*, не соответствие знания его предмету, а только отсутствие формального противоречия между терминами обсуждаемого вопроса, а также между положениями, высказанными участниками спора [105, с. 235].

Мы исходим из того, что В.Ф. Асмус поясняет здесь «общепризнанное», в отличие от «истины». Вообще, в философии различают корреспондентную, когерентную и прагматическую теории истины. Фактически В.Ф. Асмус полагает, что собственно «истиной» Аристотель называет корреспондентную истину, а «общепризнанным» – когерентную истину. Если ограничиться теоретическим разумом, и более того, сравнением аподиктики и диалектики, то с этим можно было бы согласиться. Но если иметь в виду также и практический разум, то возникает осложнение. Мы лично не готовы признать истину рассудительности, как ее трактует Аристотель, когерентной; скорее ее надо было бы отнести к прагматической. Конечно, знатоки Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи найдут, вероятно, множество отличий практической истины Аристотеля от прагматической истины вышеназванных философов, но тем не менее сравнивать практическую истину Аристотеля следовало бы именно с прагматической истиной, а не с корреспондентной или когерентной. В то же время мы согласны с тем, что «ис-

тинность» чистой диалектики у Аристотеля когерентная, собственно когерентную истинность он и называет в первую очередь общепризнанным, а не истинным. Однако он называет общепризнанным не только когерентно истинное. С нашей точки зрения, различие корреспондентной и когерентной истинности имеет отношение к аристотелевскому различению истины и общепризнанности, но не тождественно ему.

Итак, Аристотель называет «общепризнанным» то, что вообще-то может быть иначе, но всеми людьми, или большинством, или мудрыми, и среди последних или всеми, или большинством, или самыми известными и общепризнанными признается, что нечто обстоит таким-то образом.

Вероятное. У нас уже шла речь о том, что Аристотель принял разделение сущего на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе. Однако на этом разделении он не останавливается и принимает еще и разделение сущего на необходимое, бывающее в большинстве случаев ($\acute{\omega}\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$) и случайное. Отметим, что С.Я. Лурье и В.П. Горан возводят это разделение к Демокриту [119, с. 78–81].

Для нас наибольший интерес представляет «то, что бывает в большинстве случаев», введение которого в рассмотрение существенно осложняет отношение того, что не может быть иначе, и того, что может быть иначе. Аристотель усматривает «то, что бывает в большинстве случаев» и в природе, и жизни человека. При этом он различает эти два варианта «того, что бывает в большинстве случаев». «То, что бывает в большинстве случаев» в поступках и жизни человека, он называет «вероятным» ($\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$), а для природы оставляет выражение «бывающее в большинстве случаев» ($\acute{\omega}\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$). Мы привели существующие переводы $\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ (вероятность) в табл. 3.5.

Аристотель определяет «вероятное» дважды: в «Первой аналитике» и «Риторике». В *An. Pr.* II 27 он определяет его так (70a3–6):

...Вероятное ($\tau\acute{o} \epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$) есть общепризнанное ($\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\xi\omicron\varsigma$) положение; ибо то, о чем ведаем, что оно в большинстве случаев ($\acute{\omega}\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{o} \pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}$) возникает или не возникает, есть или нет, это и есть вероятное, например ненависть у завистливых или любовь у возлюбленных.

А в *Rhet.* I 2 Аристотель дает следующее определение (1357a34–1357b1):

... Вероятное (τὸ εἰκός) есть то, что возникает в большинстве случаев (ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν), и не просто, как определяется некоторыми, а касающееся того, что может быть иначе (τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν); оно так относится к тому, относительно чего оно вероятно, как кафолическое относится к частному.

Таблица 3.5

Переводчики	τὸ εἰκός – вероятное		εἰκότως – вероятно
	<i>An. Pr.</i> II 27, 70a3	<i>Rhet.</i> 1357a34, 1367b31, 1371a13	<i>Rhet.</i> 1370b28
Платонова [96]	–	вероятное, естественно, основание считать	справедливо
Рис Робертс [23]	–	a probability, likely	we can well believe
Фохт [70]	вероятное	–	–
Микеладзе [90]	вероятное	–	–
Смит [22]	a likelihood	–	–
Цыбенко [97]	–	вероятное, естественно, принято считать	справедливо

В определении «вероятного», которое имеется в *An. Pr.* II 27, в явном виде говорится, что вероятное есть общепризнанное. Однако в том же определении Аристотель продолжает: вероятное есть «то, о чем ведаем, что оно в большинстве случаев возникает или не возникает, есть или нет». Получается, что вероятное есть общепризнанное, но не любое общепризнанное, а только то, что бывает в большинстве случаев. Например, если общепризнано, что «о противных [т.е. о контрастностях] та же эпистема» (пример взят из *Top.* I 10), то из этого не следует, что правомерно сказать, что «в большинстве случаев о противных та же эпистема», ибо общепринято, что «о противных та же эпистема» всегда, а не в большинстве случаев. А в качестве вероятного положения приведем пример *энтимемы*, т.е. риторического силлогизма, из *Rhet.* II 21, 1394a 29–30, 33–34:

Благоразумным кто рожден, тому не следует
 Детей чрезмерно мудрыми воспитывать.
 Таким присуща праздность, кроме этого
 Сограждан зависть возбуждают лютую (*пер. О. Цыбенко* [97]).

О.П. Цыбенко указывает, что эти строки являются цитатой из «Медеи» Еврипида [97, с. 184]. Еврипид был общепризнанным авторитетом для древних греков. Уже поэтому, если

мыслить по-аристотелевски, данные высказывания – общепризнанные. Мы можем сказать: «В большинстве случаев чрезмерно мудрые возбуждают люютую зависть сограждан». Поэтому данное положение, согласно Аристотелю, вероятное. То, что «детей чрезмерно мудрыми воспитывать не надо» подается здесь как общепризнанный правильный *логос*, а в качестве обосновывающего довода приводится еще одно вероятное положение: «чрезмерно мудрым людям присуща праздность и зависть сограждан» – это положение подается как общепризнанное, и вместе с тем оно выражает то, что бывает в большинстве случаев, а не всегда.

То, что общепризнанное и бывающее в большинстве случаев – не одно и то же, подчеркивается и во втором определении «вероятного» в *Rhet. I 21*: вероятное есть, во-первых, бывающее в большинстве случаев, а во-вторых, то, что может быть иначе. Дело в том, что Аристотель принимает «бывающее в большинстве случаев» и для природы, а то, что происходит согласно природе, будь то всегда или в большинстве случаев, он относит к тому, что не может быть иначе. Получаем два варианта «бывающего в большинстве случаев»: то, что в большинстве случаев не может быть иначе (в природе), и то, что может быть иначе, но в большинстве случаев происходит так-то (в жизни человека). Последний из этих вариантов Аристотель и называет «вероятным». Более подробное рассмотрение разницы между двумя вариантами «бывающего в большинстве случаев» увело бы нас в проблематику модальной логики, к рассмотрению которой в данном случае мы не будем обращаться.

В *Rhet. I 21* в конце фрагмента, в котором дается определение «вероятного», Аристотель в качестве пояснения предлагает аналогию:

Вероятное : то, относительно чего оно вероятно ::
кафолическое : единичное

В качестве пояснения этой аналогии мы напомним известные положения Аристотеля из 9-й книги «Поэтики» (1451a36–1451b7): поэзия философичнее истории, потому что история повествует нам скорее о единичном, а поэзия о *кафолическом* (т.е. универсальном); история повествует нам о том, что стало, а поэзия о том, что могло бы стать на основании вероятности или необходимости. В этом смысле вероятное отно-

сится к тому, относительно чего оно вероятно, так же как поэтическое относится к историческому. Допустим, что поэт и историк пишут об одном и том же событии. С аристотелевской точки зрения, поэт описывает данное событие так, как в этом случае бывает всегда (необходимо) или в большинстве случаев (вероятно), т. е. универсально, а историк описывает свершившийся единичный факт.

Итак, в мире природы Аристотель рассматривает необходимое, бывающее в большинстве случаев, и случайное, а в мире человека – необходимое, вероятное и случайное. Проблематика «необходимости и вероятности» представляет собой аристотелевский вариант проблематики «необходимости и свободы». Эту проблематику Аристотель рассматривает в *Rhet.* I 10, а также в *EN* III i–v. Обсуждается им эта проблематика прежде всего в юридическом ключе. *Rhet.* I 10 посвящена судебным речам (обвинителей и защитников), связанным с противозаконными поступками людей. Согласно этой главе, люди совершают поступки по семи причинам (1369a5–7): 1) случайно ($\delta\iota\acute{\alpha}$ τύχην); 2) естественно ($\delta\iota\acute{\alpha}$ φύσιν); 3) принудительно ($\delta\iota\acute{\alpha}$ βίαν); 4) по привычке ($\delta\iota'$ ἔθος); 5) по расчету ($\delta\iota\acute{\alpha}$ λογισμόν); 6) в ярости ($\delta\iota\acute{\alpha}$ θυμόν) и 7) из-за вожделения ($\delta\iota'$ ἐπιθυμίαν). Эти семь вариантов поступков Аристотель разделяет (368b32–1369a5) на независимые от человека ($\mu\eta$ δι' αὐτοῦς) (1–3) и зависящие от него ($\delta\iota'$ αὐτοῦς) (4–7). Если учесть, что естественные и насильственные поступки философ относит к необходимым (1368b33–37), то получается, что все человеческие поступки он делит на случайные, необходимые и зависящие от человека. А если учесть, что он называет добровольным (1368b9–10 – ἐκόντες) все то, что люди творят без необходимости ($\mu\eta$ ἀναγκάζομενοι), но ведая, что творят, то все поступки людей делятся на необходимые, добровольные и случайные. Аристотель в *Rhet.* I 2, 1357a22–33 пишет, что совещания и суды касаются прежде всего поступков людей, а поступки людей редко бывают необходимыми, чаще они относятся к тому, что может быть и иначе, но в большинстве случаев бывает так-то. С учетом изложенных суждений аристотелевское деление поступков на необходимые, добровольные и случайные можно представить и таким образом: необходимые, вероятные и случайные.

Итак, вернемся к сопоставлению *σοφίας*-мудрости и рассудительности. Для практических силлогизмов в качестве их

первой посылки, как правило, человек принимает общепризнанное и вероятное, а не истинное и необходимое. Таким образом, рассудительность непосредственно не привлекает *софию*-мудрость для принятия своих решений. *София*-мудрость остается для рассудительности целью, а не средством.

Возможен и обратный вопрос, а сама *софия*-мудрость как-то учитывает рассудительность? Этот вопрос можно задать и иначе: *практическое* как-то входит в предмет первой философии, и если да, то как? Поскольку первая философия Аристотеля включает теологику и онтологию, то этот вопрос можно было бы задать двояко: для теологии и для онтологии. Нас будет интересовать прежде всего учет *практики* в онтологии Аристотеля, к рассмотрению чего мы и обратимся далее.

Мета-логосные и без-логосные способности в онтологии. Аристотель в своей онтологии учитывает дистинкцию *мета-логосных* и *без-логосных* способностей в контексте разделения сущего на основании возможности и действительности (*κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν*), а также на основании способности (*κατὰ δύναμιν*) и деятельности, или же осуществления (*κατὰ τὸ ἔργον, ἢ ἐνέργεια*). В *Met.* IX 2, 1046a 36–1046b4:

А так как одни такие начала [т.е. начала изменения] внутренне присущи неодушевленным [сущностям], а другие одушевленным, [причем присущи] в душе, а [именно] в [той части] души, в которой имеется *логос* (*ἐν τῷ λόγον ἔχοντι*); ясно, что и среди способностей одни будут *без-логосными* (*ἄλογοι*), а другие – *мета-логосными* (*μετὰ λόγου*); поэтому всякое искусство, т.е. творческая эпистема, есть способность, ибо оно есть начало способности изменять в ином или поскольку иное.

Отметим сразу, что в *Met.* IX 2 Аристотель ведет речь не о практических поступках, как в *EN* и *Rhet.*, а об искусствах, т.е. о продуктивной, созидательной деятельности; но при этом он имеет в виду то же разделение души, что и в «Никомаховой этике»: душа, имеющая *логос*, и *без-логосная*. А вот разделение способностей на *мета-логосные* и *без-логосные*, судя по всему, отличается от аналогичного разделения в *EN*. На первый взгляд речь идет о том же разделении: Аристотель называет в *Met.*, как и в *EN*, *мета-логосными* способностями те, которые относятся к душе, имеющей *логос*, и противопоставляет им *без-логосные* способности. Однако, если в этике (*EN*) это разделение касалось исключительно души, то в первой философии (*Met.*) речь идет о сущем, а не о душе, и соответ-

ственно о любых способностях (возможностях), а не только о способностях души. Поэтому к *без-логосным* способностям будут относиться не только способности *без-логосной* части души, но и все способности неодушевленных существ. В первой философии Аристотель противопоставляет способности души, имеющей *логос*, всем остальным способностям как одушевленных, так и неодушевленных существ. Об этом свидетельствует фрагмент, следующий за вышеприведенным (IX 2, 1046b4–7):

А все *мета-логосные* [способности] – *те же* для противных (τῶν ἐναντίων), *без-логосные* же единые для единого, например теплое только нагревает, а искусство врача [приводит и] к болезни, и к здоровью.

В этом фрагменте в качестве примера *без-логосной* способности Аристотель называет «теплое», которое способно нагревать, а эта способность присуща не только одушевленным существам, например, огонь способен нагревать. Позднее в *Met.* IX 5 Аристотель в явном виде говорит, что *без-логосные* способности относятся как к одушевленному, так и неодушевленному (1048a4–5). Таким образом, Аристотель вводит в первую философию дистинкцию *мета-логосных* и *без-логосных* способностей как онтологическую дистинкцию, а не психологическую или антропологическую, как дистинкцию, касающуюся всего сущего, которому присущи способности.

В чем разница *мета-логосных* и *без-логосных* способностей? Аристотель начинает отвечать на этот вопрос в вышеприведенном фрагменте 1046b4–7: «все *мета-логосные* [способности] – *те же* для противных (τῶν ἐναντίων); *без-логосные* же единые для единого». Речь идет о том, что одни и те же *мета-логосные* способности способны к противным (контрарным) осуществлениям, а *без-логосные* способности способны только к единому осуществлению; так, если теплое способно только нагревать, то врач способен как вылечить больного, так и навредить ему. А почему такое возможно? Аристотель дает объяснение в IX 2, 1046b7–15:

Причина этого в том, что *эпистема* есть *логос*, а тот же *логос* проясняет вещь и ее лишенность, только не таким же образом, но [в одном смысле проясняет] как бы обе [стороны, т.е. вещь и ее лишенность], а [в другом смысле] скорее присущее [т.е. вещь]; так что и таким *эпистемам* необходимо быть о противных, об одном же [т.е. о присущем] быть самими по себе, о другой [т.е. о лишенности] не самими по себе; ибо в одном случае *логос* самого

по себе, в другом каким-то способом того, что по совпадению; ибо противности прояснялись бы отрицанием и удалением; ибо лишенность – первая противность, она же – удаление другого.

Аристотель имеет в виду общепризнанное мнение, которое он принимает в качестве онтологического допущения: «о противных та же *эпистема*». В данном случае Аристотель имеет в виду не столько теоретическую *эпистему*, сколько искусство, например искусство врача. Если врачу ведомо какое-либо заболевание, то ему ведомо и то, от чего это заболевание возникает, и то, чем оно лечится.

Может вызвать некоторое недоумение положение Аристотеля: *эпистема* есть *логос*. При рассмотрении рассудительности Аристотель подчеркивал, что *мета-логосное* и *логос* – не одно и то же; добродетели в главном смысле, т.е. добродетели «с умом», – *мета-логосные*, но не *логосы*. А вот *эпистема* оказывается у Аристотеля и *мета-логосной*, и *логосом*. В каком смысле «*эпистема* есть *логос*»? В § 3.5 мы уже отмечали, что Аристотель рассматривает *эпистему* в двух отношениях: (1) как уклад и расположение души и (2) как соотносительность с тем, что разумеется. Из двоякого рассмотрения *эпистемы* и следует, что *эпистема* как уклад и расположение души – *мета-логосная*, а *эпистема* как соотносительность с тем, что разумеется, – *логос*. Итак, Аристотель подытоживает: вообще-то противное не происходит в том же, а вот в случае *мета-логосных* способностей – происходит, ибо противное объемлется единым началом, а именно *логосом* (1046b15–24).

В *Met. IX 5* Аристотель вновь обращается к дистрикции способностей *без-логосных* и *мета-логосных*. Введение онтологической дистрикции возможного и действительного вызывает вопрос: каким образом происходит переход от возможности к действительности, а также от способности к деятельности, и наоборот? – необходимо, не необходимо или как-то иначе? Вообще ответы на эти вопросы Аристотель дает в «Метафизике», «Физике», «Риторике», «Никомаховой этике» и других работах. Нас же в данном случае интересует прежде всего *Met. IX 5*. В этой главе Аристотель, учитывая дистрикцию способностей *без-логосных* и *мета-логосных*, полагает, что *без-логосные* способности при определенных условиях осуществляются с необходимостью, а *мета-логосные* – не необходимо. Таким образом Аристотель, вводя дистрикцию *без-логосных* и *мета-логосных* способностей, выделяет особую

онтологическую область, которой присущи *мета-логосные* способности; так он выделяет в своей онтологии область человеческого бытия.

Хотя речь в *Met.* IX 2 и 5, как мы уже отметили, идет об *искусствах*, а не *праксисах*, сведение Аристотелем *эпистемы* к *логосу* позволяет отнести это содержание и к тому, что осуществимо в поступке. Ибо «правильный *логос*» также сам по себе указывает на благое, а по совпадению – на злое, ибо ведая, что есть благо, человек тем самым ведает и противное. Поэтому человек, ведая правильный *логос*, может поступить по-разному в зависимости от своего нрава, особенностей переживаемого им момента жизни, чрезвычайных обстоятельств и т.д. Исключения составляют случаи насилия или же некие «форс-мажорные» обстоятельства, о чем идет речь в «Риторике», где Аристотель в юридическом ключе рассматривает случаи, когда поступки человека необходимы и, следовательно, не подлежат судебному осуждению. Получается, что Аристотель так или иначе учитывает ту проблематику человеческого бытия, которая известна нам по романам Ф.М. Достоевского: разные люди или даже один и тот же человек в одних и тех же условиях способны поступать «с точностью до наоборот», и только насилие может принудить человека поступать определенным образом.

3.8. Расчетливость как силлогистика

Мы начали рассмотрение «расчетливости» с общего указания на разумные способности души. Далее мы показали, как шаг за шагом Аристотель ограничивает «сферу ответственности» расчетливости, сводя ее лишь к одной из способностей части души, имеющей *логос*. В конечном итоге расчетливость оказывается включенной в рассудительность в качестве аксиологически нейтральной инструментальной способности. Однако есть еще один вариант расчетливости (*логистики*), – мы имеем в виду силлогистику. Каким образом силлогистика относится к рассудительности и *софии*?

Аристотель принимает целый ряд разделений сущего. Если ограничиться теми из них, которые упоминались в этой главе, то он разделяет сущее на то, что не может быть иначе, и то, что может быть иначе, а также на необходимое, бывающее в большинстве случаев или вероятное и случайное. Все эти

разделения дополняются разделением способностей на *безлогосные* и *мета-логосные*. Пересечение этих разделений дает нам ряд онтологических областей, или же предметных областей, в том числе области диалектики, риторики, аподиктики и практики. Во всех четырех упомянутых областях Аристотель использует силлогизмы: диалектические, риторические (энтимемы), аподиктические и практические. В одном случае мы, умозаключая, рассуждаем, в другом – убеждаем, в третьем – доказываем, в четвертом – поступаем. Возникает вопрос: в чем разница между всеми этими силлогизмами?

Современные логики различают логические формализмы и их интерпретации на тех или иных предметных областях. У Аристотеля мы встречаемся с тем же положением дел. Формальная силлогистика, как она изложена в *An. Pr.*, остается одной и той же; разница возникает при ее интерпретации на той или иной предметной области; разница эта касается содержательных характеристик тех или иных посылок и силлогизмов, а не их формы; исключения составляют практические силлогизмы, ибо, во-первых, их вторые посылки могут быть единичными, что не соответствует правильной силлогистике, а во-вторых, их заключения (т.е. поступки) сопутствуют принятым посылкам не необходимо.

В *Top. I 1* Аристотель различает диалектические и аподиктические силлогизмы тем, что в первом случае мы принимаем в качестве посылок силлогизма общепризнанные положения, а во втором случае – истинные. «По умолчанию» имеется в виду, что сами силлогизмы (с формальной точки зрения) – одни и те же. Согласно правильной силлогистике, в одном случае общепризнанным посылкам с необходимостью сопутствует общепризнанное заключение; в другом случае истинным посылкам с необходимостью сопутствует истинное заключение. В *An. Pr. I 1* Аристотель различает доказывающие и диалектические посылки несколько иначе. Диалектическая посылка – вопрос, содержащий обе части противоречия, например: следует ли, что начала всего универсальные или нет? В данном случае частями противоречия выступают высказывания: (1) начала всего суть универсальные, (2) начала всего не суть универсальные. А доказывающая посылка – принятие одной из частей противоречия. Например, из противоречия: сумма внутренних углов треугольника равна развернутому углу, и сумма внутренних углов треугольника не равна развер-

нугому углу, мы принимаем только одну часть, а именно: сумма внутренних углов треугольника равна развернутому углу, – причем принимаем ее как утверждение, а не как вопрос (24a22–25). При этом в *An. Pr.* I 1 Аристотель в явном виде говорит, что эти силлогизмы сами по себе, т.е. с формальной точки зрения, не различаются (24a25–28), различия их ограничиваются содержательными особенностями посылок (24a28–24b12).

О том, что формальная силлогистика, представленная в *An. Pr.*, применяется и в риторике, Аристотель пишет в *An. Pr.* II 23–27. Непосредственно о риторических силлогизмах (энтимемах) он пишет в *An. Pr.* II 27. Эта глава вместе с главами II 23–26 представляет собой своего рода «риторическую вставку» в «Аналитику». Смысл этой вставки в том, чтобы показать, что правильная силлогистика (т.е. совокупность правильных фигур и модусов силлогизмов) имеет равную силу как для доказывающих и диалектических силлогизмов, так и для всех способов риторических уверений ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$): риторической индукции (примеров), риторических силлогизмов (энтимем) и т.д. Аристотель в явном виде заявляет об этом в *An. Pr.* II 23, 68b9–13:

...Ныне надо бы сказать, что не только диалектические и доказывающие силлогизмы возникают через указанные фигуры [т.е. через правильные фигуры силлогизмов], но и риторические, и вообще любое уверение ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$) каким бы то ни было методом.

Риторические силлогизмы отличаются от диалектических и аподиктических опять же содержательными особенностями своих посылок. В *An. Pr.* II 27, 70a9–11 Аристотель пишет:

...Энтимема <...> есть силлогизм из вероятного или признаков...

И в *Rhet.* I 3, 1359a8 Аристотель пишет:

...Вероятности и признаки – риторические посылки...

«Признаки» ($\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$), которые имеет в виду Аристотель, не надо смешивать с признаками в современной логике. Аристотель противопоставляет признак причине. Например, мы можем установить причину бытия или признак бытия чего-либо, или же причину возникновения и признак возникновения чего-либо; признак указывает на бытие или возникновение чего-нибудь, но не на их причину. В качестве признаков аристотелевского типа можно было бы рассматривать медицинские симптомы того или иного заболевания. По общему пра-

вину признаки свидетельствуют о бытии или возникновении чего-либо не необходимо. При аподиктических умозаключениях нам надо подставлять на место среднего термина причину, а при риторических умозаключениях достаточно подстановки признака. При аподиктических умозаключениях нам надо принимать в качестве посылок необходимые положения, а при риторических достаточно вероятных.

Современная, т.е. математическая, логика в значительной степени сводит свой предмет к проблематике логического следования и прежде всего вывода, а также создания различных формализмов для логических следований и выводов. Первым логический вывод в виде силлогизма ввел в научное рассмотрение именно Аристотель. Как мы уже писали в § 3.1, если понимать аристотелевскую логику исключительно как силлогистику, то она восходит скорее к *логизму* (ὁ λογισμός, *calculus*), т.е. расчету, а не к *логосу* (ὁ λόγος). Добавим также, что если *расчет* (ὁ λογισμός) Аристотель рассматривает в основном в связи с практическим разумом, то *со-расчет* (ὁ συλλογισμός) он распространяет и на теоретический разум. Аристотель – общепризнанный отец логики, однако слово «логика» (ἡ λογική) он не употреблял. Слово «логика» вошло в философское употребление уже после него. Это обстоятельство приводит к тому, что комментаторы и истолкователи философии Аристотеля в зависимости от того, как они сами понимают предмет логики, могут относить к аристотелевской «логике» самое разное содержание из «корпуса Аристотеля». В то же время никто не отрицает того факта, что отцом логики Аристотель стал прежде всего благодаря созданию силлогистики, ибо остальной проблематикой, которую ряд авторов хотели бы включить в предмет «логики», занимались и другие философы. Если «логику» Аристотеля понимать прежде всего и главным образом как силлогистику, восходящую к расчетливости, а не к *логосу*, т.е. как логику, то получается, что логика у Аристотеля представляет собой только часть мудрости и рассудительности, только одну из их составляющих: логика присуща мудрости и рассудительности в той мере, в какой им присуща расчетливость и со-расчетливость: более того, силлогистика представляет собой лишь одну из составляющих расчетливости.

* *
*

Итак, в связи с проблемой рациональности у Аристотеля следует вести речь о двух укладах души – рассудительности (ἡ φρόνησις) и мудрости (ἡ σοφία), и об одной из способностей души – расчетливости (τὸ λογιστικόν; отсюда – логистика). Важную роль в учении Аристотеля имеет разделение практического и теоретического разума, при этом рассудительность как достоинство практического разума носит инструментальный характер, а конечная цель усматривается «оком души». Аристотель учитывает истинность как корреспондентного, так и когерентного и прагматического типов. Он разделяет душу на имеющую *логос* и *без-логосную*. *Логос* у Аристотеля – прежде всего речь, а не разум. Особенность аристотелевского понимания рациональности – выделение *мета-логосных* укладов души, т.е. укладов души, как-то связанных с *логосом*, но не тождественных ему.

4. ДИАЛЕКТИКА: ПРЕДИКАБИЛИИ

Широко известны аристотелевские категории (предикаменты): суть (τί ἐστὶ, а также «в сути» – ἐν τῷ τί ἐστὶ, сущность – ἡ οὐσία), качество, количество, действие, претерпевание, где-то, когда-то, соотношенность (по отношению к – πρὸς τι). От предикаментов (категорий) у Аристотеля надо отличать предикабилии и постпредикаменты (метакатегории).

В традиционной логике используются следующие определенности:

- вещь, свойство, отношение;
- свойства и отношения называют признаками²¹;
- признаки делят на существенные и несущественные, отличительные и неотличительные.

«Признаки», учитываемые в традиционной логике, восходят к средневековым «предикабиям», которые в свою очередь принято возводить к Аристотелю²². Так, в «Логическом словаре» Н.И. Кондакова читаем: «Предикабилии (лат. praedicabilia) – роды сказуемого в учениях Аристотеля (384–322 до н. э.) и Порфирия (232/233–304 н. э.) – род, вид, видовое отличие, существенный (собственный) признак, несущественный (случайный) признак» [137, с. 413].

В русских переводах наименований предикабилии у разных авторов присутствует некоторый «разнобой», поэтому мы свели их в единую таблицу (см. табл. 4.1). В табл. 4.1 мы представили русские наименования предикабилии у разных авторов в том виде, как они подаются в русских переводах их сочинений. Порфирий, ученик неоплатоника Плотина, написал (на греческом языке) введение к «Категориям» Аристотеля, в котором изложил свое учение о тех определенностях, которые

²¹ Отметим, что в современной логике есть противники такой редукции. Они полагают, что трицу – вещь, свойство, отношение – не следует редуцировать к вещи и предикату [184, с. 112–114].

²² «Признаки», учитываемые в традиционной логике, могут восходить отчасти и к аристотелевским предикаментам, т.е. категориям.

в последующей истории философии стали называть предикабиями [60]²³. Боэций написал (на латинском языке) комментарии к «Введению» Порфирия [32]²⁴. На русский язык «Введение» Порфирия перевел А.В. Кубицкий [172], а «Комментарий» Боэция перевела Т.Ю. Бородай [113]. В табл. 4.1 мы представили русские наименования предикабий у Порфирия и Боэция так, как они подаются в переводах А.В. Кубицкого и Т.Ю. Бородай. «Комментарий» Боэция включает в себя в качестве цитат текст «Введения» Порфирия. В примечании к своему переводу Т.Ю. Бородай указывает, что «текст Порфирия приводится в переводе А.В. Кубицкого (по изд. [76]). Перевод изменен там, где интерпретация Боэция отличается от интерпретации А.В. Кубицкого» [113, с. 291]. Изменений в переводе Т.Ю. Бородай не так уж мало, поэтому в дальнейшем мы будем учитывать перевод «Введения» Порфирия, выполненный Т.Ю. Бородай, как самостоятельный.

Таблица 4.1

Предикабии Порфирия					
греч.	τὸ γένος	εἶδος	ἡ διαφορά	τὸ ἴδιον	τὸ συμβεβηκός
лат.	genus	species	differentia	proprium	accidens
англ.	genus	species	differentia	property	accident
Порфирий [172]	род	вид	различающий признак	собственный признак	привходящий признак
Боэций [113]	род	вид	отличительный признак	собственный признак	привходящий признак
св. Иоанн Дамаскин [133]	род	вид	разность	свойство	акциденция
Милль [153]	род вещи	вид вещи	(видовое) отличие вещи	собственный признак вещи	случайный признак вещи
Кондаков [137]	род	вид	видовое отличие	существенный (собственный) признак	несущественный (случайный) признак

Аристотель употребляет имена τὸ γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός не только в диалектике для наименования своих «предикабий», но и для наименования некоторых

²³ Рус. название соч.: «Введение к “Категориям” финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина»

²⁴ Рус. название соч.: «Аниция Манлия Торквата Северина Боэция комментарий к Порфирию, им самим переведенному» или просто «Комментарий к Порфирию».

определенностей и дистинкций в рамках онтологии и аналитики, где они получают уже другие смыслы. Если же не учитывать должным образом эти «другие смыслы», восприятие философии Аристотеля существенно искажается. Прежде всего это касается имени $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$, которое мы будем передавать на русский язык как «сопутствующее», и выражения $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$, которое мы будем передавать на русский язык как «по совпадению». В дальнейшем мы поясним наши переводческие предпочтения.

Дадим некоторые пояснения к нашему последующему изложению. В данной главе мы рассмотрим диалектические определенности самого Аристотеля, которые получили в последующей истории философии наименование «предикабилии». В 5-й главе мы рассмотрим аристотелевские дистинкции присущего «самого по себе и по совпадению», «присущего в сути и сопутствующего самого по себе», «состояний ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$), присущих самих по себе и по совпадению», которые играют важнейшую роль в аналитике и онтологии Аристотеля. В 6-й главе мы рассмотрим вопрос об «обратимости» посылок, играющей также очень важную роль в аналитике Аристотеля, и вопрос о «сопутствовании» как «логическом следовании». В 7-й главе мы вернемся к аристотелевской диалектике в контексте его «риторики» и покажем, почему аристотелевские «предикабилии» не следуют называть «признаками», как это делается сегодня (см. табл. 4.1), а также продолжим сравнительную характеристику диалектики и аналитики в системе мышления Аристотеля. И наконец в 8-й главе мы дадим вводный очерк аналитики Аристотеля.

Предлагаемая последовательность изложения в некотором смысле «нарушается» 5-й и 6-й главами, которые уводят нас в аналитику «раньше времени». Это «нарушение» вызывается неоднозначностью места и роли «сопутствования» ($\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu$) и «сопутствующего» ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$) в философии Аристотеля. Мы, введя в данной (4-й) главе в рассмотрение «сопутствующее» как предикабилию, считаем целесообразным сразу (в 5-й и 6-й главах) показать и «другие смыслы» «сопутствующего» у Аристотеля. Учитывая, что во вторичной литературе «сопутствующее», как правило, называют «акциденциями», речь фактически будет идти о дистинкции «субстанции и акциденции». Казалось бы, правомерно ли сомневаться в аристотелевском «авторстве» этой дистинкции? Что может

быть «более аристотелевским», чем эта дистинкция? Эта дистинкция у Аристотеля действительно есть. Однако мы склоняемся к тому, что она выступает у Аристотеля в качестве частного случая более универсальной дистинкции присущего «самого по себе и по совпадению». В «традиции» же дистинкция «субстанции и акциденции» абсолютизируется, что оказывается «не безобидным» для истолкования философии Аристотеля в целом. Именно поэтому мы посчитали уместным сразу определиться с аристотелевским пониманием «сопутствующего».

4.1. Введение в диалектику Аристотеля

Порфирий ввел свои предикабилии в сочинении, написанном в качестве введения к аристотелевскому трактату «Категории». Сам Аристотель рассматривает определенности, с которыми схожи порфирьевские предикабилии, в «Топике». Мы будем использовать средневеково-латинское наименование «предикабилии» и применительно к соответствующим аристотелевским определенностям, как это принято в существующей литературе, хотя сам Аристотель такого наименования не использовал (как, впрочем, и Порфирий). Аристотель вводит в рассмотрение свои предикабилии в *Тор.* I 4–9, а в первых трех главах «Топики» (*Тор.* I 1–3) речь идет о диалектике вообще. Прежде чем обратиться к аристотелевским предикабилиям, мы кратко рассмотрим именно эти начальные главы «Топики» (I 1–3).

Аристотель начинает «Топику» следующими словами (I 1, 100a18–21):

Повод (*πρόθεσις* – букв. предлог) для этого занятия [т.е. для «Топики»] – найти метод, благодаря которому мы сможем умозаключать о всякой предложенной проблеме из общепризнанных (*ἐξ ἐνδοξῶν*) [доводов], и сами, защищая логос, не скажем ничего противного (*ὀλεναυτίον*).

По предыдущей главе (§ 3.7) мы уже знаем, что диалектика, согласно Аристотелю, имеет дело с общепризнанным, а не истинным. Далее обратим внимание еще на одну дистинкцию Аристотеля – «в первом приближении и точно» (*Тор.* I 1, 101a18–24):

Итак, в «первом приближении» (*ὡς τὸ πρῶτον*) видами силлогизмов пусть будут названные [силлогизмы, т.е. доказывающие, диалектические, эристические (два варианта) и паралогизмы]. *Кафолитически* говоря, для всего сказанного и того, что будет сказано по-

сле этого, пусть у нас будет *такое* разграничение; потому что мы не намерены давать ничему из этого точный (ἀκριβῆ) λόγος, а хотим [все] это поделить [лишь] «в первом приближении» (ἅσων τῶν); для ведóмых предложенным методом [т.е. диалектическим] совершенно достаточно быть способным так или иначе узнавать (γνώριζειν) каждое из них.

Выражением «в первом приближении» мы с некоторой степенью условности перевели греческое выражение τῶν. Вообще Аристотель использует это выражение в связи с дистинкцией «в первом приближении и точно» (иногда – «точнее»). Эта дистинкция, в свою очередь, присутствует во многих методологических и гносеологических рассуждениях Аристотеля. Поскольку ей уделяется в аристотелеведении недостаточное внимание, рассмотрим ее подробно.

В «Никомаховой этике» I, приступая к рассмотрению «блага», Аристотель пишет: «... Надо попытаться [хотя бы] “в первом приближении (τῶν)” охватить его» (ii 1094a25). Далее он представляет развернутое рассуждение о том, что не всегда следует стремиться к точности знания, ибо точность исследования должна соответствовать предмету (iii 1094b11–27), чтобы, как говорили греки, «задел не больше дела был» (iii 1098a32–33) (пер. Н.В. Брагинской [81]). Однако иногда последующее уточнение знания необходимо. Уточнения могут производиться как на уровне описаний, так и переходить на уровень причинного объяснения (vii 1098a33–1098b3). В связи с тем же благом Аристотель пишет следующее: «Пусть так будет описано (περιγεγράφθω) благо; ибо, судя по всему, сначала надо [описать его] “в первом приближении” (ὑποτυπῶσαι), а затем уже подробно (ἀναγράψαι)» (vii 1098a20–22). Современные логики и методологи науки, как и Порфирий, различают «дескрипцию» и «дефиницию». Аристотель тоже различает «описание» и «определение». Более того, в данном фрагменте он различает среди описаний описания «в первом приближении» и более подробные описания.

Дистинкция «в первом приближении и точно» используется Аристотелем и в «Метафизике». В *Met.* VII 2 Аристотель, формулируя задания для исследования «сущности», пишет, что прежде чем решать проблемы, связанные с сущностью, надо «в первом приближении» (ὑποτυπῶσαμένοις) ответить на вопрос: *что* есть сущность (1028b31–32)? Аристотель выполняет это задание в *Met.* VII 3, 1029a7–10:

Итак, ныне сказано «в первом приближении» (τύπω) что есть сущность, [а именно, сущность есть то], что не [сказывается] на основании подлежащего, но иное [сказывается] на ее основании; однако нельзя [сказать] только так, ибо недостаточно; ибо само это [положение] неясно, да и материя [в этом случае] становится сущностью [163, с. 74–75].

Так что рассмотрение «в первом приближении» может быть не только предварительным описанием, за которым следует более подробное описание, или описанием, за которым последует причинное объяснение, но оно может быть и «диалектическим» суждением, за которым последует переход на «метафизический» (с точки зрения Аристотеля – «более точный») уровень.

Обратим внимание на лексику, которую использует Аристотель в *EN I*, а именно на однокоренные глаголы περι-γράφω (указывает на описание «в первом приближении») и ἀνα-γράφω (указывает на более подробное описание). Позднее Порфирий и далее св. Иоанн Дамаскин обозначали «описание» (в отличие от «определения») лексемой, производной от глагола ὑπο-γράφω (*Isagoge*: 4.1, 2.15 [60; 172]; *Dialectica*: 8.28–33 [37; 133]). Аристотель также использует лексемы, производные от ὑπο-γράφω. Но у него они означают или зримое очертание (668a15, 743b24, 764b30), или некое содержание, наглядно представленное в виде схем, рисунков или таблиц (22a22, 346a32, 363a26, 510a30, 973b23, 1220b37), и только иногда они могут означать рассмотрение чего-либо «в первом приближении», как в *Ath. Pol.* 4.1.1.

Однако Аристотель чаще говорит не об описаниях, а о рассмотрении чего-либо «в первом приближении», которое по контексту может быть и описанием, т.е. употребляет лексемы с корнем τυπ-. Так, в вышеприведенном фрагменте *EN I vii* 1098a20–22 Аристотель использует глагол ὑποτυπῶσαι. Н.В. Брагинская дает в этом случае перевод «дать общий очерк» и следующую комментарий: «Чтобы подчеркнуть неточность и приблизительность исходных положений этики, Ар. обращается к метафорам из сферы ремесла: *дать общий очерк* (ὑποτυπῶσαι) – букв. “сделать отпечаток”, “выдавить”; *предварительное и подробное описание* (perigegraphtō, anagrapσαι) – видимо, “набросок” и “раскраска”» [81, с. 697, прим. 43].

Итак, Аристотель в комментируемом фрагменте *Top. I 1*, 101a18–24 говорит, что не только разделение силлогизмов представлено «в первом приближении», но и то, «что будет

сказано после этого», также будет рассматриваться «в первом приближении». А «после этого» речь пойдет, в частности, о предикабиях. Таким образом, Аристотель считает достаточным для предикабий рассмотрения «в первом приближении». Если иметь в виду дистинкцию «в первом приближении и точно», то можно сказать следующее: для диалектики (в аристотелевском ее понимании) вообще характерна ограниченность рассмотрения лишь «в первом приближении»; «уточнения», касающиеся силлогизмов, Аристотель вводит в трактатах «О софистических опровержениях», «Риторике» и «Аналитиках», а «уточнениями» предикабий становятся, может быть, постпредикаменты (метакатегории), которые он рассматривает в «Метафизике».

4.2. Предикабии Аристотеля

Как мы уже отметили, Аристотель вводит в рассмотрение свои предикабии в *Тор.* I 4–9. Он рассматривает в этих главах следующие определенности (см. табл. 4.2):

Таблица 4.2

Русские переводы предикабий Аристотеля				
греч.	τὸ γένος, ἢ διαφορά	ὁ ὅρος	τὸ ἴδιον	τὸ συμ- βεβηκός
Иткин [101]	род (и его видовые отличия)	определение	собственное	привходящее
предлагае- мые пер.	род и различие	определя- ющее	свойство	сопутству- ющее

Порфирий называет предикабии теми же греческими именами, которые употребляет и Аристотель (кроме ὁ ὅρος). Однако между русскими переводами М.И. Иткина (предикабии Аристотеля) и А.В. Кубицкого (предикабии Порфирия) возникает разница (ср. табл. 4.1 и 4.2). Предлагаемые нами переводы наименований аристотелевских предикабий мы представили в той же табл. 4.2. В дальнейшем мы прокомментируем наш выбор переводов. Мы предлагаем эти переводы не только для наименований предикабий у Аристотеля, но и у Порфирия в той части, в которой его предикабии повторяют аристотелевские. Забегая несколько вперед, сразу скажем, что собственно аристотелевских предикабий у Порфирия только три: род, свойство и сопутствующее.

4.2.1. *Тор. I 4.*

Первое представление предикабилей

В *Тор. I 4* Аристотель в связи с диалектическим методом (соответствующим сегодня скорее теории аргументации, чем логике) сосредоточивается на «доводах» (*αργυμεντα* – οἱ λόγοι): доводы возникают из положений (ἐκ τῶν προτάσεων – из пропозиций) (101b15–16), а всякая пропозиция (так же как и проблема) проясняет (или же выражает) или «свойство», или «род», или «сопутствующее»; далее он разделяет «свойства» на «определяющее» и собственно на «свойство» (101b17–25):

Всякое же положение [пропозиция] и всякая проблема проясняет (δηλοῖ) [или выражает?] или свое (ἴδιον), или род (γένος), или сопутствующее (συμβεβηκός); ибо различие (τὴν διαφορὰν), как сущее родовым (γενικῆν), надо ставить вместе с родом. Так как среди свойств (τοῦ ἰδίου) одни означают суть бытия (τὸ τί ἦν εἶναι), а другие не означают, разделим свойства на обе только что названные части и назовем обозначающие суть бытия *horos'ами*, а остальные, согласно общепринятому наименованию, свойствами. Итак, из сказанного ясно, что на основании нынешнего деления получается, что всё становится четырьмя: или *horos'ом*, или свойством, или родом, или сопутствующим.

В русских переводах аристотелевских текстов *horos* переводится двояко: в одних случаях – как «термин», в других – как «определение»; при этом словом «определение» переводятся два греческих слова: ὁ ὄρος и ὁ ὀρισμός. Вообще, «определение» по-гречески – ὀρισμός (*horismos*). *Horos* же в «Первой аналитике» Аристотель определяет так (I 1, 24b16–18):

Horos'ом же я называю то, на что разлагается посылка, т.е. то, что категориально сказывается, и то, о чем категориально сказывается, когда прилагается [или отделяется] бытие или небытие.

В этом случае *horos* переводят как «термин». А в «Топике», в вышеприведенных строках 101b21–22, *horos'ом* называются свойства, означающие суть бытия. В этом случае *horos* переводят как «определение». Однако П.С. Попов и Н.И. Стяжкин справедливо отмечают, что аристотелевский *horos* надо понимать как «...определяющее в определении <...> например, таким является предикат “животное, обладающее разумом” в определении понятия “человек”» [170, с. 59]. Получается, что *horos* – это или часть посылки (логическое подлежащее или логическое сказуемое), или часть определения, а именно логическое сказуемое определения [163, с. 160]. В первом случае *horos* – «термин», во втором – «определяющее» в опре-

делении. В «Топике» *horos* можно было бы так и переводить – «определяющее». Отметим, что Аристотель, имея в виду предикабилии, иногда говорит о *horos'e*, а иногда о *horismos*, т.е. он называет в качестве предикабилии то «определяющее» (в определении), то само «определение» (логос, включающий подлежащее и определяющее его сказуемое), например в 103b24.

Обратим внимание на то, что Аристотель в вышеприведенном фрагменте говорит, что предикабилий только четыре (*Top. I 1, 101b23–25*). У Порфирия же и последующих авторов их становится пять (см. табл. 4.1): исчезает «определяющее», но добавляется «вид», а «различие» рассматривается отдельно от «рода» (Аристотель рассматривает в *Top.* «различия» вместе с «родом», см. вышеприведенный фр. 101b17–25). Существенно здесь то, что Аристотель не включает в этот ряд «вид». Конечно, в *Top. IV*, в которой Аристотель рассматривает «род», можно найти немало упоминаний «видов» и суждений по их поводу. Если собрать все эти упоминания и суждения воедино, то какое-то содержание, касающееся «видов», в *Top.* найти можно. Однако для Аристотеля все это содержание относится к рассмотрению «рода», а не «вида» самого по себе. Для Аристотеля проблема «вида» – проблема первой философии («Метафизики»), а не диалектики («Топики»).

В *Top. I 1, 101b26–28* Аристотель поясняет, что предикабилии не выступают в качестве пропозиций, а пропозиции возникают из предикабилий, т.е. предикабилии – части пропозиций. Это пояснение потребовалось, возможно, потому, что сам Аристотель нередко высказывается так: пропозиции выражают определяющее, свойство, род или сопутствующее. Получается, что если они и выражают предикабилии, то собственно предикабилии оказываются лишь их частями.

4.2.2. *Top. I 5.*

Определения предикабилий

Определяющее (ὁ ὄρος). Аристотель определяет «определяющее» так (101b38–102a2):

Определяющее есть *логос*, означающий «суть бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι); оно дает или *логос* вместо имени, или *логос* вместо *логоса*, ибо возможно определение и того, что обозначается *логосом*.

Далее Аристотель подчеркивает, что «определяющее» есть именно *логос*, а не имя, ибо всякое «определение» (ὀρισμός) есть какой-то *логос* (102a2–5). Имя же может быть «определятельным» (ὀρισκόν), но не «определяющим» (102a5–6).

Свойство (τὸ ἴδιον). У Аристотеля М.И. Иткин переводит наименование этой предикабилии как «собственное» (см. табл. 4.2), а у Порфирия А.В. Кубицкий – как «собственный признак» (см. табл. 4.1). Мы же со своей стороны, вслед за Н.И. Сагардой, предпочитаем именовать ее по-русски как «свойство» (см. табл. 4.1)²⁵. Отметим, что хотя Т.Ю. Бородай в большинстве случаев переводит у Боэция с латинского *proprium* как «собственный признак» (см. табл. 4.1), «собственное свойство», «свойственное» или «особенность», иногда она поясняет «собственный признак» как «свойство», а иногда просто дает перевод «свойство». Например, А.В. Кубицкий переводит *Isagoge* 12.13 так: «Для собственного признака (τὸ ἴδιον) указывают четыре различных значения...» [172], а Т.Ю. Бородай дает этот перевод с пояснением: «Собственный признак (*proprrium* – свойство) делят на четыре части...» [113, с. 99]. А в комментарии Боэция к *Isagoge* 14.14–15.8 Т.Ю. Бородай говорит: «Подлинное и прямое значение слова “свойство” (*proprrium*) уже было определено выше» [113, с. 112]. Перевод «свойство» использует также С.С. Неретина при переводе фрагментов Боэция, представленных в книге «Пути к универсалиям» [156]. Например, в «Книге первой» комментариев Боэция, выступающей в качестве введения к его комментариям, там, где Т.Ю. Бородай дает перевод [32, Col. 76B]: «Знание собственного признака важно не только в тех случаях, когда он прилагается к предметам, обозначаемым единичными именами ...», – и далее: «Ибо всякий собственный признак каким-то образом заключает соответствующий ему предмет в границы описания...» [113, с. 13], С.С. Неретина переводит: «Знание свойства годится не только для вещей, которые выражаются единичными именами...», и далее: «Ведь любое свойство (*omnia propria*) включает субъектную вещь <...> в некую границу описания...» [156, с. 254].

Аристотель употребляет эту лексему как в форме прилагательного (ἴδιον – свое), так и в субстантивированной форме

²⁵ Перевод Н.И. Сагарды см. в [130]; этот же перевод сохраняется и в изд. [131].

(τὸ ἴδιον – свойство), т.е. добавляет к прилагательному артикль и тем самым использует его в функции существительного (что характерно для древнегреческого языка). В русском языке аналогичную словообразовательную функцию обычно выполняет суффикс. Перевод «свойство» удобен для перевода обеих словоформ: «свое» и «свойство» (в русском языке «свое» – притяжательное местоимение, а не прилагательное, как в древнегреческом). Переводы «свое» и «свойство» удобны также для учета аристотелевской дистинкции «свое и общее» (ἴδιον κοινόν).

Аристотель определяет предикабилию «свойство (свое)» (ἴδιον) в «Топике» (I 5, 102a18–24):

Свое (ἴδιον) есть то, что не проясняет сути бытия, но присуще только вещи и *антивысказывается* (ἀντικατηγορεῖται) с ней. Например, свое для человека – восприимчивость к грамотности [т.е. способность обучаться чтению и письму]: ибо если человек *есть*, [то и] восприимчивость к грамотности *есть*, и если восприимчивость к грамотности *есть*, [то и] человек *есть*. Ибо никто не называет своим то, что может быть присуще иному, например «спать» для человека, даже если бы случилось, что в какое-то время [это состояние было бы] присуще только ему.

Аристотель добавляет в *Тор.* I 5, 102a28–30:

А что ничто [из того], что может быть присуще иному, *не антивысказывается*, ясно: ибо не необходимо, если кто-то спит, [то] человек *есть*.

Суть «антивысказывания», которое включается в определение «свойства», состоит в следующем:

пропозиция (*A B*) выражает «свойство», если выполняется условие: если *есть B*, *есть* и *A*, а если *есть A*, *есть* и *B*.

Существующие переводы глагола ἀντικατηγορεῖν (*антивысказываться*) мы представили в табл. 4.3. Для «полноты картины» надо помнить, что вообще Аристотель учитывает свойства простые (ἀπλῶς) и относительные, или же условные (ποτὲ ἢ πρὸς τι ἴδιον). До сих пор у нас шла речь о простых свойствах. Именно простые свойства *антивысказываются* с тем, чему они присущи (т.е. со своим субъектом). Условные же свойства присущи тому или иному только «когда-то» или «по отношению к чему-то»; условные свойства, в отличие от простых, не *антивысказываются* (I 5, 102a24–28). Заканчивая рассмотрение аристотелевского «свойства», отметим, что, согласно Аристотелю, далеко не любой предикат следует назы-

вать «свойством», как это делают современные переводчики и комментаторы Аристотеля.

Таблица 4.3

Переводчики	ἀντικατηγορεῖν – <i>антивысказываться</i>			
	<i>Top. I</i> 5, 102a19, 29, 155a26	<i>An. Post. I</i> 4, 73a16–17; 22, 83a37–38	<i>Isagoge</i> 16.12–13; 9.14; 20.12; 22.8	<i>Dialectica</i> 15.35; 27.2–3
Сагарда [130]	–	–	–	допускать взаимное с подлежащим предикативание; взаимно сказываться
Пикард-Кебрижд [24]	is predicated convertibly	–	–	–
Кубицкий [172]	–	–	взаимно сказываться; допускать взаимное высказывание	–
Фохт [70]	–	приписываться друг другу	–	–
Микеладзе [72]	–	взаимно обратимы; сказываться друг о друге	–	–
Иткин [101]	взаимо-заменяемость	–	–	–
Барнс [20]	–	counter-predicated	–	–
Бородай [113]	–	–	обратимое сказуемое; обратимое; взаимно сказываться; сказываться взаимно-обратно	–

Род (и различие) (γένος καὶ διαφορά). При переводе наименования предикабилии τὸ γένος как «род» разночтения не возникают, а вот при переводе διαφορά возникают. У Аристотеля М.И. Иткин переводит это имя как «видовое отличие» (см. табл. 4.2), а у Порфирия А.В. Кубицкий – как «различающий признак» (см. табл. 4.1). Мы же поставили бы лексеме ἡ διαφορά в соответствие «различие». Отметим, что Аристо-

тель употребляет эту лексему в двух вариантах, а именно в двух грамматических родах: в женском роде – ἡ διαφορά и среднем – τὸ διαφορόν. Мы исходим из того, что обе словоформы философски синонимичны.

В «Топике» Аристотель уделяет внимание «различию» при рассмотрении предикабилии «род». А вообще «различие» у Аристотеля входит в «список» метакатегорий (постпредикаментов), поэтому по сути своей «различие» рассматривается в «Метафизике», а не в «Топике».

Аристотель определяет предикабилию «род» в *Тор.* I 5, 102a31–32:

Γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφορόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον.

Род есть категориально высказываемое в сути на основании более многочисленных и различающихся по виду.

Обратим внимание на предлагаемый перевод ἐν τῷ τί ἐστὶ как «в сути». Порфирий повторяет это аристотелевское определение – правда, подавая его как «описание» (ὑπογράφοντες), а не «определение» – в *Isagoge* 2.14–17:

... Γένος εἶναι λέγοντες τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφορόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον ...

... Родом сказывают категориально высказываемое в сути на основании более многочисленных и различающихся по виду...

А.В. Кубицкий переводит этот фрагмент так:

...Признают родом то, что сказывается при указании существа [вещи] о многих и различающихся по виду [вещах]... [172]

Т.Ю. Бородай:

...Признают родом то, что сказывается о многих различающихся по виду [вещах] [при ответе на вопрос] «что это?» [113].

В комментарии к своему переводу Т.Ю. Бородай пишет: «Τὸ τί ἐστὶ часто употребляется Аристотелем и представляет собой субстантивацию вопроса “τί ἐστὶ”; – “Что это?” (ее, если угодно, можно перевести как “что-этовость”). <...> В последнем издании сочинений Аристотеля τὸ τί ἐστὶ переводится как “суть вещи”... [имеется в виду изд. [100]. – *Е.О.*]»²⁶. Сам Аристотель в связи с определением «рода» поясняет, что значит «категориально высказываемое в сути», следующим образом (*Тор.* I 5, 102a32–35):

²⁶ [113], с. 294, прим. 20.

«Категориально высказываемым в сути (ἐν τῷ τί ἐστί)» давайте называть то, что подходит для ответа на вопрос, «что есть» (τί ἐστί) предлежащее; как [например] о человеке, когда спрашивают, «что есть?», подходит сказать, что он – животное.

Мы принимаем переводы: τὸ τί ἦν εἶναι – суть бытия, τὸ τί ἐστί – суть, ἐν τῷ τί ἐστί – в сути; при этом в некоторых контекстах мы переводим τί ἐστί как «что есть», будь то с вопросом или без. Аристотелевское выражение τί ἐστί в разных контекстах может иметь смысловые вариации «что есть» (указывает на значение), «что есть» (указывает на бытие), «что есть» (указывает на суть). В последнем случае «суть» обозначает «единство значения и бытия». Однако мы будем употреблять переводы «суть» и «в сути» и там, где о таком «единстве» речи нет, т.е. употребление перевода «суть» предполагает по крайней мере две смысловые вариации перевода «что есть»: что есть и что есть. У Аристотеля в диалектике выражение «в сути» соответствует, как правило, значению «что есть», а значение «что есть» актуализируется в аналитике. Более подробно мы рассмотрим русские переводы τὸ τί ἐστί в 8-й главе.

Сопутствующее (τὸ συμβεβηκός). Согласно табл. 4.1 и табл. 4.2, предикабилию τὸ συμβεβηκός (*sumbebēkos*) именуют по-русски как «акциденцию», «привходящее», «признак привходящий, случайный или несущественный». Аристотель определяет предикабилию τὸ συμβεβηκός (*sumbebēkos*) в «Топике» следующим образом (I 5, 102b4–9):

Sumbebēkos же есть то, (1) что не будучи ничем из них, т.е. ни определяющим, ни свойством, ни родом, присуще вещи, и (2) что может быть (ἐνδέχεται) чему-нибудь одному и тому же присуще и не присуще; например «сидеть» может быть присущим и не присущим кому-то тому же; сходно же и «белое», ибо ничто не мешает тому же, когда-то быть белым, а когда-то не-белым.

В данном фрагменте представлено два определения *sumbebēkos*. То, что здесь их именно два, подчеркивает сам Аристотель, отмечая, что второе из них лучше (I 5, 102b10). Первое определение можно было бы назвать «апофатическим»:

(1) *Sumbebēkos* есть [часть пропозиции, которая не выражает] ни определяющее, ни свойство, ни род (и различие).

Однако Аристотель отдает предпочтение второму определению, которое можно было назвать «катафатическим»:

(2) *Sumbebēkos* есть [часть пропозиции, которая выражает] то, что может быть присуще и не присуще одному и тому же.

Судя по всему, именно последний (2) смысл *sumbebēkos* призван передать перевод «случайное». Как «случайное» обычно понимается и изначальный латинский перевод *sumbebēkos* как *акциденция*. Два эти перевода (акциденция и случайное) до сих пор остаются наиболее распространенными во вторичной литературе наименованиями соответствующей аристотелевской предикабилии. Отметим, что перевод «случайное» восходит к самому старому славянскому переводу *sumbebēkos* как *излучма*. Такой перевод дан в «Философских главах» «Изборника Святослава 1073 года» (см. в [129, л. 223г 9–11], и в [193], с.78). По свидетельству А.И. Юрченко, «философские главы <...>, вошедшие в состав греческого протографа Изборника 1073 года, представляют собой <...> компиляцию, в основании которой <...> лежат “Приуготовления” Феодора Раифского, в его терминологической части, “Диалектика” преп. Иоанна Дамаскина и, возможно, другие древние источники» [193, с. 76]. Предполагается, что славянский перевод этих глав, как и всего «Изборника», был сделан в Болгарии в X в.

Однако древнегреческие авторы (и Аристотель в том числе) на «случайное» указывают прежде всего выражениями, образованными от имени *τύχη* (случай). В эпоху эллинизма имя *Τύχη* (церк.-слав. – *Тѣха, Тѣхе*) стало употребляться как имя богини Случая (с которой в известный исторически период идентифицировалась римская Фортуна) [154, с. 542, 575]. Аристотель вводит в «Топике» «случайное» (*ὁπότερ' ἔτυχεν* – как случится) в II б, 112b1–2:

... Среди вещей одни *есть* с необходимостью (*ἐξ ἀνάγκης*), другие – в большинстве случаев (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*), а третьи – как случится (*ὁπότερ' ἔτυχεν*)...

В § 3.7 при рассмотрении «вероятного» (*τὸ εἰκός*) мы уже отметили, что С.Я. Лурье и В.П. Горан возводят это разделение к Демокриту. Обратим также внимание на то, что во втором определении предикабилии «сопутствующее» в *Тор.* I 5, 102b4–9 говорится: «может быть» (*ἐνδέχεται*) <...> присуще и не присуще». «Может быть» (*τὸ ἐνδέχασθαι*) у Аристотеля – наименование модальности. Аристотель определяет модальность «может быть» в *Ап. Пр.* I 13, 32b4–13:

... «Может быть» (*τὸ ἐνδέχασθαι*) сказывается двумя способами: во-первых, [как] то, что возникает в большинстве случаев (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*), т.е. «разорванная» необходимость (*διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον*) [необходимость с разрывами], например человек сидит,

полнеет или худеет, или вообще то, что ему естественно присуще (ибо это [т.е. седина, худоба и т.п.] имеется с не-непрерывной необходимостью, потому что человек *есть* не вечно; но если человек *есть*, то [естественное присущее] *есть* или с необходимостью, или в большинстве случаев); во-вторых, [как] неопределенное (τὸ ἄοριστον), которое способно [быть] так и не так (οὕτως καὶ μὴ οὕτως), например для животного «ходить», или для животного, которое ходит, «возникнуть землетрясению», или вообще случайно (τὸ ἀπὸ τύχης) возникающее; ибо ничто из этого не [возникает] по природе скорее так, чем противно.

Согласно этому фрагменту, «то, что может быть присуще и не присуще одному и тому же», т.е. аристотелевское «сопутствующее» в «Топике», может включать в себя как «случайное», так и «то, что бывает в большинстве случаев». Нам не известны места в «Топике», в которых бы Аристотель ограничивал предикабилию *sumbebēkos* (сопутствующее) исключительно «случайным».

М.И. Иткин переводит *sumbebēkos* как «привходящее». Этот перевод на сегодняшний день, судя по всему, – основной в русских переводах Аристотеля. Однако русское слово «привходящее» является калькой с греческого – ἐπι-εἰς-ὀδοῖς (эпизодическое). Возникает вопрос: а почему мы переводим одно греческое слово калькой с другого греческого слова? Может быть, эти слова имеют один смысл? Аристотель называет «эпизодической» (ἐπεισοδιώδη) *сущность*, какой она получается у тех, кто принимает множество начал (*Met.* XII 10, 1076a1), и природу, какой она получается у пифагорейцев (*Met.* XIV 3, 1090b19). А.В. Сагадеев так комментирует это словоупотребление: «“Эпизодическим” Аристотель называет такое повествование, в котором эпизодии не имеют друг с другом естественной и необходимой связи (см. “Об искусстве поэзии” 9, 1451b34–35)» (см. прим. 20 к *Met.* XII 10 в [177]). Мы бы внесли некоторое уточнение в комментарий А.В. Сагадеева. Сам Аристотель пишет в *Poet.* 9, 1451b34–35:

... Я называю «эпизодическим» тот миф, в котором эпизоды [следуют] друг за другом ни вероятно (εἰκόσ), ни необходимо.

Обратим внимание, Аристотель ограничивает «эпизодическое» не только от «необходимого», на что указывает в своем комментарии А.В. Сагадеев, но и от «вероятного»²⁷. Мы

²⁷ В комментарии А.В. Сагадеева говорится не только о «необходимой», но еще и о «естественной» связи. Что значит «естественная» связь? Он так учитывает «вероятность» или поясняет «необходимость»?

подробно рассмотрели, что Аристотель называет «вероятным», в § 3.7, поэтому сейчас лишь напомним, что к «вероятному» (εἰκός) Аристотель относит то, что бывает «в большинстве случаев» (ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος), т.е. то, что, согласно «Топике», относится к «сопутствующему». Таким образом, в *Poet.* 9, 1451b 34–35 Аристотель фактически называет «эпизодическим» то, что возникает ни необходимо, ни в большинстве случаев, а случайно. Если мы уподобим *sumbebēkos* «эпизодическому», то мы тем самым вновь ограничим *sumbebēkos* исключительно «случайным». Это обстоятельство, судя по всему, «не смущает» Порфирия, ибо он пишет, что «сопутствующее (τὰ συμβεβηκότα) <...> имеет эпизодическую (ἐπεισοδιώδη) природу» (*Isogoge* 21.14–15). А ведь мы уже показали, что аристотелевская предикабилия «сопутствующее» включает в себя как «случайное», так и «то, что бывает в большинстве случаев» (т.е., согласно «Риторике», «вероятное»). Уже поэтому перевод *sumbebēkos* калькой с греческого слова «эпизодическое» нам представляется не самым лучшим.

Аристотель, вводя в «Топике» предикабилию τὸ συμβεβηκός (сопутствующее), употребляет и соответствующую глагольную словоформу συμβαίνειν (сопутствовать). М.И. Иткин при переводе этой глагольной словоформы в «Топике» не использует глагол «привходить», а предпочитает глаголы, образованные от других корней, в том числе глагол «сопутствовать» (табл. 4.4). Перевод «привходить» для συμβαίνειν иногда используют А.В. Кубицкий и Т.Ю. Бородай при переводе Порфирия, например в *Isogoge* 21.13–14:

δεῖ γὰρ εἶναι τὸ ὑποκείμενον, ἵνα ἐκεῖνῳ τι συμβῆ

Наш пер.: ...ибо должно быть подлежащее, чтобы оному что-то *сопутствовало бы...*

Кубицкий А.В.: ...ведь должен быть налицо субстрат, чтобы к нему что-нибудь могло *привзойти...*

Бородай Т.Ю.: ...ведь вначале должно быть подлежащее, чтобы что-нибудь могло к нему *привходить...*

Из табл. 4.4 видно, что как только дело доходит до глагольных форм, М.И. Иткин сам обращается к русскому глаголу «сопутствовать», однако производную форму «сопутствующее» не употребляет. Греческое субстантивированное причастие τὸ συμβεβηκός образуется из приставки συν- (сум-, суг-) – со- и глагола βαίνω (pf. βέβηκα) – *шагать, идти* (в pf. – стоять, находиться, быть). По-русски это и означает «сопутству-

ющее». Правда, в предложенной кальке не учитывается греческая перфектность. Удачных русских калек с учетом перфектности не получается. Хотя глагол *συμβέβηκε* (см. табл. 4.4.) можно было бы переводить выражением «стало сопутствовать», что отчасти передает смысл перфекта. Причастие «сопутствующее» удобно тем, что оно может выступать в роли существительного, в то же время в предложении оно может выполнять функции определения, есть и соответствующие глагольные формы. В дальнейшем мы покажем, что это слово позволяет отчетливо различать «сопутствующее само по себе» и «сопутствующее по совпадению» (в последнем случае мы переводим двумя русскими именами с предлогом одно субстантивированное греческое имя с предлогом – *τὸ κατὰ συμβεβηκός*).

Таблица 4.4

Переводчики	τὸ συμβεβηκός – сопутствующее		
	<i>Top. I 1, 100a26</i> <i>συμβαίνει</i>	<i>Top. I 5, 102b4</i> <i>συμβεβηκός</i>	<i>Top. VII 1, 152a33–36</i> <i>συμβεβηκότα,</i> <i>ἃσα συμβέβηκε,</i> <i>συμβεβηκέναί</i>
Пикард-Кембридж [24]	comes about	accident	accidents; accident belonging to; belong
Иткин [101]	вытекает	привходящее	то, что сопутствует; то, что сопутствует; сопутствовать

Аристотель замечает, что «сопутствующее» в некоторых случаях может рассматриваться как «свойство», но лишь условное, а не просто свойство (102b20–26):

Из этого ясно, что сопутствующему ничто не мешает когда-то и по отношению к чему-то становиться свойством; например, «сидеть», будучи сопутствующим, когда сидит кто-то единственный, будет свойством; если же сидит не единственный, [то «сидеть» будет] свойством по отношению к тем, кто не сидит. Таким образом, и сопутствующему ничто не мешает становиться когда-то и по отношению к чему-то свойством. Просто же свойством не будет.

В завершение рассмотрения предикабилии «сопутствующее» у Аристотеля отметим, что он действительно ограничивает «сопутствующее» «случайным», но не предикабилию «сопутствующее», а омонимичную онтологическую определенность. Аристотель употребляет *τὸ συμβεβηκός* (сопутствующее) в каче-

стве лексемы «философского словаря» не только в «Топике» (в диалектике), но и в «Метафизике» (в первой философии) и «Второй аналитике» (в аналитике). В аналитике и первой философии этой лексеме придается несколько иной смысл, который мы рассмотрим в следующей главе.

Итак, в *Тор. I 5* Аристотель определяет «в первом приближении» предикабилии «определяющее», «свойство», «род» и «сопутствующее»; определений «вида» и «различия» в ней не дается.

4.2.3. *Тор. I 8.* Сколько предикабилий у Аристотеля?

В *Тор. I 8* Аристотель приводит уверения (πίστις) в пользу того, что предикабилий только четыре: сначала он уверяет в этом через индукцию (103b2–6), затем – через силлогизм (103b6–19). Уверение через силлогизм сводится к трем дистинкциям: *антивысказывается* и не *антивысказывается*, обозначает суть бытия и не обозначает, сказывается в определении или не сказывается. Если разделить предикабилии на основании этих дистинкций, получится своего рода «систематизация» предикабилий. Мы представили ее в табл. 4.5.

Таблица 4.5

Аристотелевская таблица предикабилий			
антивысказываемое		неантивысказываемое	
обозначает суть бытия	ὅρος – определяющее	γένος – род (и δια- φορά – различие)	сказывается в определении
не обозначает суть бытия	ἴδιον – свойство	συμβεβηκός – сопутствующее	не сказывается в определении

Как видно из табл. 4.5, *антивысказывается*, согласно Аристотелю, не только свойство, но и определяющее, а род и сопутствующее не *антивысказываются*. Ранее, при обосновании перевода ὁ ὅρος как «определяющее», мы привели фрагмент *Тор. I 4*, 101b17–25, в котором Аристотель рассматривает «определяющее» как вариант «свойства». Разница между свойством и определяющим в том, что «определяющее» означает суть бытия, а «свойство» не означает суть бытия. Современные философы в большинстве своем скептически относятся к «сути бытия», к самой возможности ее выделения. Поэтому аристотелевская дистинкция «определяющее – свойство» сегодня непопулярна. Что касается необращающегося, то Аристотель по-

дытоживаает (103b14–19): если нечто сказывается в определении, то это род или различие, так как «определение – из рода и различия»; а если не сказывается в определении, то – сопутствующее.

4.2.4. *Тор. I 9.*

Соотношение предикаментов и предикабиллий

В *Тор. I 9* Аристотель в связи с рассмотрением предикабиллий вводит предикаменты (категории): что есть (τί ἐστι), сколько (πόσόν), какое (ποιόν), по отношению к чему (πρός τι), где (πού), когда (πότε), находиться [в каком-то положении] (κεῖσθαι), обладать (ἔχειν), творить (ποιεῖν), претерпевать (πάσχειν) (103b21–23).

Обратим внимание, если в трактате «Категории» в качестве первой категории Аристотель называет «сущность» (οὐσίαν) (4, 1b25–27), то в «Топике» в качестве первой категории он называет «что есть» (τί ἐστι – *суть*), хотя далее называется в качестве категории и сущность. Что это значит? Прежде чем найти у Аристотеля ответ на этот вопрос, обратим внимание на дистрикции, которые он вводит в 103b35–39: «само о себе» (αὐτὸ περὶ αὐτοῦ) и «о другом» (περὶ ἑτέρου); что «касается самого», то он еще делит его на «само» (αὐτό) и «его род» (τὸ γένος περὶ τούτου). Сначала Аристотель называет, что мы имеем в виду, когда отвечаем на вопрос «что есть?»: если перед нами человек, то на вопрос «что есть?» следует ответ: «человек» (само) или «животное» (его род) (103b29–31); если перед нами белый цвет, то на вопрос «что есть?» следует ответ: «белое» (само) или «цвет» (его род) (103b31–33); если перед нами величина длиною в один локоть, то на вопрос «что есть?» следует ответ, означающий количество (103b33–35); итак, в качестве ответа на вопрос «что есть» может следовать ответ, означающий любую из категорий (103b35). Аристотель резюмирует: каждое, что сказывается «касательно самого» или «его рода», означает «что есть» (суть) (103b35–37). А вот то, что сказывается «о другом», означает любую из категорий, кроме «сущности» и «сущности» (103b37–39). Мы подытожили аристотелевское распределение категорий, сказывающихся касательно самого и другого в табл. 4.6. Получается, что мы можем рассматривать как «самое» не только сущности, но и качества, количества и т.п. безотносительно к подлежащим им сущностям; на-

пример, в математике мы рассматриваем «количества» отдельно от подлежащих носителей этих количеств; так же мы можем рассматривать качества, например цвета, безотносительно к их носителям.

Таблица 4.6

О самом и его роде	О другом
<i>что</i> есть сущность	–
<i>что</i> есть количество	сколько
<i>что</i> есть качество	какое
<i>что</i> есть соотносительность	по отношению к чему
<i>что</i> есть «где-то»	где
<i>что</i> есть «когда-то»	когда
<i>что</i> есть действие	творить
<i>что</i> есть претерпевание	претерпевать

Какое отношение имеют предикабилии к предикаментам? Согласно Аристотелю, всякая пропозиция имеет определенную категориальную схему и в то же время выражает одну из предикабилей. Можно сказать и иначе: предикабилии опосредуются предикаментами или же предикабилии категориально опосредованны. Это означает, что в качестве предикабилей «определяющее», «свойство», «род» и «сопутствующее» могут выступать разные категории. Рассмотрим в качестве примера «белое». Если мы сказываем «белое» само о себе, то задаем вопрос «что есть?» и отвечаем: «цвет» или «белое». Мы можем задать и второй вопрос: *что* есть «белое»? Ответ: белое есть цвет, рассеивающий зрение (*Тор.* III 5, 119a28–31: τοῦ λευκοῦ ἐστὶ λόγος χρώμα διακριτικὸν ὄψεως). Если мы сказываем «белое» о другом, то «белое» есть качество. Если же нас интересуют предикабилии, то мы скажем, что «цвет, рассеивающий зрение» есть определяющее и в то же время род и его различие. В данном случае род и его различие тождественны определяющему. Но вообще это не всегда так; например, если мы скажем, что «человек есть двуногое животное», то «животное и двуногое» будут родом и его различием, но не определяющим, ибо двуногим животным может быть не только человек, но и птица.

Бозций пишет: «...Когда Аристотель обнаружил десять родов вещей, с которыми сталкивается ум в процессе мышления или рассуждающий человек в разговоре (ибо все, что мы постигаем мыслью, мы сообщаем другому с помощью речи), –

тогда оказалось, что для понимания этих десяти категорий необходимо разобраться в других пяти и выяснить, что такое род, вид, отличительный признак и признак собственный, а также привходящий» [113]. Со своей стороны мы бы добавили, что, согласно Аристотелю, узнавание предикабиллий требуется при обсуждении любых проблем, а не только тех, которые непосредственно связаны с категориальной схематикой. Боэций допускает и такие высказывания: «Кто усомнится в этом, когда увидит, что из десяти категорий девять имеют природу акциденций?» [113, с. 13]. Согласно Аристотелю, правильно сказать, что в качестве предикабиллии «сопутствующее» могут выступать девять из десяти предикаментов, но неправильно сказать обратное, что, мол, девять из десяти предикаментов могут выступать только в качестве «сопутствующего» (что фактически пишет Боэций), ибо они могут выступать в качестве любой из предикабиллий.

Подытоживая наше сравнение подходов Аристотеля, с одной стороны, и Порфирия и Боэция – с другой, к соотношению предикабиллий и предикаментов, мы сказали бы следующее. Аристотель мыслит абстрактнее и универсальнее. Порфирий (в меньшей степени) и Боэций (в большей степени) абсолютизируют частные познавательные ситуации и шаг за шагом «подменяют» у Аристотеля предикабиллию «сопутствующее» одним из возможных распределений онто-аналитической дистрикции «самого по себе и по совпадению».

5. СОПУТСТВУЮЩЕЕ В ОНТОЛОГИИ И АНАЛИТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

5.1. Сопутствующее само по себе и по совпадению (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ καὶ κατὰ συμβεβηκός) в «Метафизике»

Τὸ συμβεβηκός (сопутствующее) представлено в «Метафизике» прежде всего в дистинкции καθ' αὐτὰ καὶ κατὰ συμβεβηκός (само по себе и по совпадению; *лат.:* *per se – per accidens*). Эта дистинкция у Аристотеля – универсальная. Он распределяет ее на множество определенностей. Так, в *Met. V 6* Аристотель распределяет ее на «единое» (1015b16–17):

Единое (ἓν) сказывается как по совпадению (τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός), так и само по себе...

В *Met. V 7* Аристотель распределяет ту же дистинкцию на «сущее» (1017a7–8):

Сущее (τὸ ὄν) сказывается как по совпадению, так и само по себе...

Для нас же наибольший интерес представляет тот факт, что Аристотель распределяет дистинкцию «само по себе и по совпадению» также на «сопутствующее», в результате чего получается «сопутствующее само по себе и по совпадению». Таким образом, далее в данной главе нас будут интересовать два словоупотребления Аристотеля: по совпадению (κατὰ συμβεβηκός) и сопутствующее само по себе и по совпадению (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ καὶ κατὰ συμβεβηκός). Сразу отметим, что аристотелевская трактовка «сопутствующего» в «Метафизике» отличается от его же трактовки «сопутствующего» в «Топике».

Большое внимание аристотелевскому «сопутствующему» (τὸ συμβεβηκός) уделяет К. Керуан при переводе и комменти-

ровании *Met.* IV, V, VI. Есть два издания его перевода этих глав и комментария к ним: 1971 г. и 1993 г. [15]. В издании 1993 г. добавлен специальный комментарий к τὸ συμβεβηκός, который уточняет и расширяет комментарий 1971 г. [15, с. 217–222]. Уже в комментарии 1971 г. к *Met.* V 30 К. Керуан отмечает *inconsistency* (несовместимость, непоследовательность) в аристотелевской трактовке «сопутствующего» в «Топике» и «Метафизике» [15, с. 181]. А в дополнительном комментарии 1993 г. он, приступая к комментированию τὸ συμβεβηκός в «Метафизике», более выразительно констатирует тот факт, что «сопутствующее» в «Топике» и «Метафизике» различаются, а именно, он пишет, что *Aristotle's treatment in Top. I 5 is puzzling different*, т.е. разница между аристотелевскими трактовками «сопутствующего» в этих трактатах «озадачивает», «сбивает с толку» или даже «ставит в тупик», но при этом сам он намерен «продолжать игнорировать это», как и в комментарии 1971 г. [15, с. 217]. В наши же планы не входит игнорирование этого факта. Мы склоняемся к тому, что разница между трактовкой «сопутствующего» в «Топике», с одной стороны, и в «Метафизике» и «Второй аналитике» – с другой, возникает потому, что Аристотель выделяет из диалектики первую философию и аналитику. В границах новых отраслей философского знания он иначе трактует и «сопутствующее». Собственно, выяснению этого нового значения «сопутствующего» и посвящена данная глава.

Мы свели переводы τὸ συμβεβηκός в «Метафизике» в табл. 5.1. Разграничение значений «сопутствующего», и в том числе распределение дистрикции «само по себе и по совпадению» на «сопутствующее», Аристотель проделывает в *Met.* V 30. С этой главы мы и начнем комментирование «метафизических» контекстов употребления слова «сопутствующее» (τὸ συμβεβηκός) (30, 1025a14–16):

«Сопутствующим» (συμβεβηκός) сказывается то, что чему-то присуще, и [что можно] истинно говорить, однако [присуще] ни необходимо, ни в большинстве случаев (<ὥς> ἐπὶ τὸ πολὺ), например, если кто-то, роя [яму] для посадки растения, нашел клад.

В §4.22 при рассмотрении аристотелевского определения предикабилии «сопутствующее» в *Top.* I 5 мы привели фрагмент *Top.* II 6, 112b1–2, в котором Аристотель принимает разделение «необходимого», «того, что бывает в большинстве случаев», и «случайного». Если мы сравним рассматриваемый

фрагмент *Met.* V 30, 1025a14–16 с этим разделением, то получится: в *Top.* «сопутствующее» включает в себя как то, что бывает в большинстве случаев, так и случайное, а в рассматриваемом фрагменте из *Met.* – только случайное. Мы будем обозначать это значение «сопутствующего» (τὸ συμβεβηκός) выражением «сопутствующее по совпадению», а аристотелевское выражение κατὰ συμβεβηκός будем переводить просто как «по совпадению». И хотя «сопутствующее по совпадению», согласно Аристотелю, относится к случайному, нам не известны места в «корпусе Аристотеля», где непосредственно говорилось бы, что «сопутствующее» (συμβεβηκός) есть «случайное» (τυχόν). Сам Аристотель проводит это соотношение несколько иначе (*Met.* V 30, 1025a24–25):

Ни у одного сопутствующего [по совпадению] (τοῦ συμβεβηκότης) нет определенной причины, но – случайная (τὸ τυχόν); она же неопределенна.

Отметим, что в *An. Pr.* I 13, 32b4–13, в котором Аристотель определяет модальность «может быть»²⁸, «случайность» также связывается с «неопределенным, которое способно [быть] так и не так». Получается, что «сопутствующее по совпадению» случайно в том смысле, что его причина «случайна». Существующие русские переводы «смазывают» этот смысловой «нюанс»:

Первов П.Д., Розанов В.В. (1890–1895): И действительно, для случайного (τοῦ συμβεβηκότης) нет никакой определенной причины: [причиною бывает] первое встречное (τὸ τυχόν), и оно неопределимо [79].

Кубицкий А.В. (1934): И у случайного (τοῦ συμβεβηκότης) нет никакой определенной причины, но – какую пошлет судьба (τὸ τυχόν); а этого определить нельзя [77].

Иткин М.И. (1975): Итак, для случайного (τοῦ συμβεβηκότης) нет никакой определенной причины, а есть какая попадется (τὸ τυχόν), т.е. неопределенная [78].

В историко-философской традиции «сопутствующее» закрепились именно в этом смысле, т. е. как сопутствующее по совпадению, поэтому его и стали переводить как «случайное».

²⁸ Мы приводили этот фрагмент в § 4.2.2 при рассмотрении аристотелевского определения предикабилии «сопутствующее».

Таблица 5.1

Переводчики	τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ καὶ κατὰ συμβεβηκός –	
	III 1, 995b20–26: τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ; ὅσα καθ' αὐτὰ συμβέβηκεν	IV 1, 1003a25: τὸ συμβεβηκός 1003a30: κατὰ συμβεβηκός
Первов и Розанов [79]	то, что свойственно само по себе; все то, что случайно связано и с этими самыми общими свойствами	относительно ее случайное; случайное
Лосев [80]	–	–
Кубицкий [77]	[не входящие в их определение] свойства, которые по своей природе принадлежат; по отношению ко всем <...> определениям	то, что ей окажется присущим; в случайном отношении [к сущему]
Апостл [26]	essential attribute	attribute; accidentally
Иткин [78]	привходящие свойства, которые сами по себе присущи	то, что присуще этой части; сущего как чего-то привходящего
Аннас [27]	–	–
Керуан [15]	–	coincidental concerning that; coincidentally

Таблица 5.1 (окончание)

сопутствующее само по себе и по совпадению		
IV 4, 1007a20–b18: συμβεβηκέναι; κατὰ συμβεβηκός	V 30, 1025a14, 30–31: τὸ συμβεβηκός	XIII 3, 1077b24–78a25: τὸ συμβεβηκός; συμβέβηκεν; συμβέβηκε καθ' αὐτὰ
случайное; появляется как признак; соединено случайно; могут быть атрибутами; принадлежат; приписать признак; случайный признак	случайное	–
–	–	акциденция; акцидентально оказывается, свойственно; самостоятельное акцидентально присуще
носит случайный характер; случайное; свойство; случайное бытие в другом; случайное определение; случайно присущее свойство; случайная принадлежность	случайно (акцидентально) присущее; привходящее	привходящее свойство; имеют привходящие свойства, присуще что-нибудь; оказывается ... необходимых выводов
are attribute; attribute of a thing; accident	accident; accident [attribute]	attribute that follow from; what is accidental; certain attribute; happen to be; the attribute which belong to; essential attribute
есть привходящее; привходящее	привходящее, или случайное; привходящее	привходящее свойство; привходящее; случается быть; свойственно; привходящие свойства сами по себе
–	–	incidental property; incidental; what is accidental; happen to be; properties hold true of [things] in their own right as being
are coincidences; coincidentally; coincides; the coincidental	coincidental	–

О втором значении τὸ συμβεβηκός в *Met. V* Аристотель пишет следующее (30, 1025a30–32):

«Сопутствующее» (συμβεβηκός) сказывается и иначе, например то, которое присуще каждому само по себе, не будучи в сущности (ὅσα ὑπάρχει ἐκάστω καθ' αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα), например треугольнику – иметь два прямых.

Если иметь в виду разделение «необходимого», «того, что бывает в большинстве случаев», и «случайного», то получится, что в первом «метафизическом» значении «сопутствующее» соответствует случайному, а во втором – необходимому и тому, что бывает в большинстве случаев (пример с треугольником, которому присущи два прямых угла, соответствует тому, что необходимо; однако вообще, особенно в физике, Аристотель относит к сопутствующему само по себе и то, что бывает в большинстве случаев). Напомним, что в *Top.* предикабия «сопутствующее», согласно второму определению (I 5, 102b4–9), соответствует тому, что бывает в большинстве случаев и случайному (см. табл. 5.2).

Таблица 5.2

	необходимое	бывающее в большинстве случаев	случайное
<i>Top.</i> I 5, 102b4–9	–	сопутствующее	
<i>Met. V</i> 30, 1025a14–16	–		сопутствующее (по совпадению)
<i>Met. V</i> 30, 1025a30–32	сопутствующее (само по себе)		–

В § 3.7 мы, рассматривая аристотелевское «вероятное», отметили, что Аристотель различает «то, что бывает в большинстве случаев» в природе и жизни человека. «То, что бывает в большинстве случаев» в поступках и жизни человека, он называет «вероятным» (τὸ εἰκός), а для природы оставляет выражение «бывающее в большинстве случаев» (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)²⁹. Судя по всему, двоякое распределение «сопутствующего» (табл. 5.2) каким-то образом коррелирует с двояким распределением «бывающего в большинстве случаев».

²⁹ См. выше с. 129.

Мы будем обозначать второе «метафизическое» значение «сопутствующего» выражением «сопутствующее само по себе». Аристотель употребляет выражение «сопутствующее само по себе» (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ), но не в *Met. V 30*, где он разграничивает два значения «сопутствующего». При разграничении двух значений «сопутствующего» в *Met. V 30* Аристотель фактически противопоставляет сопутствующее «присущее случайно» и «присущее само по себе».

П.Д. Первов и В.В. Розанов в *Met. V 30* переводят τὸ συμβεβηκός (сопутствующее) в обоих значениях как «случайное» (см. табл. 5.1). А.В. Кубицкий при переводе *Met. V 30* различает два значения «сопутствующего» тем, что в первом случае переводит τὸ συμβεβηκός как «случайно (акцидентально) присущее», а во втором – «привходящее», однако при переводе других книг «Метафизики» не придерживается строго этих переводов и часто дает самые разные (ситуационные) переводы (см. табл. 5.1); при переводе же предикабилии «сопутствующее» (правда, у Порфирия, а не Аристотеля) дает перевод «привходящий признак» (см. табл. 4.1). М.И. Иткин в *Met. V 30* переводит τὸ συμβεβηκός в обоих значениях как «привходящее». В других местах он учитывает второе значение «сопутствующего», т.е. сопутствующее само по себе, как «привходящие свойства, присущие сами по себе» (см. табл. 5.1). Мы уже отмечали, что М.И. Иткин берет за основу перевод «привходящее» и использует его в большинстве случаев и в «Топике», и в «Метафизике» (см. табл. 4.2, 4.4 и 5.1), хотя тоже не всегда последовательно. В § 4.2.2 мы уже писали, что русское слово «при-в-ходящее» является калькой с греческого – ἐπ-εἰσ-όδοῖος (эп-из-одическое). Отметим, что к русскому переводу «привходящее», судя по всему, близок английский перевод *incidental*, который использует Дж. Аннас (см. табл. 5.1), ибо английская лексема *incidental* содержит в себе, в частности, *сему* «эпизодическое».

На английский язык в *Met. V 30* Г. Апостл переводит τὸ συμβεβηκός в первом значении как *accident*, во втором – как *accident [attribute]*, т.е. также, но с добавлением в квадратных скобках уточнения. За пределами *Met. V 30*, например в *Met. IV 1*, там, где речь идет о сопутствовании самом по себе, Г. Апостл дает перевод *attribute* (атрибут), а там, где речь идет о сопутствовании по совпадению – *accidentally* (акцидентально); в некоторых случаях, например в *Met. III 1*, там, где идет речь о

сопутствовании самом по себе, Г. Апостл дает перевод *essential attribute* (эссенциальный атрибут, или же существенный атрибут) (см. табл. 5.1).

К. Керуан в *Met. V 30* переводит τὸ συμβεβηκός (сопутствующее) в обоих значениях как *coincidental*, а выражение κατὰ συμβεβηκός (по совпадению) как *coincidentally* (такой перевод встречается за пределами *Met. V 30*; см. табл. 5.1). Он поясняет свой перевод в комментарии к *Met. IV 1*: «*Coincidental*: аристотелевский глагол *sumbebēkenai* – перфект от *sumbainein*, буквально означает *come together*, который в других временах он [т.е. Аристотель. – *E.O.*] использует в большинстве случаев в смысле *turn out, result, follow*. *Sumbebēkota* – вещи, которые могли бы быть порознь, но сошлись вместе (*things which might have been apart but have come together*). Традиционный перевод *accident* теряет эту этимологию, утрачивает корреспондирующий глагол и затемняет намек, содержащийся в греческом слове (хотя это намек самого Аристотеля), что *being-a-sumbebēkos* есть симметричное отношение. Поэтому я предпочел *coincidental* и *coincide*, даже ценой изобретения идиомы “*B coincides in A*” (напр. *IV 4, 1007b3*)» [15, с. 76–77]. В комментарии, добавленном в издании 1993 г., К. Керуан напоминает, что «некоторые комментаторы Аристотеля, особенно Сорабджи в [65, гл. 1], употребляют *coincidence* не как перевод *sumbebēkos*, но в его современном английском смысле, а <...> многие употребляют другие слова для перевода *sumbebēkos*, например *accident, incidental, concurrence, concomitant*» [15, с. 217]. Со своей стороны напомним, что английские слова *coincidental* и *coincide* восходят к латинской лексеме *coincidentia*, которая имеет свою «славную философскую историю»; так, Николай Кузанский использует ее в своем известном положении о «совпадении противоположностей» (*coincidentia oppositorum*). «Совпадение противоположностей» у Николая Кузанского и «сопутствование» у Аристотеля – не одно и то же. При комментировании второго значения τὸ συμβεβηκός, т.е. сопутствующего самого по себе, К. Керуан поясняет его как *in-its-own-right-coincidence* и добавляет, что традиционно на такой смысл «сопутствующего» указывают выражением *per se accident*. Обратим внимание на последнее выражение: вообще традиционна дистинкция «*per se – per accident*» (само по себе – по совпадению), но в данном случае пишется «*per se accident*».

5.2. Сопутствующее само по себе в аналитике и сопутствующее само по себе метакатегориям в онтологии

В *Met. III* Аристотель формулирует и обсуждает исходные диалектические проблемы, подлежащие решению в «Метафизике». Мы уделили много внимания рассмотрению их формулировок и обсуждений в нашей предыдущей книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» [163]. В той книге мы выделили четырнадцать таких проблем, первые четыре из которых касаются определения предмета первой философии. Интересующий нас сейчас контекст аристотелевского употребления «сопутствующего» содержится в формулировке четвертой проблемы (согласно нумерации, принятой в [163]), т.е. в формулировке одной из четырех проблем, решение которых призвано определить предмет первой философии (1, 995b18–27):

[1] ...Что из двух: теоретическое созерцание есть только о сущности или и о сопутствующем самом по себе (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ) этим сущностям?

[2] кроме того, о том же, другом, сходном, несходном и противном, а [также] о предшествующем, последующем и всем таком ином, что диалектики пытаются (περιβνται) рассматривать, творя свое рассмотрение из только общепризнанного (ἐνδόξων), чье теоретическое созерцание обо всем [этом]?

далее [надо рассмотреть], что само по себе стало сопутствовать (ὅσα καθ' αὐτὰ συμβεβηκεν) им самим [«тому же», «другому» и т.п.], т.е. не только *что* есть каждое из них [в том числе «противное»], но и следует ли, «что единое противно единому»...

Приведенная проблема формулируется Аристотелем в контексте полемики с диалектиками, что делает ее для нас еще более интересной. Мы уже отмечали, что Аристотель выделяет из диалектики аналитику и первую философию. Диалектика у него остается, но «освобождается» от значительной части проблематики, которая переходит в аналитику и первую философию. Именно с этим «перераспределением обязанностей» мы и встречаемся в приведенной проблеме, решение которой призвано определить предмет первой философии, т.е. призвано определить, что «переходит» от диалектики прежде всего к первой философии.

Об аналитике в этой проблеме тоже идет речь, а именно в первой части проблемы: «...Теоретическое созерцание есть

только о сущности или и о сопутствующем самом по себе этим сущностям». На первый взгляд в данной формулировке присутствует дистинкция «сущности и сопутствующего», т.е., как принято во вторичной литературе, «субстанции и акциденции». С проблематикой, связанной с этой дистинкцией, имели дело диалектики, в том числе Порфирий и Боэций. Однако Аристотель имеет здесь в виду не просто сопутствующее, а «сопутствующее само по себе», т.е. истинное и необходимое, а не общепризнанное и случайное, что подразумевали названные диалектики. Первая философия, согласно Аристотелю, в конечном итоге теоретически созерцает сущность, а не то, что само по себе ей сопутствует. Сопутствующее само по себе сущности у Аристотеля выступает в качестве предмета доказательства, т.е. входит в предмет частных *эпистем*: геометрии, акустики, астрономии и т.д. Смысл первой части сформулированной проблемы в том и состоит: надо ли отнести теоретическое созерцание сопутствующего самого по себе сущности, как и созерцание сущности, к предмету первой философии или нет. В нашей предшествующей книге [163] мы показали последующее аристотелевское решение: не надо относить само по себе сопутствующее сущности к предмету первой философии, ибо это предмет частных доказывающих *эпистем*, метод которых рассматривается в «Аналитиках».

Во второй части приведенной проблемы «тяжба» между диалектикой и первой философией идет в явном виде. В этой части Аристотель пишет о том, «что диалектики пытаются (πεῖρῶνται) рассматривать». Мы считаем, что к тому, «что диалектики пытаются рассматривать», можно отнести и предикабилии Порфирия (род, вид, различие, свойство, сопутствующее). В рассматриваемом фрагменте *Met.* III 30, 995b18–27, к тому, «что диалектики пытаются рассматривать», отнесены «то же» (περὶ ταὐτοῦ) и «другое» (καὶ ἕτερου), «сходное» (ὁμοίου) и «несходное» (καὶ ἀνομοίου), «противность» (контрарность) (καὶ ἐναντιότητος), «предшествующее» (καὶ περὶ προτέρου) и «последующее» (καὶ ὑστέρου). Аристотель относит эти определенности к предмету первой философии. Мы предпочитаем называть их метакатегориями (у латинских схоластов – «постпредикаменты»), чтобы отличать их от категорий (предикаментов) и предикабилий. Аристотель рассматривает метакатегории в *Met.* X.

Однако во второй части приведенной проблемы также говорится о чем-то, что «само по себе сопутствует им самим», т.е. метакатегориям. Сразу скажем, что мы считаем, что речь здесь идет о некоем сопутствующем самом по себе, которое надо отличать от сопутствующего самого по себе сущностям в частных доказывающих эпистемах. Сначала посмотрим, как переводят и истолковывают этот вариант сопутствования другие переводчики.

Met. III 1, 995b25–27: ἔτι δὲ τούτοις αὐτοῖς ὅσα καθ' αὐτὰ συμβέβηκεν, καὶ μὴ μόνον τί ἐστὶ τούτων ἕκαστον ἀλλὰ καὶ ἄρα ἐν ἐνὶ ἐναντίον...

...Далее [надо рассмотреть], что само по себе стало сопутствовать им самим [«тому же», «другому» и т.п.], т.е. не только, *что* есть каждое из них [в том числе «противное»], но и следует ли, «что единое противно единому»...

Первов П.Д., Розанов В.В.: Сверх того нужно знать и все то, что случайно связано и с этими самыми общими свойствами, и притом не только, что такое каждое из них, но и то, не противоположны ли они одно другому?

Кубицкий А.В.: И далее [одинаковым образом ставится вопрос] по отношению ко всем связанным с этими понятиями определениям, не только – что представляет каждое из них, но и является ли [здесь] одно [понятие] [всегда] противоположным [какому-нибудь] одному.

Apostle H.G.: To these we must also add their own essential attribute, for we must inquire not only what each of them is, but also whether there is only one contrary to a contrary.

Иткин М.И.: И далее, также относительно привходящих свойств, которые сами по себе им присущи, не только – что такое каждое из них, но и противоположно ли одному [лишь] одно.

В переводе П.Д. Первова и В.В. Розова получается, что речь идет о неких «общих свойствах» и о чем-то «случайно связанном» с ними. Напомним: в § 4.2.2 мы показали, что сам Аристотель называл «свойством» (τὸ ἴδιον); так вот, если «свойствами» у Аристотеля называть τὸ ἴδιον, то «общими» они не могут быть по определению, ибо они указывают именно на «свое», а не «общее». Если же исходить из того, что «общими свойствами» П.Д. Первов и В.В. Розов называют метакатегории, то получится, что метакатегории с чем-то «случайно связаны». Обратим внимание: Аристотель говорит о том, что сопутствует метакатегориям само по себе, а не по совпадению, т.е. не случайно, как получается у них. Однако комментарии, которые В.В. Розанов дает к этому переводу, свиде-

тельсвуют о том, что он не различает сопутствование сущности, о котором идет речь в первой части апории, и метакатегории, которым тоже нечто может сопутствовать. Слова из приведенного перевода «что случайно связано» он комментирует так:

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 [79, с. 92, прим. 9].

В.В. Розанов называет «свойством» и сопутствующее само по себе сущности, о чем идет речь в первой части проблемы, и метакатегории, о которых идет речь во второй части проблемы. У него получается, что метакатегории и есть свойства, о которых идет речь в первой части проблемы, а во второй части проблемы речь, получается, идет уже о неких «свойствах свойств». Рассмотрим данную познавательную ситуацию на примерах.

Широколиственным растениям сопутствует опадение листьев.

Рогоносцам (крупнорогатым животным) сопутствует отсутствие верхних передних зубов.

Треугольнику сопутствует сумма внутренних углов, равная двум прямым углам.

Тот же треугольник.

Другой треугольник.

Треугольник противен многоугольнику.

Первые три из приведенных положений выражают сопутствующее само по себе в частных доказывающих *эпистемах*. Последние три положения выражают приложение метакатегорий. Когда речь идет об отношении метакатегорий к сущности, Аристотель не говорит о сопутствовании; в этих случаях Аристотель употребляет глагол προστίθημι и производное от него существительное $\eta\ \text{πρόσθεσις}$ (приложение, прибавление), т.е. метакатегории прилагаются или же прибавляются к сущности, но не сопутствуют ей. Сопутствование выражает некое новое знание; прибавление же метакатегорий нового знания не дает. Когда мы говорим: «тот же треугольник», «другой треугольник», – мы просто рассматриваем треугольник в разных отношениях, а не утверждаем некое новое знание. В большинстве случаев мы вообще прилагаем метакатегории «по умолчанию». Таким образом, в первой части проблемы речь идет о сопутствующем сущности, во второй части о метакатегориях, которым тоже что-то сопутствует.

А.В. Кубицкий в своем переводе называет метакатегории просто «понятиями», а о том, что им сопутствует само по себе, говорит как о связанных с ними определениях. Получается, что метакатегориям сами по себе сопутствуют некие определения. Из его перевода не следует однозначно, что это за определения: определения самих метакатегорий, или определения чего-то, связанного с метакатегориями. Сам Аристотель, когда говорит о сопутствующем самом по себе метакатегориям, поясняет, что надо рассмотреть «не только, *что* есть каждое из них, но и...». Мы склоняемся к тому, что, занимаясь метакатегориями, надо, во-первых, задать их суть (ответить на вопрос «что есть?»), а во-вторых, усмотреть, что собственно им сопутствует.

Г.Г. Апостл называет «сопутствующее само по себе» метакатегориям «эссенциальным атрибутом» (essential attribute), а М.И. Иткин – «привходящими свойствами, которые сами по себе им присущи», что более точно передает аристотелевский смысл. Однако они оба, как и А.В. Кубицкий, исходят из того, что последнее выражение рассматриваемого нами фрагмента «следует ли, “что единое противно единому”» означает, что первой философии надлежит установить не только суть метакатегорий, но и установить: следует ли, что единой метакатегории противна лишь единая метакатегория. Такое истолкование нам представляется спорным. Ибо мы можем посмотреть у самого Аристотеля, что он пишет по поводу положения «единое противно единому», и убедиться, что речь идет не о противностях метакатегорий. Можем мы посмотреть и то, как Аристотель устанавливает суть метакатегорий, т.е. показывает, *что* есть та или иная метакатегория. Для этого нам надо обратиться к *Met. X*.

5.2.1. Что есть та или иная метакатегория? «Общее» у Аристотеля

Для установления сути метакатегорий Аристотель предлагает некий вариант «спекулятивной конкретизации»:

Met. X 3, 1054b14: ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ τὰὐτὸ ἢ ἄλλο
все относительно всего либо *то же*, либо *иное*

Так он отвечает на вопрос, *что* есть «то же и иное». Обратим внимание, Аристотель изначально отказывается от положения «все едино», заменяя его на приведенное выше.

3, 1054b18–19: τὸ ... ἕτερον ἢ τὰ αὐτὸ διὰ τοῦτο πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὅν

... *Другим и тем же* сказывается все относительно всего, что называется [как] единое и сущее...

В этом определении прибавляется «сущее и единое», и тем самым «иное» становится «другим»

1054b24–27: τὸ μὲν γὰρ ἕτερον καὶ οὐδ' ἕτερον οὐκ ἀνάγκη εἶναι τινὶ ἕτερον· πᾶν γὰρ ἢ ἕτερον ἢ τὰ αὐτὸ ὅ τι ἂν ἢ ὅν· τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὥστε ἀνάγκη τὰ αὐτὸ τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν.

Ибо *другому* и тому, по отношению к которому оно другое, не необходимо быть *в чем-то* другим: ибо все – или *другое*, или *то же*, что было бы сущим; различие же – *для чего-то в чем-то* различие, так что необходимо быть чему-то *тому же*, по чему различаются.

Перефразируем это определение следующим образом:

Различие есть другое в чем-то и для чего-то.

В этом определении прибавляется «в чем-то и для чего-то» (по умолчанию имеются в виду, например, роды и виды или же экземпляры вида: в том же роде для другого по виду, в том же виде для другого по числу), и тем самым «другое» становится «различием».

4, 1055a16: ἡ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορὰ τέλειος

Противность есть законченное различие.

В этом определении прибавляется «законченность», и тем самым «различие» становится «противностью». Речь идет о контрарности, известной нам из логики. Однако надо иметь в виду, что логическая противность (контрарность: *A* присуща всем *B* и *A* не присуща ни одной *B*) – лишь один из вариантов распределения метакатегории «противность», а именно, распределение ее на пропозицию или же высказывание. В онтологии речь идет о метакатегориях, которые распределяются прежде всего на сущее и единое. В этом случае противностями окажутся «белое и черное» (как они понимались во времена Аристотеля: цвет, рассеивающий зрение, и цвет, собирающий зрение), животные двуногие и многоногие и т.д. Вообще, метакатегории (постпредикаменты) отличаются от предикабилей прежде всего тем, что первые распределяются сначала на сущем и едином, а уже потом, в частном случае, на пропозиции, а вторые – в первую очередь на пропозициях. С помощью метакатегорий человек осмысливает предмет, прежде чем что-то

высказать о нем. Конечно, результат этого осмысления можно высказать и вслух, но в большинстве случаев оно осуществляется «по умолчанию».

В *Met. X 8* Аристотель продолжает «усматривать» суть метакатегорий, а именно меткатегорий «то же и другое по виду», которые надо отличать от метакатегорий «то же и другое». Во-первых, пишет (1057b37):

Следовательно, другим по виду (τὰ ἕτερα τῷ εἶδει) необходимо быть в том же роде...

Во-вторых, «определяет» метакатегорию «род» (1057b37–1058a2):

...ибо родом я называю такое, которое об обоих [как] одно и то же сказывается и содержит различие не по совпадению, сущее ли как материя, или как-то иначе.

В § 4.2.2 мы приводили аристотелевское определение предикабилии «род» (*Top. I 5*, 102a31–32):

Род есть категориально высказываемое в сути на основании более многочисленных и различающихся по виду.

Обратим внимание на разницу в аристотелевских определениях метакатегории (постпредикамента) «род» и предикабилии «род». Метакатегория «род» определяется через ранее принятые (с определенными смыслами) метакатегории «то же» и «различие» с добавлением «об обоих» и «не по совпадению».

Здесь мы встречаемся с «проблемой универсалий», как она стоит у Аристотеля, ибо тут же он заговаривает об «общем» (τὸ κοινόν). «Проблема универсалий» у Аристотеля многоаспектна. В данном случае мы имеем дело лишь с одним из ее аспектов, а именно с «общим» у Аристотеля. Он пишет в *Met. X 8*, 1058a2–5:

Ибо не только общее (τὸ κοινόν) должно быть [им] присуще, например оба – животные, но и само животное [должно быть] другим (ἕτερον) для каждого из них, например в одном случае конем, в другом – человеком; поэтому общее для них есть другое по виду.

С нашей точки зрения это и есть аристотелевский ответ на вопрос «как существует общее?»: общее есть другое по виду³⁰. Более того, в нашей предыдущей книге мы заявили, что у Аристотеля надо различать «общее» (τὸ κοινόν) и универсальное (кафолическое – τὸ κάθολου) [163]. Сейчас мы дали

³⁰ Это положение является аристотелевским решением апории, которую он формулирует и обсуждает в *Met. VII 14*.

бы такое пояснение их разнице. Универсальное, согласно Аристотелю, дается нам как одно и то же; к универсальному применим закон тождества. Общее же, хотя и сказывается как одно и то же (в смысле: называется одним и тем же именем), на самом деле есть другое по виду (или другое по роду); к общему неприменим закон тождества. В данном фрагменте Аристотель называет общим род; так вот род, будучи общим, дан нам как другое по виду («общее» у Аристотеля распределяется не только на род). Прежде чем обратиться к тому, какой смысл придает Аристотель «тому же и другому по виду», отметим еще следующее. В дальнейшем Аристотель будет говорить об общем роде и своих для рода различиях. Таким образом, он будет рассматривать «общее» в связке со «своим». «Универсальное» же Аристотель трактует в связке с «единичным» или «частным». Мы еще вернемся к проблеме «универсального».

Ранее мы уже рассматривали аристотелевскую метакатегорию «различие» (как другое в чем-то и для чего-то), теперь же Аристотель устанавливает суть метакатегории «различие рода» (1058a7–8):

Ибо я называю различием рода (γένους διαφορὰν) разности (ἑτερότητα), которые творят другим (ἕτερον) сам (αὐτό) этот [род].

А далее он пишет следующее (1058a8–9):

И, таким образом, оно [т.е. различие рода] будет противностью (ἐναντίωσις)...

Обратим внимание, сначала Аристотель «определяет» противность (ἡ ἐναντιότης) через «различие» (противность есть законченное различие), а затем «различие рода» само оказывается «противностью» (ἐναντίωσις). И далее Аристотель устанавливает суть метакатегорий «то же и другое по виду» (1058a 17–21):

Следовательно, это и есть бытие другим по виду (τὸ ἕτεροις εἶναι τῷ εἶδει) – будучи в том же роде, и будучи атомом (ἄτομα ὄντα), содержать противность (ἐναντίωσιν ἔχειν); то же по виду (τὰ αὐτὰ τῷ εἶδει) – то, что, будучи атомом, не содержит противности; ибо при разделениях (τῇ διαρέσει) противности возникают и в промежутке (ἐν τοῖς μεταξύ), – прежде достижения атомов...

Поясним, что Аристотель называет «атомом» и что значит «противности возникают и в промежутке». «Атом», т.е. неделимый, – искомый вид рода. При этом надо иметь в виду *διαίρεσις* платоновского типа, т.е. последовательное разделение рода посредством различий до далее неразделимого. В

Met. VII 12 Аристотель приводит следующий пример различий, на основании которых осуществляется *διαίρεσις*:

наличие ног ← расщепленность ног ← много-расщепленность ног.

Поясним: аристотелевское разделение ног на нерасщепленные и расщепленные соответствует разделению однокопытных животных (нерасщепленные ноги), с одной стороны, и парнокопытных (дву-расщепленных) и пальчатых, или же многопалых (много-расщепленных) – с другой³¹. В этом примере «наличие и отсутствие ног», а также «расщепленность и нерасщепленность ног» – «противности, возникающие в промежутке», а «дву-расщепленность и много-расщепленность» – «противность, которую содержит атом».

В § 4.2.2 мы отметили, что у Аристотеля, в отличие от Порфирия, нет предикабилии «вид»; для Аристотеля проблема «вида» – проблема первой философии («Метафизики»), а не диалектики («Топики»). Сейчас мы бы добавили, что суть метакатегорий «то же и другое по виду» и есть аристотелевская метакатегориальная суть «вида рода».

Итак, мы показали, как Аристотель отвечает на вопрос: *что* есть та или иная метакатегория?

5.2.2. Сопутствующее само по себе метакатегориям

А теперь давайте посмотрим, что Аристотель пишет по поводу положения «единое противно единому». Установив, *что* есть противность (а именно, противность есть законченное различие), далее он «выводит» следующее (4, 1055a19–23):

τούτων δὲ ὄντων φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἐνὶ πλείω ἐναντία εἶναι (οὔτε γὰρ τοῦ ἐσχάτου ἐσχατώτερον εἶη ἄν τι, οὔτε τοῦ ἐνὸς διαστήματος πλείω δυοῖν ἔσχατα), ὅλως τε εἰ ἔστιν ἢ ἐναντιότης διαφορᾶ, ἢ δὲ διαφορὰ δυοῖν, ὥστε καὶ ἡ τέλειος.

³¹ В нашей предыдущей книге [163] мы исходили из того, что у Аристотеля есть два подхода к сущности: логический и онто-аналитический. Метакатегория «различие рода», как она подается в *Met.* X 8, и *διαίρεσις* платоновского типа соответствуют, с нашей точки зрения, логическому подходу. В *Part. An.* I 2–3 Аристотель подвергает критике *διαίρεσις* подобного рода и устанавливает суть «различий рода» иначе, тем самым адаптируя свою метакатегориальную схематику к онто-аналитическому подходу к сущности. Мы сейчас не будем рассматривать эти изменения, ограничившись тем, как подается метакатегориальная схематика в *Met.* X.

Из этого очевидно, что единому не может быть противным более, чем единое (ибо ни для крайнего не было бы чего-то более крайнего, ни для единого расстояния – более двух краев), да и вообще если противность есть различие, а различие – [различие] двух, то и законченное [различие – различие двух].

Положение «единое противно единому» устанавливается, исходя из самого определения «противного». Отметим, что это положение (единому противно единое) Аристотель противопоставляет принятому в платоновской Академии противопоставлению единого и великого-и-малого. Речь у Аристотеля идет не о противности друг другу метакатегорий, а о неком универсальнейшем положении, касающемся всего сущего, т.е. о неком положении, отвлеченном от всякой предметности.

Итак, мы рассмотрели, как Аристотель устанавливает суть метакатегорий и как он устанавливает положение «единому противно единое». Остается вопрос, а что собственно само по себе сопутствует метакатегориям, в том числе и метакатегории «противность»? Мы склоняемся к тому, что положение «единое противно единому» и есть аристотелевский пример сопутствующего самого по себе метакатегориям, т.е. «единое противно единому» само по себе сопутствует «противному» (если мы приняли, что противность есть законченное различие). Фактически Аристотель сам задает смыслы метакатегориям (разумеется, исходя из определенных онтологических предпочтений), а затем усматривает необходимые следствия принятых определений. Вот эти необходимые следствия принятых определений метакатегорий он и называет «сопутствующим самим по себе метакатегориям».

Эпистемическое содействие устанавливается с помощью доказывающего силлогизма. Онтологическое содействие, как мы видели, устанавливается иначе. Доказывающие силлогизмы к онтологии Аристотеля вообще не применимы. Более того, и определения через род и различие, как это принято в диалектике и доказывающем знании, в онтологии также не применимы. Метакатегории, как мы видели, Аристотель «определяет» иначе.

5.2.3. Сопутствующее само по себе в доказательствах

Если Аристотель различает онтологическое и эпистемическое содействие само по себе, из этого не следует, что

он не упоминает эпистемическое сопутствование в «Метафизике». Давайте вернемся к комментированию переводов τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτά (сопутствующее само по себе) в табл. 5.1. Аристотель пишет в *Met. XIII 3*, 1078a5:

πολλὰ δὲ συμβέβηκε καθ' αὐτά

многое же само по себе стало сопутствовать.

Речь здесь идет об *эпистемическом* сопутствовании. А.Ф. Лосев переводит:

многое самостоятельное акцидентально присуще (см. табл. 5.1),

а комментирует свой перевод так:

Ясно, что συμβαίνω тут имеет особое значение. Тут не просто «случайная акциденция», как это мы находим постоянно у А[ристотеля], но «то, что с необходимостью выводится из допущенных предпосылок»³².

Далее А.Ф. Лосев вслед за Г. Боницем называет «сопутствующее само по себе» (τὸ καθ' αὐτὸ συμβεβηκός) «в-себе-акциденцией»³³.

А.В. Кубицкий переводит эту фразу так:

оказывается много необходимых выводов, –

и комментирует свой перевод:

О том, что «с необходимостью получается» (συμβέβηκε καθ' αὐτά), говорится в том смысле, который был отмечен для συμβεβηκός в конце 30-й главы V книги (то, что необходимо связано с вещью и может вечно существовать в ней, не входя, однако, в ее сущность)³⁴.

Получается, что А.В. Кубицкий не только истолковывает, но и переводит τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτά (сопутствующее само по себе) как «необходимый вывод». Мы согласны с тем, что сопутствующее само по себе у Аристотеля необходимо; мы согласны с тем, что сопутствующее само по себе у Аристотеля выводится, т.е. выступает в качестве заключения доказывающего силлогизма. Однако необходимость вывода и необходимость пропозиции, полученной в результате вывода, – не одно и то же. Ибо, как мы покажем в следующей главе, силлогизм позволяет с необходимостью выводить как необходимые заключения, так и не необходимые. Итак, сопутствующее само по себе у Аристотеля необходимо, причем не-

³² [142], а также прим. 31 к *Met. XIII 3* в [142].

³³ См. прим. 31 к *Met. XIII 3* в [142].

³⁴ [77], с. 339, прим. 4 к *Met. XIII 3*.

обходимо на основании силлогистического вывода. Но это – истолкование, а не перевод. Аристотель затрачивает немало усилий, чтобы показать, в чем состоит необходимость посылок (мы рассмотрим этот вопрос в § 5.4), в чем состоит необходимость силлогистического вывода (мы рассмотрим этот вопрос в 6-й главе), и наконец, в чем состоит необходимость заключения доказывающего силлогизма, т.е. результата вывода. Во всех этих показах первейшую роль играет «присущее само по себе». Однако если мы сразу переведем «само по себе» как «необходимое», а «сопутствование» как «вывод», то мы тем самым обойдемся «без всех этих хлопот».

Итак, в «Метафизике» Аристотель учитывает то, что «по совпадению» и «сопутствующее само по себе и по совпадению», причем эти определенности надо отличать от предикабилии «сопутствующее», которую Аристотель вводит в «Топике».

5.3. Состояния, присущие сами по себе и по совпадению

До сих пор мы вели речь о распределении дистинкции «само по себе и по совпадению» на «сущем», «едином» и «сопутствующем». В этом параграфе мы рассмотрим распределение этой дистинкции на «состоянии» (τὸ πάθος). Греческое слово τὸ πάθος известно нам сегодня как слово «пафос»: *страстное воодушевление, подъем* [181, с. 377]. У Аристотеля это слово имеет иные значения. В «Поэтике» τὸ πάθος означает «страдание» и выступает в качестве одной из трех главных составляющих трагического мифа: как мы уже отмечали в § 2.3, трагический миф должен включать в себя «перипетию», «узнавание» и «страдание» (πάθος) (11, 1452b9–10). В «Риторике» и «Этиках» τὸ πάθος означает «страсть». В *EN* II v 1105b 19–21 Аристотель различает три разновидности «того, что возникает в душе»: способности (δυνάμεις), уклады (ἔξεις) и страсти (πάθη). Этические уклады, т.е. добродетели, Аристотель рассматривает в «Этиках», а «страсти» – в «Риторике» (II 2–11). Однако Аристотель употребляет слово τὸ πάθος и в других трактатах, причем в других смыслах. Отметим, что в древнегреческом языке, которым пользовался Аристотель, есть существительное среднего рода τὸ πάθος (*pl. πάθη*) и женского рода ἡ πάθη. Аристотель употребляет обе словоформы. В данной книге

мы исходим из того, что словоформы τὸ πάθος и ἡ πάθη имеют у Аристотеля тождественные смыслы. Для нашей темы представляет интерес и тот факт, что в древнегреческом языке существительные τὸ πάθος и ἡ πάθη, с точки зрения словообразования, восходят к глаголу πάσχω – претерпевать; а действие, обозначаемое этим глаголом, Аристотель включает в число категорий в паре «или творить, или претерпевать» (ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν) (*Cat.* 4, 1b25–27)³⁵. Мы свели переводы τὸ πάθος за пределами «Поэтики», «Риторики» и «Этик» в табл. 5.3. Далее, в тех случаях, когда речь идет не о страстях, не о страданиях, мы будем называть *пафосы* «состояниями».

Таблица 5.3

Переводчики	τὸ πάθος – состояние				
	<i>Cat.</i> 8, 9a28–31	<i>Top.</i> IV 5, 126b 35–38	<i>An. Post.</i> I 10, 76b6–11	<i>Met.</i> V 14, 21	<i>Met.</i> VII 5, 1030b 19, 24
Первов и Розанов [79]	–	–	–	проявление	–
Кубицкий [74], [77]	состояние	–	–	состояние; [претерпеваемое] состояние	свойство
Оксф. пер. [7]	affections	affection	attribute	modification; affection	attribute
Фохт [70]	–	–	свойство	–	–
Экрилл [8]	affection	–	–	–	–
Иткин [101], [78]	–	состояние	–	состояние; переходящее свойство или состояние	свойство
Микеладзе [75], [72]	состояние	–	свойство	–	–
Апостл [25], [26]	affection	–	–	affection	attribute

5.3.1. Состояния в «Категориях» и «Топике»

Состояния в «Категориях». В *Cat.* 8 Аристотель вводит «состояния» в связи с категорией «качество». Аристотель пишет (8b25–26):

Качествами я называю то, на основании чего нечто сказывается «каким-то»; качество сказывается множественно.

³⁵ Отметим, что Плотин употребляет лексему πάθος для указания на категорию πάσχειν – претерпевать. См., например, Эннеады. VI.1.5.8–11.

Далее он разграничивает четыре варианта качеств (*Cat.* 8, 8b25–10a26):

уклады и расположения (ἔξις καὶ διάθεσις);

естественные способности и неспособности (δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν);

патетические качества и состояния (παθητικὰ ποιότητες καὶ πάθη);

схемы и формы (σχῆμα καὶ μορφή), а также прямизна и кривизна (εὐθύτης καὶ καμπυλότης) и тому подобное.

Обратим внимание, три из четырех вариантов «качеств» соответствуют «тому, что возникает в душе»: уклады, способности и состояния (страсти). Нас интересуют прежде всего «состояния», а следовательно, третий вариант «качества», который Аристотель рассматривает в (8, 9a28–9b33):

9a28–35: Третий род качества (ποιότητος) – патетические [т.е. претерпеваемые] (παθητικὰ) качества и состояния (πάθη), а таковы, например сладость и горечь, терпкость и все такое среднее, и далее, тепло и холод, белизна и чернота. Что они – качества, очевидно; ибо наделенные ими сказываются «какими-то» на их основании; например мед, наделенный сладкостью, сказывается сладким, и тело – белым, благодаря наделенностью белым; так же имеется [т.е. обстоит дело] и для иных.

9a35–9b5: А патетическими [т.е. претерпеваемыми] качествами они сказываются не потому, что сами [вещи], наделенные [этими] качествами, претерпели (πέπονθεναι) что-либо: мед сказывается сладким не потому, что претерпел что-либо, и ничто иное из таких [вещей не претерпело что-либо]; сходно же с ними тепло и холод сказываются патетическими качествами не потому, что сами, наделенные [теплом или холодом вещи], претерпели что-либо;

9b5–9: [все они] сказываются патетическими качествами потому, что каждое из названных качеств способно творить состояния на основании ощущений; ибо сладость во-творяет некое состояние на основании вкуса, а теплота – на основании осязания, сходно же и иные.

9b9–19: Белизна же, чернота и иные цвета сказываются патетическими качествами не тем же способом, о котором говорили, но потому что сами возникли от состояния. Ясно, что многие изменения цветов возникают из-за состояния; ибо кто-то, почувствовав стыд, покраснел или, почувствовав страх, побледнел, – и каждое из таких [изменений]; так что если кто-то естественно претерпел (πέπονθεν) какое-нибудь из таких состояний (παθῶν), вероятно, он имеет сходный цвет; ибо то же расположение (διάθεσις), касающееся тела, которое ныне возникло из-за чувства

стыда, могло бы возникнуть и на основании естественного строения (σύστασιν), так что естественно возникать и сходному цвету.

9b19–27: Итак, те из таких симптомов (συμπτώματων), [которые] получили начало от каких-либо малоподвижных и прочных состояний, сказываются качествами; ибо если бледность или чернота возникли в строении [чего-либо] естественно, они сказываются качеством, ибо на их основании мы говорим, что [вещи] «какие-то»; и если бледность и чернота стали сопутствовать (συμβέβηκεν) из-за продолжительной болезни или из-за солнечного жара [т.е. если человек загорел на солнце] и нелегко преходящи или сохраняются на всю жизнь, и они сказываются качеством, ибо сходно на их основании мы говорим, что они «какие-то».

9b28–33: А то, что возникает от легко исчезающего и скоропреходящего, сказывается «состояниями»; ибо на их основании кто-либо [или что-либо] не сказывается «каким-то»; ибо ни краснеющий от стыда не называется красно[лицым], ни бледнеющий от страха – бледно[лицым], а скорее претерпевшим что-то; так что таковые сказываются «состояниями», а не «качествами».

Отметим, что прилагательное «патетическое» (παθητικόν) – однокоренное с существительным «пафос» (τὸ πάθος)³⁶. Аристотель в *Cat.* 8 рассматривает состояния, во-первых, в связи с патетическими качествами (причем связь их двойка), а во-вторых, отдельно от патетических качеств.

При рассмотрении состояний в связи с патетическими качествами их связь двойка в следующем смысле. В первом случае это взаимно-отношение сводится к тому, что патетическое качество оказывается в некотором смысле «причиной», а состояние – «причиняемым» (9b5–9), а во втором случае ситуация оказывается обратной (9b9–19): теперь уже некие состояния оказываются в некотором смысле «причиной», а патетические качества – «причиняемым». Аристотель поясняет последний вариант на примере «покраснения» и «побеления» человека от стыда или от страха: чувство стыда – страсть-состояние («причина»), покраснение – патетическое качество («причиняемое»). Напомним, что «стыд» (ἡ αἰδώς), согласно Аристотелю, страсть (τὸ πάθος – состояние), а не добродетель (т.е. не уклад – ἔξις) (*EN* IV ix 1128b10–11). Однако надо иметь в виду, что пример, связанный с покраснением и побелением человека в ситуации переживания стыда или страха, приводится лишь для пояснения (из дидактических соображений). На

³⁶ Отметим, что Плотин употребляет лексему παθητικόν для указания на категорию πάσχειν – претерпевать. См., например, Эннеады. VI.1.6.13–17.

самом деле этот пример не соответствует аристотелевскому пониманию «патетических качеств». Ибо патетические качества должны быть устойчивыми, а покраснение от стыда быстро проходит. Поэтому Аристотель, приведя этот пример, продолжает: «ибо то же расположение (διάθεσις), касающееся тела, которое ныне возникло из-за чувства стыда, могло бы возникнуть и на основании естественного строения (σύστασιν), так что естественно возникать и сходному цвету» (9b16–19). Далее Аристотель ведет речь о патетических качествах, которые возникают не от «скоропреходящих» страстей, будь то стыда или страха, а от неких «малоподвижных и прочных состояний» (9b19–27). От «малоподвижных и прочных состояний» возникают «качества», которые сохраняются или надолго (например, солнечный загар), или на всю жизнь (например, последствия какого-нибудь заболевания). Именно такие качества Аристотель в *Cat.* 8 и называет собственно «качествами», а легко преходящие качества (в том числе покраснение от стыда) – «состояниями» (9b28–33), т.е. он фактически противопоставляет «качества» и «состояния».

Получается, что Аристотель начинает фрагмент *Cat.* 8, 9a28–9b33 с положения, согласно которому к качествам относятся «патетические качества» и «состояния», а заканчивает этот фрагмент положением, согласно которому собственно «качествами» сказываются только «патетические качества», а «состояния» – не качества. В последнем случае имеются в виду «состояния», которые вызываются «легкопреходящими состояниями». Последнее обстоятельство представляет для нас особый интерес. Аристотель, поясняя, что он называет «качествами» и «состояниями», фактически имеет в виду разные состояния, а именно, устойчивые состояния (вызывающие «патетические качества»), и неустойчивые состояния (вызывающие собственно «состояния»).

Трактат «Категории» посвящен категориям (предикаментам). Восьмая глава этого трактата посвящена категории «качества». Если «состояния» – не качества, то возникает вопрос: а к какой категории сущего они относятся? Может быть, к категории «претерпевать» (πάσχειν), хотя это небесспорно. Мы воздержимся от отчетливого ответа на этот вопрос, но отметим, что вообще с отношением «состояний» к категориальной схематике у Аристотеля есть проблема, с которой мы

еще встретимся. А сейчас мы перейдем к рассмотрению «состояний» в «Топике».

Состояния в «Топике». Если в *Cat.* 8 Аристотель обращается к «состояниям» в связи с рассмотрением предикаментов, а именно предикамента «качество», то в *Тор.* IV он обращается к «состояниям» в связи с рассмотрением предикабилии, а именно предикабилии «род». Вообще *Тор.* IV посвящена предикабилии «род». В *Тор.* IV 5 Аристотель рассматривает топы, имеющие отношение, в частности, к установлению родов укладов (ἔξις), способностей (δύναμις), а также состояний (τὸ πάθος), т.е. тех определенностей, которые Аристотель рассматривает в связи с предикаментом «качество» в *Cat.* 8. Еще раз напомним, что уклады, способности и состояния соответствуют тому, что возникает в душе, но не только. Топ, касающийся «состояний», в целом занимает строки 126b35–19. Мы же сейчас рассмотрим только фрагмент *Тор.* IV 5, 127a3–8:

Опять же [погрешают], если называют родом состояния (τοῦ πάθους) то, состояние чего оно есть (οὗ ἐστὶ πάθος), например [говорят, что] ветер – «движущийся воздух» (ἄερα κινούμενον). Ибо ветер скорее «движение воздуха» (κίνησις ἄερος); ибо воздух остается тем же, когда движется, и когда покоится. Так что ветер вообще не есть воздух; ибо [иначе] ветер был бы и при не движущемся воздухе, если остается тот же воздух, который был ветром.

Аристотель различает 1) состояние; 2) то, что претерпевает это состояние; и 3) род состояния. Ветер, согласно Аристотелю, – состояние воздуха. В данном случае получается: состояние – ветер; то, что это состояние претерпевает, – воздух; род состояния, т.е. ветра, – движение. В определении «ветер есть движущийся воздух» родом оказывается «воздух», т.е. то, что претерпевает ветер как свое состояние, а «движущийся» оказывается различием. Это, согласно Аристотелю, неправильно. В качестве рода «ветра» как состояния надо принимать род состояния, в данном случае «движение». Правильное, согласно Аристотелю, определение: «ветер есть движение воздуха».

Казалось бы, какая разница – сказать, что ветер есть «движущийся воздух» или «движение воздуха». Аристотель сам отмечает, что, действительно, в данном случае разница невелика, однако в иных случаях она может приводить к серьезным ошибкам (127a9–12). Во «Второй аналитике» и «Метафизике» Аристотель уделяет внимание различию между «со-

путствующим» и «состоянием». Разница их в том, что в определении «сопутствующего» не входит то, чему оно присуще, а в определение «состояния» входит то, чему оно присуще. Причем в определение «состояния» то, чему оно присуще, входит не как род, а вместо различия; т.е. в определении «ветер есть движение воздуха» род состояния – «движение», а вместо различия указывает то, чему присуще данное состояние, т.е. «воздух».

Состояния в «Метафизике». В *Met.* Аристотель обращается к теме «состояний» в нескольких контекстах. Во-первых, он, как и в «Категориях», учитывает «состояния» при разграничении значений категории «качество» в *Met. V*; в этой же книге есть и отдельная глава, посвященная значениям «состояния». Во-вторых, при поиске «сути бытия» Аристотель вводит в рассмотрение ἡ πρόθεσις (приложение, прибавление), которое, как мы покажем далее, имеет самое непосредственное отношение к «состояниям». И, наконец, в-третьих, он обращается к «состояниям» в связи с метакатегориями.

5.3.2. Состояния в «Метафизике» при разграничении значений категории «качество»

Мы уже рассмотрели аристотелевское разграничение значений «качество» в *Cat. 8*. Еще одно разграничение значений «качество» содержится в *Met. V 14*. Сразу отметим, что оно несколько отличается от того, что дано в *Cat. 8*. В «Метафизике» сначала Аристотель разграничивает четыре значения «качества» (*Met. V 14*):

1020a33–1020b2: различие сущности;

1020b2–8: как неподвижное, т.е. математическое;

1020b8–12: состояния движущихся сущностей (ὅσα πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν);

1020b12–13: на основании добродетелей и пороков, и вообще зла и блага.

А затем Аристотель сводит их к двум значениям (1020b13–18):

различие сущности (в том числе качества в числах; ибо речь идет о различиях сущностей ни движущихся, ни поскольку они движутся);

состояния движущегося, поскольку оно движется, и различия движущегося.

Итак, остается два значения «качества» – различие и состояние (одно из них касается неподвижного, будь то сущ-

ности, или числа, а другое – движущегося). Мы воздержимся от детального соотнесения этих значений «качества» с теми, которые указывались в *Cat.* 8.

В *Met.* V 21 Аристотель называет четыре значения «состояния» (τὸ πάθος):

(1022b15–18) качество, на основании которого может быть превращение (ἀλλοιοῦσθαι), например, белое и черное, сладкое и горькое, тяжесть и легкость и т.п.;

(1022b18–19) осуществления (ἐνέργεια) и превращения качеств, способных превращаться;

(1022b19–20) в большей [степени] вредные превращения и движения – и в наибольшей [степени] горестный вред;

(1022b20–21) великие несчастья и горести.

Третье и четвертое значения «состояния» относятся к «страданию», о котором идет речь в «Поэтике». Первые два значения связывают «состояния» с возможностью превращений (т.е. движений по качеству) и осуществлением этих превращений.

5.3.3. Состояния в «Метафизике» в связи с πρόθεσις (приложением, прибавлением)

Иной подход к «состояниям» обнаруживается в *Met.* VI, VII и X. При знакомстве с этими главами нам надо помнить, как Аристотель трактует «состояния» в *Top.*, т.е. его различение «состояний» и «того, чему состояния присущи». В *Met.* VI 1 (и *Met.* XI 7), обсуждая проблемы определения предмета первой философии, Аристотель показывает разницу между сущностями по аналогии с разницей между «курносостью» и «вогнутостью», т.е. различает сущности, «нераздельные» с материей и «отдельные» от материи. Более подробно он рассматривает этот вопрос в *Met.* VII 5 в контексте исследования сущности.

В *Met.* VII 5 Аристотель ведет речь о том, что суть бытия чем-то не должна включать в себя ничего иного, кроме самого бытия чем-то. В то же время есть определенности, которые мы не можем отделить от того, чему они присущи. Речь идет не о физическом отделении, а об отделении «по логосу», т.е. в определении. В качестве примеров таких определенностей он называет в этой главе курносость (ἡ σιμότης) для носа,

мужское (τὸ ἄρρεν – самец) и женское (τὸ θήλυ – самка) для животного, равенство для количества и нечетность для числа. Так, в определение курносости (курносость есть вогнутый-κοιλότης нос) входит «нос», т.е. то, чему присуща курносость; в определение «самца» входит «животное», и т.д. Такие определенности Аристотель называет «спаренными» (συνδεδυσμένον). Получается, что у таких определенностей нет сути бытия, ибо мы не можем их отделить от того, чему они присущи. Более того, в связи с ними Аристотель не употребляет глагол κατηγορέω (категориально высказывать) и производные от него словоформы, а предпочитает глагол προστίθημι (прилагать, прибавлять) и производное от него существительное ἡ πρόσθεσις (приложение, прибавление). Фактически, он ведет в этом случае речь о конкретном (конкретизации) [163, с. 121–122]. Получается, что в определенном смысле Аристотель различает категориальное и конкретное, категоризацию и конкретизацию. Согласно аристотелевской категориальной схематике, в рамках *эпистемического* знания простые высказывания сводятся к форме «*A* присуще *B*», где вместо *A* и *B* стоит та или иная категория. Например, если мы имеем дело с лунным затмением, то мы можем сказать: «затмение присуще луне», – если же мы имеем дело с опадением листьев, то: «опадение листьев присуще широколиственным растениям», – и т.д. Однако было бы неверно сказать, что «курносость присуща носу», ибо курносость есть вогнутый нос, а следовательно наше высказывание свелось бы к высказыванию «вогнутый нос присущ носу». Конечно, мы можем отказаться от «курносости» и ограничиться «вогнутостью», тогда можно было бы сказать «вогнутость присуща носу». Но при всем при том «курносость» остается не подверженной категориальной схематике.

Для нас же особый интерес представляет то, что в этой же *Met.* VII 5 вышеназванные «приложения» Аристотель называет «состояниями», причем не просто состояниями, а «состояниями самими по себе» (курносость есть «состояние носа не по совпадению, а само по себе» – οὐ κατὰ συμβεβηκός ... πάθος τῆς ῥίνος, ἀλλὰ καθ' αὐτήν). Так Аристотель вводит распределение дистинкции «само по себе и по совпадению» на «состояние», чего не было ни в *Cat.* 8, ни в *Met.* V. Отметим, что «самими по себе состояниями» наряду с курносостью оказываются мужчина и женщина, и шире – самец и самка, равенство и нечетность. Мужчина и женщина, согласно Аристоте-

лю, не сущности, а сами по себе состояния человека; самец и самка – не роды, а сами по себе состояния животного; равное и неравное – сами по себе состояния количества, а четное и нечетное – сами по себе состояния числа.

Далее Аристотель рассматривает «сами по себе состояния» в *Met. X*. И делает это в контексте установления сути метакатегорий «то же и другое по виду», которое мы рассмотрели в § 5.2.1. В том подпараграфе мы показали, что, согласно Аристотелю, «другое по виду» содержит противность. Это обстоятельство порождает апорию (*Met. X* 9, 1058a29–34):

Затруднился бы кто-то, почему женщина различается с мужчиной не по виду: хотя самка противна [т.е. контрарна] самцу, а различие – противность; [почему] животное самка и [животное] самец – не другие по виду: хотя их различие [присуще] животному само по себе, т. е. «самка» и «самец» присущи [животному] не как белизна и чернота, а поскольку оно животное (ἢ ζῷον).

Самка и самец, как мы уже знаем, сами по себе состояния животного; они противны. Так почему же они не выступают в качестве видообразующих различий? Почему они не творят другого по виду? Аристотель обсуждает и решает эту апорию в *Met. X* 9. Вообще, он различает первую сущность и со-целую (σύνολον) сущность. Что касается «первой сущности», то надо помнить, что в «Категориях» и «Метафизике» она представлена принципиально иначе. В «Категориях» первая сущность есть единичная по числу сущность, а вторые сущности – роды и виды. В «Метафизике» же «первая сущность» есть *εἶδος* (τὸ εἶδος), а со-целая сущность есть сущность, состоящая из формы (ἢ μορφή) и материи. Аристотель в *Met. X* 9, имея в виду «метафизическую» дистинкцию первой сущности и со-целой сущности, полагает, что сами по себе состояния присущи не первой сущности, а со-целой сущности, т.е. материи, поэтому они не образуют другого по виду. Итак, мы получаем новое знание: сами по себе состояния присущи материи, а не сущности. Однако это касается только сущностей, связанных с материей. Сами же по себе состояния могут иметь отношение и к отвлеченностям (абстракциям), будь то математическим или онтологическим. О математических предметах в данном случае мы говорить не будем, а сразу перейдем к онтологическим отвлеченностям, а именно к метакатегориям.

5.3.4. Состояния в «Метафизике» в связи с метакатегориями

В *Met. IV 2* и *Met. X* Аристотель называет метакатегории «самими по себе состояниями единого и сущего, поскольку они единое и сущее», т.е. «то же и другое», «различие», «противность», «различие рода», «то же и другое по виду» и т.п., суть сами по себе состояния единого, поскольку оно единое, и сущего, поскольку оно сущее. Это – важнейшее положение онтологии Аристотеля. Рассмотрим его подробнее.

Аристотель, имея в виду метакатегории, в *Met. III 1, 995b 23–25* говорит: то, что диалектики пытаются исследовать, исходя из общепризнанного³⁷. В *Met. IV 2* Аристотель сначала называет их видами единого и сущего, а затем – самими по себе состояниями единого, поскольку оно единое, и сущего, поскольку оно сущее³⁸. Как последнее наименование метакатегорий представлено в переводах, мы показали в табл. 5.4.

Отметим, что А.В. Кубицкий и М.И. Иткин в своих переводах называют «свойствами» не только состояния (*τὰ πάθη*), но и сопутствующее этим состояниям (*τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς*). Г.Г. Апостл и для «состояния», и для «сопутствующего» дает один перевод *attribute*, но различает их графически, в первом случае используя курсив, а во втором нет.

Почему, согласно Аристотелю, метакатегории оказываются «состояниями»? Вспомним, что он называет «состояниями» в «Топике»: состояния суть то, в определение чего входит то, чему оно присуще. В этом же смысле Аристотель употребляет слово «состояние» в связи с «прибавлением» (*πρόσθεσις* – приложением). А теперь давайте еще раз посмотрим, как он устанавливает суть метакатегорий (мы уже говорили об этом в § 5.2.1).

... Другим и тем же сказывается все относительно всего, что сказывается [как] единое и сущее...

В суть «другого и того же» входит «единое» и «сущее». В этом смысле «другое и то же» суть состояния единого и сущего.

³⁷ Эти слова присутствуют в формулировке одной из четырех исходных проблем «Метафизики», решение которых призвано определить предмет первой философии. Мы привели формулировку этой проблемы (*Met. III 1, 995b18–27*) выше в § 5.1 (см. с. 171).

³⁸ «Виды сущего (и единого)» – см. в *Met. IV 2, 1003b21–22, 1003b33–36*.

Различие есть другое в чем-то и для чего-то.

В суть «различия» входит «другое», а в суть «другого», как мы уже видели, входят «сущее» и единое. Следовательно, и в суть «различия» входят «сущее» и «единое». В этом смысле «различие» – состояние сущего и единого.

Противность есть законченное различие.

В суть «противности» входит «различие», в суть «различия» входит «другое», в суть «другого» входят «сущее» и «единое». Следовательно, в суть «противности» входят «сущее» и «единое». В этом смысле «противность» – состояние сущего и единого.

Таблица 5.4

Переводчики	<i>Met. IV 2, 1004b5–6:</i> τοῦ ἐνὸς ἢ ἐν καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταῦτα καθ' αὐτά ἐστι πάθη – эти сами по себе состояния единого, поскольку оно единое, и сущего, поскольку оно сущее
Кубицкий [77]	подобные определения находятся в необходимой связи с единым как таким и сущим как таким
Апостл [26]	these are essential <i>attributes</i> of unity qua unity and of being qua being
Иткин [78]	все это есть существенные свойства единого и сущего как таковых
–	<i>Met. IV 2, 1004b15–16:</i> τῶ ὄντι ἢ ὄν ἐστι τινὰ ἴδια – у сущего, поскольку оно сущее, есть какие-то свои [состояния]
Кубицкий [77]	у сущего как такового есть некоторые ему принадлежащие свойства
Апостл [26]	there are proper <i>attributes</i> belonging to being qua being
Иткин [78]	сущее как таковое имеет свойства, лишь ему принадлежащие

5.3.5. Сами по себе состояния единого и сущего, поскольку они единое и сущее, у Аристотеля и величайшие и первые роды у Платона и Плотина

Аристотелевским самим по себе состояниям сущего и единого, поскольку они сущее и единое, у Платона соответствуют величайшие роды (μεγίστα – в переводе Ананьина «главнейшие» [165]), а у Плотина – первые роды. Мы сравнили существующие переводы этих определенностей у трех авторов в табл. 5.5.

Таблица 5.5

Переводчики	Величайшие роды Платона: <i>Soph.</i> 254d4–5, 255c5–11				
	τὸ ὄν αὐτό	στάσις	κίνησις	ταὐτόν	θάτερον (ἕτερον)
Ананьин [165]	само бытие	покой	движение	тождественное	иное
—	Метакатегории Аристотеля: сами по себе состояния сущего и единого, поскольку они сущее и единое				
Кубицкий [77]	—	покой	движение	тождественное, то же самое	различное, другое, иное
Apostle [26]	—	rest	motion	sameness, the same	otherness; the other, or the distinct
Иткин [78]	—	покой	движение	тождественное	различное; иное, или инаковое; разное, или инаковое; разное
Предлагаемый пер.	—	покой	движение	то же	другое
—	Первые роды Плотин: Эннеады VI 2, 7-8				
Сидаш [169]	сущее	покой	движение	тождественность, тождество	иное, инаковость

Платон излагает диалектику пяти величайших родов в диалогах «Софист» и «Парменид». Нас интересует прежде всего терминологический аспект проблемы, поэтому мы ограничимся только «Софистом». Интересующий нас фрагмент занимает строки 236d–259d. А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи в своих комментариях к «Софисту» назвали этот фрагмент «Диалектика бытия и небытия» [165, с. 482]. В этом фрагменте Платон говорит то о родах, то о видах (например в 254b7–d2). А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи поясняют, что «высшие роды γένη Платон иногда обозначает термином εἶδη (“виды”, “идеи”)), т.е. речь в данном случае идет об одних и тех родах [165, с. 495, прим. 39]. В этом же фрагменте Платон отмечает, что вообще-то таких видов (или родов) много, но величайших пять: само сущее, покой и движение, то же и другое.

И Платон, и Аристотель рассматривают τὸ ὄν, т.е. «сущее». Однако в платоновских переводах эта лексема представ-

лена в большинстве случаев как «бытие» (см. табл. 5.5). Мы принимаем и для Платона, и для Аристотеля переводы: εἶναι – есть, τὸ εἶναι – бытие, τὸ ὄν – сущее. Поэтому и «Диалектику бытия и небытия» у Платона мы назвали бы «Диалектикой сущего и не-сущего». Платон, судя по всему, отчетливо не различает сущность (ἡ οὐσία) и сущее (τὸ ὄν), употребляя эти слова как синонимы. Аристотель же их отчетливо различает: сущность, согласно Аристотелю, есть начало сущего.

Для Платона сущее – пусть и величайший, но род; для Аристотеля сущее не есть род. Он пишет в *Met.* III, 3, 998b, 22–27:

Ни единое, ни сущее не могут быть единым родом сущего; ибо у каждого рода с необходимостью есть различия и каждое [из них] – едино; а между тем ни видам рода, ни роду без его видов невозможно категориально высказываться о свойственных (οἰκεῖων) [им] различиях; так что если единое или сущее – род, ни одно различие не будет ни сущим, ни единым.

Соответствующий топ Аристотель рассматривает в *Top.* VI 6, 144a28–b11 (ср. *Top.* IV 6, 127a26–38). Возьмем для примера такое определение: человек есть животное двуногое. В данном случае для нас неважно, насколько удачно это определение; главное, что оно включает в себя род и различие. Аристотель различает вид, подлежащий определению, – «человек», его род – «животное» и различие – «двуногое». Согласно Аристотелю, правильные высказывания:

человек есть животное,
человек есть двуногое,
человек есть животное двуногое,
животное двуногое есть человек;

неправильные высказывания:

двуногое есть человек

(нарушено правило: виды рода не высказываются о свойственном им различии);

двуногое есть животное

(нарушено правило: род без его видов не высказывается о свойственном им различии). Если «сущее» и «единое» были бы родом, например для «человека», то высказывания

двуногое – сущее,
двуногое – единое

были бы неправильными, ибо род высказывался бы о свойственном ему различии, что, согласно Аристотелю, невозможно.

но. А если эти высказывания неверны, то верными должны быть следующие:

двуное – не-сущее,
двуное – не-единое,

что также для Аристотеля неприемлемо. Получается, что «сущее» и «единое» не следует принимать в качестве «родов». При этом надо учитывать, что Аристотель иначе по сравнению с Платоном понимает «не-сущее». Однако, прежде чем обратиться к этой разнице, рассмотрим метакатегории «то же и другое».

И Платон, и Аристотель наряду с «другим» (ἕτερον) упоминают «иное» (ἄλλο). А.Ф. Лосев и А.А. Тахо-Годи следующим образом комментируют интересующее нас платоновское словоупотребление в диалоге «Софист» [165, с. 486]:

У Платона категория различия обозначается словом «иное» (ἄλλο). Однако во многих случаях в «Софисте», а также в «Пармениде» наряду с ἄλλο в том же значении употребляется слово ἕτερον («другое»), хотя между этими терминами имеется различие: ἄλλο означает «иное вообще» (не-*A* в противоположность *A*), ἕτερον – конкретное другое (*B* в противоположность *A*).

В другой же работе А.Ф. Лосев, разбирая платоновскую диалектику пяти величайших родов в том же «Софисте», указывает τὸ ταὐτόν (тождество) и τὸ θάτερον (различие) [145, с. 498]. Таким образом, А.Ф. Лосев учитывает у Платона ἄλλο (иное), ἕτερον (другое), θάτερον (различие) и ταὐτόν (тождество), считая при этом, что ἄλλο, ἕτερον и θάτερον обозначают «различие». Аристотель же наряду с платоновскими ἄλλο (иное), ἕτερον-θάτερον (другое), ταὐτόν (то же) учитывает также ἡ διαφορά (различие). ἕτερον и θάτερον мы рассматриваем как синонимичные в философском отношении словоформы. О «различии» мы скажем позднее, а сейчас продолжим рассмотрение «того же и другого».

А.В. Кубицкий, комментируя аристотелевские метакатегории в *Met.* X 3, отмечает, что «с разбираемым термином “иное” Аристотель чередует “другое”, не фиксируя для последнего специальных отличий» (см. прим. 7 к *Met.* X 3 в [77]). Нам такой комментарий представляется спорным. Аристотель, как мы уже писали в § 52.1, усматривая суть «иноного» (ἄλλο), принимает в *Met.* X 3 следующее:

все относительно всего либо *то же*, либо *иное* (ἄλλο),

а усматривая суть «другого», он принимает:

другим (ἑτέρων) и тем же сказывается все относительно всего, что сказывается [как] единое и сущее.

«Другое» у Аристотеля сущее, а «иное» может быть как «не-сущим», так и «сущим». Сравним «другое», а также «сущее» и «не-сущее» у Платона и Аристотеля. Для наглядности этого сравнения мы составили табл. 5.6.

Таблица 5.6

другое	Платон		Аристотель	
	антитезис (отрицание)	не-сущее	противность	сущее
–	противность	–	противоречие (отрицание)	не-сущее

Суть рассуждения Платона о «другом и том же» в *Soph.* 254d14–258b4 сводится к тому, что «другое» как-то *есть* (т.е. существует) (258a7–9). Аристотель с этим согласен, ибо согласно вышеприведенному, «другое» у него сказывается как сущее. Однако далее в их подходах возникает разница, которая на первый взгляд может показаться лишь терминологической. Платон разводит по разные стороны «антитезис» (ἡ ἀντίθεσις) и «противность» (τὸ ἐναντίον); «отрицание» (ἡ ἀπόφασις) и «не-сущее» он относит к антитезису, но не к противности (257b9–c3). У него получается, что «другое» есть не-сущее, но не противное «тому же» (258a11–b7). Аристотель же, как известно, различает четыре значения «антитезиса» и среди них «противность» (τὸ ἐναντίον, контражность) и «противоречие» (ἡ ἀντίφασις, контрадикторность). По разные стороны он разводит «противность» и «противоречие», а «отрицание» и «не-сущее» относит к противоречию. У него получается, что «другое» есть сущее и противное «тому же», но не противоречащее ему; а противоречит «тому же» «не-то же» (т.е. не-сущее, 1054b19–21) (см. табл. 5.6).

Что касается «различия», то, с нашей точки зрения, в аристотелевском смысле слова его у Платона просто нет, поэтому истолкование А.Ф. Лосевым платоновских «того же и другого» как «тождества и различия» нам представляется весьма спорным. Судя по всему, отчетливое различие «видов рода» и «различий рода» стало новацией Аристотеля. По крайней мере, у Платона в диалогах «Софист» и «Политик», т.е. в диалогах, в которых Платон в явном виде занимается разделением родов на виды, отчетливого различия двух аспектов разделения родов нет. Более того, у Платона нет «различия» даже на

категориальном (или же метакатегориальном) уровне (напомним, что он ограничивается рассмотрением самого сущего, движения и покоя, другого и того же). Аристотель не останавливается, как Платон, на «другом», а вводит еще и «различие». Вообще он рассматривает «иное и то же» (или же «иное и само»), «другое и то же по числу», «различие», «несходное (или же неподобное) и сходное (или же подобное)», «неравное и равное», «противность», «различие рода», «другое и то же по виду» (а также «то же и не-то же») и т.д. Разницу сути «другого» и «различия» у Аристотеля мы показали в § 5.2.1.

Платон затрагивает содержание, которое в какой-то степени относится к содержанию, касающемуся аристотелевских «различий», в рассуждении *Pol.* 283c3–285c3. В 285a4–6 он говорит о людях, которые, будучи не приученными «рассматривать [предмет], разделяя [его] по видам, сводят столь различное (διαφέροντα) сразу к тому же (αὐτόν)», а в 285b1–3 он настоятельно рекомендует «не прекращать усилий прежде, чем не увидел бы в ней [т.е. в общности многих. – *Е.О.*] все различия (τὰς διαφοράς), лежащие в видах». Возможно, содержание этого рассуждения имеет какое-то влияние на третье определение «политика» (которое в целом занимает строки 277a3–311c8, а без учета рассмотрения двух парадигмальных определений «ткачества» и двух больших отступлений по поводу общедилектических вопросов и пяти форм правления – строки 287b3–291c8 и 303d4–311c8). Однако этот вопрос требует специального исследования.

Поясним сказанное на примере. Платон в *Soph.* 258a4–5 в качестве примера «того же и другого» называет «справедливость и несправедливость». Согласно Аристотелю, «справедливость и несправедливость» – другое по роду (первое – добродетель, второе – порок), а «справедливость» как целую добродетель он определяет так (*EN V i* 1129b25–27):

...Завершенная добродетель, но не просто, а относительно другого [человека].

Получается, что для «справедливости»:

род – добродетель;

другое по роду – несправедливость;

вид – справедливость;

другое по виду – мужество, благоразумие, щедрость и другие добродетели;

не-то же – все что угодно, кроме добродетелей и пороков;
различие – «завершенность <...> относительно другого».

Таким образом, у Аристотеля для «справедливости» другое – «несправедливость», а различие – «завершенность <...> относительно другого». В статье «Аристотель об основаниях классификации» мы показали, что аристотелевское разведение «видов рода» и «различий рода» фактически соответствует современному разведению экстенциональных и интенциональных контекстов [160]. У Платона отчетливого разведения этих контекстов, судя по всему, еще нет. Если в переводах и обсуждениях мы будем смешивать «другое» и «различие», то мы тем самым будем затушевывать столь важную проблему.

Итак, Аристотель, в отличие от Платона, не рассматривает «сущее» (и «единое») как род, а «то же и другое», «различие» и т. д. рассматриваются как сами по себе состояния сущего и единого, поскольку они сущее и единое³⁹. «Покой и движение» Аристотель также учитывает среди метакатегорий (*Met.* IV 2, 1004b29), но рассматривает он их не в «Метафизике» (т.е. не в первой философии), а в «Физике» (т.е. во второй философии).

В заключении этого подпараграфа мы хотели бы сказать несколько слов о Плотине. В «Эннеадах» VI 1–3 он подвергает критике аристотелевскую категориальную схематику и приводит аргументацию в поддержку платоновской диалектики пяти родов, которые называет первыми. При этом Плотин совершенно не учитывает аристотелевскую метакатегориальную схематику. С нашей же точки зрения, при историко-философских сравнениях величайшие и первые роды Платона и Плотина следует сравнивать именно с метакатегориями Аристотеля, т.е. с самими по себе состояниями сущего и единого, поскольку они сущее и единое, а не с его категориями.

5.4. Само по себе и по совпадению во «Второй аналитике». «Универсальное» у Аристотеля

Ранее мы вели речь о распределении дистинкции «само по себе и по совпадению» на «сущее», «единое», «сопутству-

³⁹ В данном случае мы не рассматриваем проблематику «единого» у Аристотеля.

ющее» и «состояние». В *An. Post. I 4* мы встречаемся с распределением этой дистрикции на «эпистемическую (аподиктическую) пропозицию». Аристотель проделывает это распределение в контексте обоснования необходимости эпистемической пропозиции. «Необходимое» для Аристотеля – «универсально» (καθόλου); речь в данном случае идет об универсальности пропозиции; значения «самого по себе», распределенные на пропозицию, оказываются определениями «универсального»⁴⁰.

Здесь мы вновь встречаемся с проблемой универсалий. В предыдущем параграфе мы отметили, что проблема универсалий у Аристотеля многоаспектна. Если ранее мы встретились с «общим» (τὸ κοινόν) у Аристотеля как «другим по виду», к которому неприменим закон тождества, то в данном случае мы имеем дело с другим ее аспектом, а именно с «универсальным» (кафолическим – τὸ κάθολον), к которому применим закон тождества. Проблема универсалий в том виде, как она присутствует в истории философии, была поставлена Порфирием и Боэцием, и в этом виде распространила свое влияние на всю последующую историю философии. Однако надо иметь в виду, что эта проблема у Порфирия с Боэцием и у самого Аристотеля ставится по-разному. С.С. Неретина и А.П. Огурцов в книге «Пути к универсалиям» [156] в главе «Вера и разум» (эта глава предваряет главы, посвященные Порфирию и Боэцию) пишут: «...Проблему универсалий вообще надо решать в связи с проблемой вещи – что она такое?», – и далее предлагают отнестись к проблеме универсалий как к «проблеме существования относительно вещи» [156, с. 157]. Так вот, Аристотель решает эту проблему не только в связи с проблемой вещи (а для Аристотеля это проблема сущности, здесь идет речь об «общем» как другом по виду) и ее существования (на языке Аристотеля – τὸ εἶναι–бытия), но и в связи с проблемой необходимости.

Б. Рассел в «Истории западной философии» в главе «Метафизика Аристотеля» рассматривает отдельно проблему «общих понятий» и проблему «сущности» (проблему *essence* и далее проблему формы и материи, а также возможности и действительности) [174, с. 196–202]. Разведение проблем «общих понятий» и «сущности» имеет определенные основания в фи-

⁴⁰ Мы уже комментировали *An. Post. I 4* в [163, с. 17–21], сейчас мы делаем это еще раз, более подробно.

лософии Аристотеля. Мы имеем в виду разницу между проблематикой, связанной с силлогизмами, и проблематикой, связанной с определениями; далее эта разница развивается в разницу между аналитикой и первой философией.

Порфирий сформулировал проблему «*иносταςности*» (ὑφέσταςτηκεν) видов и родов» (на языке Боэция – *subsistere*, касательно видов и родов, а в последующей латинской схоластике – *existere*) [156, с. 175]. У Аристотеля этой проблеме соответствует скорее «проблема сущности», которую в конечном итоге он сводит к проблеме «общего (κοινόν) и своего (ἴδιον)». Нас же интересует в данном случае проблема не «общего (κοινόν)», а «универсального» (τὸ κάθολον), которая ни Порфирием, ни Боэцием, судя по всему, в явном виде не ставилась. Именно к этой проблеме с некоторой степенью условности можно было бы отнести расселовскую проблему «общих понятий» Аристотеля. Для Аристотеля это – проблема универсальности и универсалий в контексте необходимости посылок умозаключений.

Отметим также, что проблема «универсалий» в аналитике имеет опять же два аспекта: проблема универсальности в контексте доказательства и проблема универсальности в контексте применения уже доказанного универсального знания к частным случаям. Нас сейчас интересует только первый из упомянутых аспектов (второй аспект будет рассмотрен в 8-й главе). Таким образом, у Аристотеля есть две проблемы: проблема «общего» (κοινόν) и проблема «универсального» (κάθολον – кафолического). Проблема «общего» включает в себя, в частности, проблему «сущности» в расселовском смысле, а проблема «универсалий» – проблему «общих понятий» в расселовском смысле.

Для «полноты картины» напомним, что мы уже заговорили об универсальном в § 3.5 (в подразделе «Аристотель о софий-мудрости в *Met. I*», см. с. 103). Там разделили еще универсальное и универсальнейшее (метакатегории). Поэтому в целом мы различили бы у Аристотеля четыре аспекта проблемы универсалий: 1) универсальнейшее; 2) общее; 3) универсальное как необходимое и 4) универсальное в контексте индукции (наведения). Сейчас нас интересует 3-й из этих аспектов.

Наша задача – в первом приближении прояснить язык Аристотеля, на котором он ставит и решает проблему необходимости и универсальности в аналитике. Отметим, что Б. Рас-

сел в контексте изложения и истолкования учения Аристотеля об «общих понятиях», усматривая некую аналогию между аристотелевскими различиями и синтаксическими различиями, и полагая, вероятно, эту аналогию очень важной, пишет, в частности, такие (странные) слова:

... Если это так (т.е. такая аналогия правомерна. – *Е.О.*), прийти к этому выводу можно лишь в результате длительного процесса, включающего между прочим создание искусственного философского языка. <...> До тех пор пока эта работа не будет проделана, вопрос о единичных и общих понятиях не может адекватно обсуждаться. И когда мы, наконец, достигнем такого уровня, на котором станет возможным обсуждать его, то обнаружим, что вопрос, который мы обсуждаем, совершенно отличается от того вопроса, каким мы его представили вначале [174, с. 198–199].

Мы не беремся судить, что именно имел в виду Рассел, когда писал эти слова, но со своей стороны могли бы сказать, что, с нашей точки зрения, существующий язык перевода и обсуждения философии Аристотеля не во всем адекватен проблемам, которые ставит и решает сам Аристотель. Мы не ставим перед собой задачу *создать новый искусственный философский язык*; мы бы хотели *вернуться* к языку самого Аристотеля (хотя, конечно, при взгляде со стороны, мы всего лишь предлагаем *очередные* перевод и истолкование ключевых слов аристотелевского философского языка).

Итак, мы обращаемся к аристотелевскому истолкованию (и тем самым обоснованию) необходимости эпистемических пропозиций. Аристотель исходит из того, что необходимо то, что не может быть иначе (*Met. V 5, 1015a33–36: τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν*), а невозможно быть иначе тому, о чем у нас есть простая эпистема (*An. Post. I 4, 73a21: ἐπιστήμη ἀπλῶς*)⁴¹; следовательно, необходимое есть разумеющееся (τὸ ἐπιστητὸν) на основании доказывающей эпистемы (*An. Post. I 4, 73a22–23; см. также Met. V 5, 1015b6–9*). Доказывающая эпистема связана с доказательством. Доказательство есть силлогизм из необходимых посылок. Вопрос: из каких же посылок возникает доказательство? И вот тут Аристотель полагает, что сначала надо распределить, *что* сказывается «на основании всякого» (τὸ κατὰ παντὸς), *что* «само по себе» (τὸ καθ' αὐτὸ), и *что* «универсально» (τὸ καθόλου – *кафолически*) (73a25–27)?

⁴¹ Определение «простой эпистемы» см. в *An. Post. I 2, 71b9–12*.

Что сказывается «на основании всякого». Касательно этого распределения мы лишь приведем соответствующий фрагмент Аристотеля без всякого комментария (*An. Post.* I 4, 73a 28–34):

Так, я сказываю «на основании всякого» (*κατὰ παντός*) то, что не [могло] бы для некоторых быть, а для некоторых не [быть], и что не [могло бы] когда-то [быть], а когда-то не [быть]; например если на основании всякого человека [сказывается] «животное», то если истинно сказать, что *вот это* «человек», то истинно и что «животное»; и если ныне одно, то и другое; и если всякой линии [присуща] точка – так же. Признак же [этого] (*σημείον δέ*): ибо когда спрашивают, [присуще ли что-то] на основании всякого, мы возражаем так, что [это что-то] или некоторым не [присуще], или когда-то не [присуще].

Что сказывается «само по себе». Именно здесь у нас пойдет речь о распределении «самого по себе и по совпадению» на эпистемическую пропозицию (*An. Post.* I 4, 73a34–73b24):

73a34–37: [1] «[Само] же по себе» [присуще] то, что присуще в сути, например, треугольнику [присуща] линия и линии – точка (ибо сущность их [т.е. треугольника и линии] из них [т.е. сущность треугольника из линии, а линии из точки], и они [т.е. линия и точка] внутренне присущи логосу, сказывающему суть [треугольника и линии]);

73a37–73b3: [2] также [присуще «само по себе»], если присуще тому, что само внутренне присуще логосу, проясняющему суть [того, что присуще], например, прямизна (*τὸ εὐθὺς*) и круглость (*τὸ περιφερές*) присущи линии, а нечетность и четность – числу, и [также числу присущи] первое и синтетичное, равностороннее и неравностороннее; и всем им внутренне присущи в логосе, суть сказывающем, в одном случае – линия, в другом – число.

73b3–5: Сходно же и в иных [случаях присущее] каждому такими [способами] я называю «самим по себе», а то, что не присуще ни тем, ни другим способом, «сопутствующим», например образцованность и белое для животного.

73b5–10: [3] Далее, [«само по себе»] то, что сказывается не на основании какого-либо иного подлежащего, [как] например идущее есть идущее, будучи чем-то другим и белое [также]; сущность же, – т.е. то, что означает *вот это*, – есть [то], что [она] есть, не будучи чем-то другим. Так что то, что не на основании [какого-либо иного] подлежащего, называю «самим по себе», а то, что на основании подлежащего, – «сопутствующим».

73b10–16: [4] Далее, иной способ: то, что присуще каждому из-за себя – [присуще] «само по себе», а то, что не из-за себя, – «по совпадению»; например: если в то время, когда кто-нибудь идет, сверкнула молния, [она сверкнула] по совпадению; ибо она сверкнула не из-за того, что кто-то шел, а, говорим, это совпало.

Если же из-за себя, то само по себе [букв. – *на основании себя*], например: если кто-то, получив ранение, умер, то [умер] *на основании ранения*; потому что он умер из-за ранения, а не [просто] смерть совпала с ранением.

73b16–18: Следовательно, «само по себе», сказывающееся о просто разумеющемся [т.е. о непосредственном] так, что внутренне присуще тому, о чем категориально высказывается, или ему внутренне присуще [то, о чем оно категориально высказывается], есть из-за себя и с необходимостью.

73b18–24: Ибо не может быть, чтобы оно не было присуще или просто, или [как одно из] противоположных ($\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha$), например, линии [присуще] прямое или кривое ($\tau\omicron\ \kappa\alpha\mu\pi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu$), а числу – нечетное или четное. Ибо противное есть или лишенность, или противоречие в том же роде, например, четное есть не-нечетное в числах, поскольку [оно им] следует. Таким образом, если необходимо сказывать или отрицать, необходимо самим по себе быть присущим.

73b25–74a3: Итак, на «основании всякого» и «само по себе» пусть будут распределены этим способом; *кафолическим же* ($\kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\nu$) [т.е. универсальным] **называю то, что было бы присуще на основании всякого** ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma$), **само по себе** ($\kappa\alpha\theta'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$) **и поскольку само** ($\eta\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$). **Следовательно, очевидно, что то, что кафолично, присуще вещам с необходимостью**⁴². «Само по себе» и «поскольку само» – *то же*, например, точка и прямая сами по себе присущи линии (и поскольку она линия), и треугольнику, поскольку он треугольник, присущи два прямых [угла] (ибо треугольник сам по себе равен двум прямым [углам]).

Похожее распределение «самого по себе» Аристотель дает также в «Метафизике». Оно похоже на аналитическое, но, судя по всему, не тождественно ему (этот вопрос требует дополнительных исследований). Это распределение вносит дополнительные сложности, но поскольку комментаторы учитывают его, мы приведем его (для справки) (*Met.* V 18):

1022a24–25: Так что и «самому по себе» необходимо сказываться множественно.

[1] 1022a25–27: В одном [смысле] «само по себе» – суть бытия каждым, например Каллий сам по себе Каллий и суть бытия Каллием;

[2] 1022a27–29: в другом [смысле «само по себе»] то, что присуще в сути, например Каллий сам по себе животное; ибо «животное» внутренне присуще логосу; ибо Каллий – какое-то животное.

⁴² Выделение наше.

[3] 1022a29–32: Далее, [некто само по себе], если оно воспринято чем-то как первым или в чем-то, [относящимся] к нему, например поверхность белая сама по себе и человек жив сам по себе; ибо душа – некая часть человека, в [которой] как первой [воспринимается] жизнь.

[4] 1022a32–35: Далее, то, у чего нет иной причины; ибо у человека много причин: животное, двуногое, однако человек есть человек сам по себе.

[5] 1022a35–36: ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ἢ μόνον δι' αὐτὸ κεχωρισμένον καθ' αὐτό (пер. М.И. Иткина): то, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе⁴³.

Мы воздержимся от основательного анализа этих распределений, а лишь укажем, как К. Керуан отождествляет эти распределения с распределениями в *An. Post. I 4*⁴⁴, и в первом приближении наметим свои варианты соотношения распределений «самого по себе» в *Met. V 18* и *An. Post. I 4* (см. табл. 5.7).

Таблица 5.7

<i>Met. V 18</i>	<i>An. Post. I 4</i>	
–	Керуан	С нашей точки зрения
[1] 1022a25–27	[3] 73b5–10	[1] и [3]
[2] 1022a27–29		[1]
[3] 1022a29–32	[2] 73a37–73b3	нет
[4] 1022a32–35	[4] 73b10–16	[3]
[5] 1022a35–36	73b25–74a3	?

А теперь мы вернемся к *An. Post. I 4* и прокомментируем каждое из четырех аналитических распределений «самого по себе»⁴⁵.

73a34–37: [1] «[Само] же по себе» [присуще] то, что присуще в сути, например, треугольнику [присуща] линия и линии – точка (ибо сущность их [т.е. треугольника и линии] из них [т.е. сущность треугольника из линии, а линии из точки], и они [т.е. линия

⁴³ Мы привели последнее (5-е) положение этого фрагмента на языке оригинала с переводом М.И. Иткина (хотя не уверены в его корректности), потому что затрудняемся дать свой перевод. Отметим, что дискуссионной является сама редакция древнегреческого текста этого положения. – См. [77, с. 303, прим. 3 к *Met. V 18*], а также [15, с. 170].

⁴⁴ [15], с. 168–170.

⁴⁵ Отметим, что мы несколько изменили нумерацию распределений «самого по себе» по сравнению с той, что давали в книге «Кафолическое...» [163], т.е. мы привели ее в соответствие с общепринятой в зарубежном аристотелеведении.

и точка] внутренне присущи логосу, сказывающему суть [треугольника и линии]); ...

Нас интересует прежде всего аналитическое содержание этого фрагмента, но сначала скажем несколько слов и о математической стороне дела. Какие логосы «треугольника» и «линии» имеет в виду Аристотель? Нам неизвестно, чтобы Аристотель где-либо в явном виде давал определение «треугольника». Однако в трактате «О небе» есть фрагмент, который дает нам основание для возможной реконструкции аристотелевского определения треугольника (*De Cael.* II 4, 286b13–16):

Всякая плоская фигура (σχήμα ἐπίπεδον) – или прямолинейная (εὐθύγραμμόν), или круглолинейная (περιφερόγραμμον). Прямолинейная [фигура] объемлется (περιέχεται) более многочисленными линиями (γραμμῶν), а круглолинейная – единой.

Исходя из этого фрагмента, можно дать такое определение:

Логос 5.4.1: треугольник есть прямолинейная фигура, которая объемлется тремя линиями.

В этот логос входит, в частности, «линия», о чем Аристотель и пишет в анализируемом фрагменте из *An. Post.* I: «например, треугольнику [присуща] линия». Поэтому-то «линия», согласно Аристотелю, присуща треугольнику сама по себе, а не по совпадению. Отметим, что схожее определение «треугольника» дает и Евклид [40, 1, HOR demonstration 19.1–4]:

I.19. Прямолинейные фигуры (σχήματα εὐθύγραμμά) суть те, которые содержатся [περιεχόμενα – объемлемые. – *Е.О.*] между прямыми (εὐθειῶν), трехсторонние (τρίπλευρα) – между тремя, четырехсторонние же – четырьмя, многосторонние – которые содержатся между более чем четырьмя прямыми (*пер. Д.Д. Мордухай-Болтовского* [127])⁴⁶.

Что касается определения «линии», что, мол, «точка внутренне присуща логосу, сказывающему суть линии», то оно остается для нас непонятным⁴⁷. В дальнейшем мы будем исходить

⁴⁶ Здесь и далее нумерация определений Евклида дается в соответствии с самим Евклидом (I книга, 19-е определение).

⁴⁷ Евклид дает следующее определение линии (мы приведем его вместе с последующим) (1, HOR demonstration 2.1–3.1):

I.2. Линия (γραμμῆ) же – длина (μῆκος) без ширины (ἀπλατές).

I.3. Концы (πέρατα) же линии – точки (*пер. Д.Д. Мордухай-Болтовского* [127]).

Аристотелю известен такой логос «линии» (длина без ширины). Мы сейчас не будем вдаваться в детали, а лишь отметим, что Аристотель считает такое

только из одного примера, того, что касается «треугольника», *логосу* сути которого внутренне присуща «линия».

Теперь мы перейдем собственно к аналитическому содержанию первого распределения «самого по себе» (73a34–37), которое нас интересует прежде всего. Аристотель, высказываясь в этом фрагменте о «самом по себе», сообщает нам еще кое-что очень важное; а именно то, что он относит в аналитике к «присущему в сути (*ὑπάρχει ἐν τῷ τί ἐστίν*)» все, что

определение неправильным (*Top.* VI 6, 143b11–144a4). Сам Аристотель принимает два логоса «линии». В *Met.* V 6, 1016b24–31:

Логос 5.4.2: линия – делимое (διαιρετόν) по количеству единожды (μὴ ἄλλῃ) [т.е. в одном направлении],

а в *Met.* V 13 он сначала определяется с сущью «количество» (1020a7–8), затем «множества» и «величины», а также «длины», «ширины» и «глубины» (как разновидностей «величины») (1020a8–12); а затем принимает определения «числа», «линии», «плоскости» и геометрического «тела» (1020a13–14). В этом случае:

*Логос 5.4.3: линия есть длина;
длина есть величина, непрерывная в едином [направлении].*

Обратим внимание, что в *логосы* «линии», которые принимает Аристотель (*логосы* 5.4.2 и 5.4.3), не входит «точка», которая называется как входящая в *логос* «линии» в анализируемом нами фрагменте *An. Post.* I 4, 73a34–37. Не входит «точка» и в евклидовское определение линии (I.2). Если рассматривать евклидовское определение I.3 как определение «точки» (точка есть предел линии), то получится, что «линия» входит в *логос* «точки», а не «точка» – в *логос* «линии».

Сам Аристотель пишет, что начало геометрии – точка и линия (*An. Post.* I 10, 76b3–5). Имеется в виду, что все, что предшествует по *логосу* (т.е. по смыслу) «точке» и «линии», будь то «делимое и неразделимое», «счислимое и измеримое», «не непрерывное и непрерывное» и т.п. суть определенности предшествующего знания (первой математики или даже первой философии), а не геометрии; собственно геометрия начинается с принятия бытия и сути «точки» и «линии». Из такого подхода должно бы следовать, что точка и линия – опосредованные начала, а значит, «линия» не определяется через «точку». Более того, в *Phys.* VI 1 Аристотель в явном виде пишет, что «невозможно, чтобы непрерывное было из неразделимых, например линия из точек, если линия – непрерывна, а точка – неразделима» (231a24–26). Однако, здесь присутствует условие: если линия – непрерывна, а точка – неразделима. Это условие требует особого комментария. Мы не будем сейчас углубляться в эту тему, а ограничимся следующими замечаниями: во-первых, тема соотношения точки и линии в системе мышления Аристотеля – непростая; во-вторых, нам неизвестны «места» в «корпусе Аристотеля», где бы она в явном виде решалась; в-третьих, чтобы выяснить решение проблемы соотношения точки и линии в системе мышления Аристотеля, судя по всему, потребовалась бы «масштабная» реконструкция, которой в данной книге мы заниматься не будем (о точке у Аристотеля см. [107, с. 736–738]).

входит в сущность и внутренне присуще (ἐννύπαρχει) логосу, сказывающему суть. А ведь в «Топике», т.е. в диалектике, он относил к тому, что «в сути», только «род». В аналитике же получается, в суть входит и род, и его различия, присущие сущности. С нашей точки зрения, это важное отличие аналитики от диалектики.

В *Met. V* 18 Аристотель при разграничениях «самого по себе» отдельно учитывал «само по себе» как [1] «суть бытия» (причем в качестве примера он приводит единое по числу⁴⁸) и как [2] «присущее в сути». В качестве примера присущего в сути он называет в данном случае пример «рода», т.е. сохраняет установку «Топики». А в *An. Post. II* 4 Аристотель, насколько мы понимаем, объединяет эти два момента, поскольку теперь в сути сказывается все то, что и в сути бытия, хоть порознь, хоть все вместе. Аристотель называет все это «присущим в сути» в отличие от «сопутствующего». К. Керуан вообще не находит в *Met. V* 18 параллели для первого аналитического распределения «самого по себе» (см. табл. 5.7).

Перейдем ко второму аристотелевскому распределению «самого по себе».

73a37–73b3: ...[2] также [присуще «само по себе»], если присуще тому, что само внутренне присуще логосу, проясняющему суть [того, что присуще], например, прямизна (τὸ εὐθὺς) и круглость (τὸ περιφερές) присущи линии, а нечетность и четность – числу, и [также числу присущи] первое и синтетичное, равностороннее и неравностороннее; и всем им внутренне присущи в логосе, суть сказывающем, в одном случае – линия, в другом – число.

Мы считаем, что Аристотель ведет в данном случае речь о состояниях самих по себе, о которых мы писали в предыдущем параграфе, т.е. о том, в определение чего входит то, чему они сами присущи. Речь идет о состояниях, которые присущи линии, числу, треугольнику сами по себе, а не по совпадению. Если подытожить два первых распределения «самого по себе», то получается, что среди присущего самого по себе Аристотель прежде всего усматривает [1] различия рода и [2] сами по себе состояния, а все остальное, что присуще не в сути или же в суть чего не входит то, чему оно присуще, – сопутствующее (73b3–5).

⁴⁸ Вообще, Аристотель принимал суть бытия прежде всего для единого по виду, однако, возможно, что он допускал и некую суть бытия для единого по числу.

Перейдем к третьему аристотелевскому распределению «самого по себе».

73b5–10: [3] Далее, [«само по себе»] то, что сказывается не на основании какого-либо иного подлежащего, [как] например идущее есть идущее, будучи чем-то другим и белое [также]; сущность же, – т.е. то, что означает *вот это*, – есть [то], что [она] есть, не будучи чем-то другим. Так что то, что не на основании [какого-либо иного] подлежащего, называю «самим по себе», а то, что на основании подлежащего, – «сопутствующим».

Для Аристотеля важно различать среди универсальных (*кафолических*) терминов те, которые соответствуют логическому подлежащему, и те, которые соответствуют логическому сказуемому. В первом приближении он определяет (логическое) подлежащее именно так: то, что не говорится о другом как о подлежащем; или же – то, что, не будучи другим, есть то, что оно есть. «Идущее» есть идущее, будучи «человеком» (или каким-то иным животным), то есть будучи другим, ибо «человек» – другое для «идущего». «Человек» есть человек, будучи человеком, то есть не будучи чем-то другим. Более подробно Аристотель рассматривает эту проблематику в *An. Post.* I 22, а для полного уяснения этой главы ее надо прочитывать в контексте *An. Post.* I 18–22 (см. также [162]). Речь идет о том, что не любое высказывание может стать доказывающим положением. Чтобы положение годилось для доказательства, оно должно быть категориально осмысленным. Например, если где-то вдалеке идет белый человек, неправильно сказать: «белое идет», – следует говорить: человек идет. В *An. Post.* I 18–22 Аристотель показывает, что только при таком подходе количество терминов в доказательстве будет конечным, и тем самым само доказательство станет возможным.

Перейдем к четвертому аристотелевскому распределению «самого по себе».

73b10–16: [4] Далее, иной способ: то, что присуще каждому из-за себя – [присуще] «само по себе», а то, что не из-за себя, – «по совпадению»; например, если в то время, когда кто-нибудь идет, сверкнула молния, [она сверкнула] по совпадению; ибо она сверкнула не из-за того, что кто-то шел, а, говорим, это совпало. Если же из-за себя, то само по себе [букв. – *на основании себя*], например, если кто-то, получив ранение, умер, то [умер] *на основании ранения*; потому что он умер из-за ранения, а не [просто] смерть совпала с ранением.

Получается, причина присуща причиненному сама по себе, не-причина присуща причиненному по совпадению.

Во всех четырех случаях распределения «самого по себе» речь идет о непосредственно присущем. Если иметь в виду пропозиции, то речь идет о неопосредованных положениях, которые могут быть посылками доказывающих силлогизмов, но не их заключением. Исключение составляет первое распределение, ибо посылка силлогизма не может выражать присущее в сути. Заключение доказательства выражает сопутствующее само по себе или само по себе состояние, о которых мы вели речь в предшествующих параграфах. Само по себе состояние может быть как непосредственным (и в этом случае может приниматься в качестве посылки), так и опосредованным (и в этом случае выступать в качестве заключения доказательства).

После четырех распределений на пропозиции «самого по себе и по совпадению» Аристотель дает определение «*кафолического* (καθόλου) [т.е. универсального]»:

73b25–74a3: Итак, на «основании всякого» и «само по себе» пусть будут распределены этим способом; *кафолическим же* (καθόλου) [т.е. универсальным] называю то, что было бы присуще на основании всякого (κατὰ παντός), само по себе (καθ' αὐτό) и поскольку само (ἢ αὐτό). Следовательно, очевидно, что то, что кафолично, присуще вещам с необходимостью. «Само по себе» и «поскольку само» – *то же*, например, точка и прямая сами по себе присущи линии (и поскольку она линия), и треугольнику, поскольку он треугольник, присущи два прямых [угла] (ибо треугольник сам по себе равен двум прямым [углам]).

Ранее речь шла только о присущем «на основании всякого (κατὰ παντός)» и о «самом по себе (καθ' αὐτό)», здесь в определении «универсального» добавляется «поскольку само (ἢ αὐτό)». Что означает выражение «поскольку само»? Например, сумма внутренних углов, равная двум прямым, присуща треугольнику, *поскольку он треугольник* (т.е. поскольку он сам). В то же время сумма внутренних углов, равная двум прямым, присуща равнобедренному треугольнику, не поскольку он равнобедренный, а поскольку он треугольник. Треугольник и равнобедренный треугольник – иное. В этом случае сумма внутренних углов, равная двум прямым, присуща равнобедренному треугольнику, *не поскольку он сам, а поскольку он иное* (т.е. поскольку равнобедренный треугольник – треугольник). Отметим, что следует относиться с осторожностью к высказыванию Аристотеля: «“Само по себе” и “поскольку само” – *то*

же», – которое он делает в данном фрагменте. Ибо за рамками этого фрагмента в других местах своих сочинений Аристотель различает присущее «само по себе» и «поскольку само». Мы подробно рассмотрели данный вопрос в статье «Аристотель о частных и универсальных доказательствах во “Второй аналитике” А» [158]. Мы склоняемся к тому, что выражением «поскольку само» Аристотель указывает на случаи, когда логический объем сказуемого равен логическому объему подлежащего; пропозиции, выражающие присущность «поскольку само», обратимы, как пропозиции, выражающие свойства (о чем у нас шла речь в §4.2.2). Отметим, что выражение «поскольку само» относится к «первым универсалиям», а «первыми универсалиями» Аристотель называет субъекты *антивысказывающихся* пропозиций (а иногда, возможно, он называет первыми универсальными сами *антивысказывающиеся* пропозиции). У Аристотеля получается, что все, что присуще «поскольку само», присуще «само по себе», но не все, что присуще «само по себе», присуще «поскольку само». В рассматриваемом фрагменте 73b25–74a3 (треугольнику присущи два прямых угла) присущность «поскольку само» и «сама по себе» совпадают. Но это не всегда так.

Итак, с необходимостью присуще универсальное (на языке Аристотеля – *кафолическое*, καθόλου). Таким образом, определение «необходимости» сводится к определению «универсальности». А «универсально» то, что присуще «всем» (κατὰ πάντοσ), «само по себе» (καθ' αὐτό) и «поскольку само» (ἢ αὐτό). При определении универсального, и тем самым необходимого, Аристотель совершает следующие противопоставления:

- Высказываемое «про все» противопоставляется высказываемому «в частности».
- Сущее (и высказываемое) само по себе – сущему (и высказываемому) по совпадению. Это противопоставление он «детализирует»:
 - сущее в сути и состояния противопоставляются сущему вне сути и не-состояниям;
 - сущность – сопутствующему;
 - сопутствующее само по себе – сопутствующему по совпадению.
- Необходимое противопоставляется не-необходимому.

6. СОПУТСТВУЮЩЕЕ И ОБРАЩЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

В.В. Целищев пишет: «...Логика имеет дело с принципами правильного вывода. Впервые принципы правильного вывода, обобщившие практику досократиков, были сформулированы Аристотелем в *Органоне*» [189, с. 25]. Современные логики и философские логики (В.В. Целищев в том числе), упоминая Аристотеля в связи с «выводом» (*inference*), имеют в виду, как правило, его силлогизмы. При этом комментаторы расходятся во мнениях: следует ли рассматривать аристотелевский силлогизм как «импликацию» (Я. Лукасевич) или же как «дедукцию-вывод» (Дж. Коркоран). В предлагаемой главе мы не будем пытаться истолковать аристотелевский силлогизм с этой точки зрения. Мы обратим внимание на другое, а именно, во-первых, на связь силлогизма с «сопутствованием», а во-вторых, на то, что сам Аристотель в «Органоне» наряду с силлогизмом имеет в виду еще одну операцию, которая, с нашей точки зрения, в некоторой степени соответствует современным представлениям о «правильном выводе», а именно операцию «обращения». В чем разница между «обращениями» и силлогизмами (как сопутствованием) с точки зрения Аристотеля? В первом параграфе этой главы мы рассмотрим «обращения» у Аристотеля, во втором – силлогизмы (и сопутствование), а в третьем параграфе главы сравним их.

6.1. «Антистрофы» у Аристотеля

Широко известны логические правила обращения, введенные Аристотелем и сохраняющие свою силу до наших дней: общеотрицательная посылка обращается в общеотрицательную, общеутвердительная – в частноутвердительную, а частноутвердительная – в частноутвердительную. Аристотель именует операцию «обращения» на греческом языке глаголом ἀντιστρέφειν или же именем существительным ἀντιστροφή (а иногда употребляет прилагательное ἀντίστροφος). Существитель-

ное ἀντίστροφῆ известно в русском языке как «антистрофа». Однако Аристотель называет «антистрофами» не только вышеназванные обращения посылков, но и некоторые другие преобразования. Вместе с тем он использует и другие лексические выражения, обозначающие «обратимость». Поэтому перед читателем «Органона» встают вопросы: какие варианты «обращения» имеет в виду Аристотель в том или ином контексте, и какими лексическими выражениями он предпочитает обозначать те или иные варианты «обращения»?

Имя «антистрофа» восходит, судя по всему, к поэзии и театру. Напомним, что «строфой» в античной лирике и драматических хорах называют соединение двух и более стихов, составляющих единое ритмическое и интонационное целое, а «антистрофой» – вторую строфу в паре строф, написанных одним и тем же метром; интерес представляет и то обстоятельство, что «строфой» также называют песнь хора на сцене, сопровождающуюся перемещением хора справа налево, а «антистрофой» – песнь, сопровождающуюся перемещением в обратном направлении.

Аристотель иногда употребляет имя «антистрофа» так, что его смысл трудно истолковать однозначно (возможно, он использует это имя в подобных ситуациях метафорически). Например, «Риторику» он начинает словами: «Риторика есть антистрофа диалектики...» (1354a1). Poleмика по поводу истолкования этой строки продолжается со времен Александра Афродисийского вплоть до наших дней [99, с. 181]. В *Rhet.* III 9 в контексте учения о стиле Аристотель различает стиль «нанизывающий» (εἰρομένῃ) и «поворотный» (κατεστραμμένῃ) (1409a 24–27). Древние авторы подчас не разделяли свой текст на отдельные предложения, а писали его в виде как бы единого сложносочиненного предложения. Такой стиль Аристотель называет «нанизывающим» (1409a27–34). Аристотель же отдает предпочтение разбивке текста на «периоды», сравнивая последние с «антистрофами» древних поэтов (1409a27, b27). Стиль текста, написанного «периодами», Аристотель называет «поворотным». Отметим, что сам Аристотель пишет свои трактаты, как правило, «периодами», однако переводчики обычно разбивают их в своих переводах на отдельные предложения. Части периодов Аристотель не называет «строфами» и «антистрофами», хотя определенные противопоставления внутри периодов предполагает (он разделяет периоды, состо-

ящие из нескольких колонов, на «разделительные»-διηρημένη и «противоположительные»-ἀντικειμένη – 1409b33–34). Аристотель оставляет слово «антистрофа» для иных употреблений.

В «Политике» Аристотель называет «антистрофными» определенные виды монархии, олигархии и демократии. Вообще правильные государственные устройства, согласно Аристотелю, включают царскую власть, аристократию и политику (ἡ πολιτεία); отклонения (παρεκβάσεις) от правильных устройств: для царской власти – тирания, для аристократии – олигархия, для политики – демократия (*Pol.* III 1279b4–6). Каждое правильное государственное устройство и отклонение от каждого их них имеют по несколько видов. Среди четырех видов олигархии Аристотель называет «антистрофой» четвертый вид олигархии, а именно династическую олигархию, управляемую не на основе законов, а на основе произвола архонтов, добавляя, что так же относится пятый вид демократии к остальным четырем, и тирания к монархии (*Pol.* IV 1292b7–10). Пятый вид демократии (т.е. «антистрофу» демократии) он описывает в IV 1292a4–37. Суть этого вида демократии сводится к тому, что народное собрание принимает решения не на основе закона, а произвольно. Что касается тирании, то она упоминается и как «отклонение» от правильной монархии, и как «антистрофа» (IV, 1295a18). Если мы сравним все аристотелевские описания и определения видов монархии и тирании (в II 1284b35–1288b6 и IV 1295a1–24), то в конечном итоге получится, что Аристотель различает три вида правильной монархии и три вида тирании. В этом смысле тирания – отклонение от правильной монархии. Один из трех видов тирании, а именно «тиранию по преимуществу» (IV 1295a17–19), он называет «антистрофной». Однако если «антистрофные» олигархию и демократию Аристотель называет «антистрофами» по отношению к другим видам олигархии и демократии, то «тиранию по преимуществу» он называет «антистрофной» по отношению к «абсолютной монархии» (τῆ βασιλείᾳ), а не по отношению к остальным видам тирании. «Антистрофные» государственные устройства объединяет то, что при всех остальных государственных устройствах власти так или иначе правят на основе законов, а при «антистрофных» – не на основе законов, а на основе беззакония: при тирании по преимуществу – на основе произвольных решений тирана, при антистрофной олигархии – на основе про-

извольных решений олигархов, а при антистрофной демократии – на основе произвольных решений народного собрания.

Однако далее нас будет интересовать аристотелевское употребление слова «антистрофа» главным образом в «Органоне».

Антистрофы в «Первой аналитике». *Первый вариант «антистрофы»* – это уже упоминавшиеся преобразования посылок следующего вида (*An. Pr. I 2*):

1-й вариант обращения: $AeB \Rightarrow BeA, AaB \Rightarrow BiA, AiB \Rightarrow BiA$.

На русский язык «антистрофу» в этом смысле переводят как «обращение» (на англ. *conversion*, конверсия).

Второй вариант «антистрофы». Аристотель приводит правила обращения и для модальных посылок, которые отчасти повторяют первый вариант обращения (*An. Pr. I 3*):

25a28–29: $N AaB \Rightarrow N BiA; N AiB \Rightarrow N BiA; N AeB \Rightarrow N BeA$.

25a37–40: $P AaB \Rightarrow P BiA; P AiB \Rightarrow P BiA$.

Однако правила обращения модальных посылок отчасти включают в себя и существенно иной вариант обращения (*An. Pr. I 13*):

2-й вариант обращения: $32a29–35: P AaB \Rightarrow P AeB; P AeB \Rightarrow P AaB$.

В последнем варианте обращений посылки с модальностью «может быть» (P) нет взаимной перестановки терминов, нет здесь и преобразования посылок по количеству. Аристотель называет такие преобразования «обращением (антистрофой) [посылки], имеющих утвердительную схему, на основании антитезиса (*κατὰ τὴν ἀντίθεσιν*)» (32a31–32), т.е. обращением через противопоставление. Внешне это похоже на современные непосредственные умозаключения по логическому квадрату. Однако надо помнить, что, согласно Аристотелю, посылки (P *AeB*) и (P *AoB*) суть обращенные утвердительные посылки, а не отрицательные, ибо то, что «может быть», может и не быть (32a31–35, 32b1–3).

Третий вариант «антистрофы» мы обнаруживаем в *An. Pr. II 8–10*. Речь в этих главах идет уже о преобразованиях не посылок, а силлогизмов. В первой фигуре силлогизма для модуса *Barbara* такие «антистрофы» имеют следующий вид:

3-й вариант обращения:

1) $(AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma) \Rightarrow (AaB, Ae\Gamma \vdash Be\Gamma)$;

2) $(AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma) \Rightarrow (Ae\Gamma, Ba\Gamma \vdash AoB)$;

- 3) $(AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma) \Rightarrow (AaB, Ao\Gamma \vdash Bo\Gamma)$;
 4) $(AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma) \Rightarrow (Ao\Gamma, Ba\Gamma \vdash AoB)$.

Суть этих преобразований состоит в следующем: заключение заменяется на противную (контрарную) посылку, как в преобразованиях (1) и (2), или противоречащую (контрадикторную), как в преобразованиях (3) и (4), и переносится на место одной из посылок; другая посылка остается прежней; в результате мы должны получить силлогизм, заключение которого противоречит (или противно) замененной посылке. Аристотель принимает такие преобразования для всех правильных модусов трех фигур силлогизмов, «отбраковывая» те случаи, когда силлогизм или вообще не получается (ибо обе посылки оказываются частными), или когда заключение получившегося силлогизма, будучи противным замененной посылке, оказывается частным. «Антистрофы» такого вида, признанные правильными, используются при доказательствах «через приведение к невозможному» (*An. Pr.* II 11–13).

На русский язык «антистрофу» в этом смысле Б.А. Фохт [70] и З.Н. Микеладзе [90] переводят как «превращения». Такой перевод позволяет отличать данный вариант «обращения» у Аристотеля от остальных: 1-й и 2-й варианты «антистрофы» – «обращения», 3-й вариант «антистрофы» – «превращение». Однако такой перевод вносит и дополнительную «путаницу», поскольку в современных учебниках по формальной логике «превращением» называют иную логическую операцию. Этот факт отмечает в своих примечаниях Б.А. Фохт⁴⁹. «Преобразование» ныне – вид непосредственного умозаключения, при котором изменяется качество посылки без изменения ее количества:

$$A \Rightarrow E, E \Rightarrow A, I \Rightarrow O, O \Rightarrow I.$$

Отметим, что если сводить обращение силлогизма к замене его заключения на противоречащую (или противную) посылку, то и эта замена соответствует в современных учебниках не превращению, а непосредственному умозаключению по логическому квадрату (хотя в *De Int.* 6–11, где Аристотель рассматривает собственно отношения противности-контрарности и противоречия-контрадикторности посылок, он не употребляет слова «антистрофа»). Поэтому есть смысл в том, что в английских переводах данный вариант аристотелевской «ан-

⁴⁹ Прим. 1 к *An. Pr.* II 8. Прим. 4 к *An. Pr.* I 14 // [70], с. 367–368, 312.

тистрофы», как и предыдущие, называют «конверсией». Ибо удобнее говорить о трех или более вариантах «конверсии» (обращения), чем вносить дополнительную «путаницу» введением разных переводов для одного и того же греческого слова. Тем более, что есть основание говорить в первых двух случаях об «обращении посылок», а в третьем – об «обращении силлогизмов». А что касается «превращений» в современном смысле, то у Аристотеля есть и они. Он рассматривает их в *An. Pr.* I 46. Однако его подход к этому вопросу несколько отличается от современного. Определенное истолкование аристотелевских «превращений» предложил В.А. Бочаров в книге «Аристотель и традиционная логика» [112, с. 80–84]. Свои «превращения» Аристотель не называет «антистрофами».

Антистрофы в «Категориях». Четвертый вариант «антистрофы» встречается в «Категориях», когда Аристотель рассматривает предикамент (категорию) «соотнесенность» ($\tau\acute{o} \pi\rho\sigma \tau\iota$) (*Cat.* 7, 6b28–36):

Все «соотнесенное» сказывается относительно *обращающегося* ($\acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\omicron\nu\tau\alpha$), например раб называется рабом владыки, а владыка называется владыкой раба, и двойное – двойным половинного, а половинное – половинным двойного, и более великое – более великим менее великого, а менее великое – менее великим более великого, так же и для иных; разве что иногда будет лексическая разница в падежах, например, разумение называется разумением разумеющегося, а разумеющееся – разумеющимся разумением, и чувственное восприятие – чувственным восприятием чувственно воспринимаемого, а чувственно воспринимаемое – чувственно воспринимаемым чувственным восприятием.

Далее (6b36–7b14) Аристотель рассматривает возможные ошибки в обозначении «соотнесенного», которые могут затруднить его обращаемость. Ибо все соотнесенности, обозначенные надлежащим образом, должны быть обратимыми. Дж. Экрилл поясняет этот вариант «антистрофы» следующим образом.

4-й вариант обращения:

«*A* соотнесено с *B*» означает, что

«*X* есть *A* для *Y*» влечет (entails) «*Y* есть *B* для *X*»,

а «*Y* есть *B* для *X*» влечет (entails) «*X* есть *A* для *Y*» [8, с. 100].

Имеющиеся переводы «антистрофы» ($\acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\iota\nu$) в четвертом варианте мы представили в табл. 6.1. Отметим, что в *Met.* V 15, где Аристотель также разграничивает значения «соотнесенности», «антистрофа» не упоминается. А вот в *Top.* VI 12 в связи с одним из топов, касающихся «соотнесенно-

сти», вновь читаем (149b12): «...все соотнесенное обращается (ἀντιστρέφει)». М.И. Иткин дает в данном случае перевод «обратимо» [101].

Таблица 6.1

Переводчики	ἀντιστρέφειν – обращение	ἀντιστρέφοντα – обращающиеся
А.В. Кубицкий [76]	обращение	вещи, находящиеся во взаимной зависимости
Дж. Экрилл [8]	reciprocation	correlatives that reciprocate
З.Н. Микеладзе [75]	обоюдность	обоюдное

Еще один вариант «антистрофы» встречается в «Категориях», когда Аристотель рассматривает постпредикаменты (метакатегории) «предшествующее и последующее» и «[данное] вместе». Мы бы отнесли это содержание к метафизике, поскольку Аристотель называет «предшествующее» в «Метафизике» (IV 2, 1005a13–18) в числе метакатегорий [163, с. 47–48]. Разграничения значений «предшествующего» мы находим в *Cat.* 12 и *Met.* V 11. В *Cat.* 12 Аристотель сначала разграничивает четыре значения «предшествующего», а затем называет еще одно, пятое. О втором значении он пишет следующее (14a26–35):

«Предшествующее» одно другому сказывается четвероюко <...> во-вторых, [как] необратимость по следованию бытия (τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν), например единое предшествует двум, ибо если *есть* два, то сразу следует, что *есть* единое, если же *есть* единое, не необходимо, что *есть* два, так что следование за бытием единого остального не обращается; «предшествующее» же, мнится, есть такое, за которым не обращается следование бытия ...

Ключевое значение для нас имеет понятие «следование бытия» (ἡ ἀκολούθησις τοῦ εἶναι). Отметим, что если в русских переводах (А.В. Кубицкого и З.Н. Микеладзе) дается именно такой перевод: «следование бытия» [76; 75], то Дж. Экрилл переводит это выражение как *implication of existence* (импликация существования) [8]. В приведенном фрагменте речь идет о *необратимости* по следованию бытия. Однако здесь же в *Cat.* 12 в пятом определении «предшествующего», а именно «предшествующего» как «причины», мы встречаемся и со случаем *обратимости* по следованию бытия (14b10–22):

Может возникнуть мнение, что помимо названных *есть* и другой способ «предшествования»: ибо при обратимости по следованию

бытия причина, [которая] так или иначе [выступает в качестве причины] бытия для другого, справедливо сказывалась бы «предшествующей» по природе. А что нечто такое есть, ясно: ибо бытие человека обращается по следованию бытия с истинным о нем логосом, ибо если человек *есть*, истинен логос, которым мы говорим, что человек *есть*; и [это] обращается – ибо если истинен логос, которым мы говорим, что человек *есть*, то человек *есть*; истинный же логос никоим образом не есть причина бытия вещи, однако вещь, по-видимому, – каким-то образом причина бытия истинного логоса; ибо из-за бытия или не[бытия] вещи логос сказывается истинным или ложным.

В данном случае Аристотель рассматривает такое «обращение по следованию бытия»:

если человек *есть*, то истинно, «что человек есть»,
а если истинно, «что человек есть», то человек *есть*.

Для Аристотеля в данном случае важно, что «причина» и «причиненное» при «обращении по следованию бытия» остаются прежними, а именно, бытие вещи остается причиной истинности логоса независимо от того, в каком направлении мы рассматриваем следование бытия вещи и логоса. Аристотель также ведет речь об «обратимости по следованию бытия» при разграничениях значений метакатегории «вместе» (ἄμα) (*Cat.* 13). Аристотель, во-первых, разграничивает «вместе» по времени и «вместе» по природе, а во-вторых, разграничивает два значения «вместе» по природе. Для нас представляет интерес первое из значений «вместе» по природе (14b27–14b32):

А «вместе» по природе то, что *обращается по следованию бытия* (ἀντιστρέφει μὲν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολουθησιν), но одно никоим образом не есть причина бытия другого, например в случае двойного и половинного: ибо они обращаются (ἀντιστρέφει), – ибо если *есть* двойное, то *есть* половинное, и если *есть* половинное, то *есть* двойное, – но ни одно из них не есть причина бытия другого.

В данном случае Аристотель рассматривает в качестве примера обратимости по следованию бытия «соотнесенность» двойного и половинного, которую он рассматривал также в качестве примера «обратимости» соотнесенностей (четвертый вариант «антистрофы»); только в *Cat.* 12 он акцентировал внимание на том, что «соотнесенности» обратимы, а в *Cat.* 13 он акцентирует внимание на том, что «соотнесенности» даются нам «вместе». Однако «обратимость по следованию бытия», в том числе при условии, что одно не есть причина другого, не ограничивается обратимостью «соотнесенностей».

Материалы «Категорий» не до конца проясняют суть «обратимости по следованию бытия». В *Met.* V 11 при разграничении значений «предшествующего» обратимость и необратимость по следованию бытия не учитывается. Однако в «Топике» и «Второй аналитике» мы встречаемся с «обратимостью», которая, с нашей точки зрения, соответствует «обратимости по следованию бытия», и там же находим полезные пояснения этого варианта обратимости.

Антистрофы в «Топике» и «Второй аналитике». В «Топике» Аристотель говорит об «обратимости» в нескольких вариантах. В частности, в *Top.* VIII 14 Аристотель, употребляя слово «антистрофа», имеет в виду уже рассмотренный нами третий вариант обращения (163a29–34):

Для упражнения в приведении таких доводов и для обучения им надо прежде всего приучаться к превращению [заключений] (ἀντιστρέφειν, обращению [силлогизмов]. – *Е.О.*). В самом деле, именно таким образом у нас будет больше средств для обсуждения того, о чем речь, и при немногих [положениях] будем хорошо знать много доводов. Произвести превращение [τὸ ἀντιστρέφειν, обращение. – *Е.О.*] – значит измененным [в противоположное] заключением вместе с остальными посылками опровергнуть одно из данных [положений] (*пер. М.И. Иткина* [101]).

Однако в той же «Топике» мы встречаемся с двумя новыми вариантами «антистрофы» (обращения), которые с учетом четырех предыдущих вариантов «антистрофы» (в *An. Pr.* и *Cat.*) мы будем называть пятым и шестым вариантами. Эти варианты обратимости связаны с предикабиями: определяющее (ἄρος), свойство (ἴδιον), род (γένος) и различие (διαφορά), сопутствующее (συμβεβηκός)⁵⁰. Аристотель показывает, что одни предикабии обращаются, а другие нет. Напомним, что в «Топике» излагается диалектика (в античном смысле), которую современные логики иногда уподобляют не логике как науке о логическом следовании, а теории аргументации.

Пятый вариант «антистрофы» Аристотель иногда называет «антистрофой» (ἀντιστρέφειν), а иногда – «антивысказыванием» (ἀντικατηγορεῖν). Мы уже встречались с этим вариантом «антистрофы» как *антивысказываемости* в § 4.2.2 при рассмотрении аристотелевского определения предикабии «свойство» (см. табл. 4.3). Напомним, что Аристотель по-

⁵⁰ Наши переводы аристотелевских предикабий мы уже обосновали в 4-й главе.

ясняет суть «антистрофы» как «антивысказывания» при определении предикабилии «свойство (свое)» (*ἴδιον*) в *Top. I 5, 102a18–24* и *28–30*:

5-й вариант обращения:

если *есть В, есть и А*, а если *есть А, есть и В*.

С нашей точки зрения, это и есть «обратимость по следованию бытия», о которой Аристотель вел речь в «Категориях». Если в *Top. I 5* при рассмотрении «свойства» Аристотель называет такой вариант обращения «антивысказыванием» (*ἀντικατηγορεῖν*), то в *Top. VII 5*, имея в виду такой же вариант обращения, Аристотель употребляет глагол «обращаться» (*ἀντιστρέφειν*), тем самым относя «антивысказывание» к «антистрофам» (*154b2, 154b6*). В то же время здесь же, в *Top. VII 5*, Аристотель употребляет и лексему *τὸ ἀνάπαλιν* (обратное), которая указывает на «антивысказанную посылку». Эту же лексему *τὸ ἀνάπαλιν* в выражении «посылка, принятая обратно (*ἀνάπαλιν*) по категориальному сказыванию», Аристотель употребляет для указания на антивысказывание в *An. Pr. II 5, 57b 19–20*.

Итак, «антивысказывание» в разных контекстах Аристотель называет как *ἀντικατηγορεῖν* (антивысказывание), *ἀντιστρέφειν* (обращение) или *ἀνάπαλιν* (обратное). Существующие переводы глагола *ἀντικατηγορεῖται* (антивысказываться) мы уже представили в табл. 4.3. Переводы *ἀντιστρέφειν* и *ἀνάπαλιν* в смысле «антивысказывания» мы поместили в табл. 6.2.

Как мы показали в § 4.2.3 при комментировании *Top. I 8*, возможность антивысказывания полагается Аристотелем в качестве одного из трех оснований систематизации предикабилии (*103b6–7*) (см. табл. 4.5). Порфирий и впоследствии св. Иоанн Дамаскин упоминают «антивысказывания» под именем «антистроф» только в связи со «свойствами». В систематизации предикабилии «антивысказываемость» ими не учитывается. У Аристотеля же «антивысказываемость» играет не только более заметную роль в диалектике (как основание для типологии посылок), но и определенную роль в метафизике, силлогистике, а также значительную роль в аподиктике.

Аристотель переносит обращения предикабилии в свое учение о доказательстве, которое излагает во «Второй аналитике». Его учение о доказательстве (аподиктика) не является чисто формальным, поскольку при построении доказательства (согласно правильным модусам силлогизмов) мы должны учи-

тывать целый ряд содержательных характеристик посылок. В частности, мы должны учитывать, какие предикабилии выражаются той или иной посылкой, т.е. выражаются ли посылкой род и различие, или свойство, или определяющее, или сопутствующее. Как мы уже отметили во вводной части 4-й главы, в современных учебниках по формальной логике в учении о понятии учитываются такие определенности, как вещь, свойство, отношение; свойства и отношения называют признаками; признаки делят на существенные и несущественные, отличительные и неотличительные; и все эти определенности в конечном итоге исторически восходят к аристотелевским предикабиям. И в математической логике при интерпретации логических систем учитывается разница между терминами единичными и общими, конкретными и абстрактными. В некотором смысле аристотелевское учение о доказательстве можно рассматривать и как один из вариантов «интерпретации» его силлогистики.

Таблица 6.2

Переводчики	ἀντιστρέφειν		ἀνάπαλιν	
	Top. VII 5	An. Pr. II 5–7	Top. VII 5	An. Pr. II 5–7
Пикард-Кембридж [24]	the converse	–	the converse	–
Фохт [70]	–	обращаться	–	[посылка], подвергнутая обращению в отношении своего сказуемого
Иткин [101]	взаимозаменяемость	–	обратное	–
Микеладзе [90]	–	обращаться	–	[посылка], подвергнутая обращению в отношении сказуемого
Смит [22]	–	convert	–	reversed in predication

Во «Второй аналитике» I 3 Аристотель, опровергая возможность доказательства по кругу, допускает одно исключение (73а6–7):

... Это [т.е. доказательство по кругу] невозможно, исключая те [случаи], при которых [термины] следуют друг за другом (ἄλλα ἁλλήλοισι ἔπεται) как свойства (ἄσπερ τὰ ἴδια).

Далее Аристотель поясняет (*An. Post.* I 3, 73a11–14):

Если бы *A* следовало (ἔπληται) за *B* и *Γ*, а они друг за другом (ἀλλήλοισι) и за *A*, тогда можно друг из друга показать все требуемое по первой фигуре, как было показано в [в разделах] о силлогизме.

«Следовать друг за другом» в данном случае означает «антивывыказываться». В данном случае Аристотель допускает «антивывыказываемость» только для «свойств». Схожее суждение он делает в *An. Post.* I 22, 83a36–39, только теперь речь идет не о «свойствах», следующих друг за другом, а о «качествах качеств»: антивывыказываются только качества качеств.

«Разделы о силлогизме», на которые ссылается Аристотель в фрагменте (I 3, 73a11–14), это *An. Pr.* II 5–7. Обращаясь к этим главам, мы вновь оказываемся в области формальной силлогистики. В *An. Pr.* II 5, 57b18–21 Аристотель пишет, что при определенных условиях мы можем показать по кругу, в частности, большую посылку силлогизма по первой фигуре (*Barbara*) через его заключение и обращенную меньшую посылку (возможность этой обратимости и составляет «определенные условия»):

исходный силлогизм – $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$,

показ по кругу большей посылки – $Aa\Gamma, \Gamma aB \vdash AaB$ [161].

Обратим внимание, Аристотель говорит о возможной обратимости меньшей посылки, хотя ее субъект может обозначать и сущность, т.е. он как бы «забывает» о своем ограничении антивывыказываемости «следующими друг за другом свойствами» и «качествами качеств». Аристотель не употребляет в *An. Pr.* II 5–7 слово «антивывыказывание» (ἀντικατηγορεῖν). В этих главах он ведет речь прежде всего об обращениях (ἀντιστρέφειν, «антистрофах»), иногда употребляя уже упоминавшееся нами слово ἀνάπαλιν (обратное, см. табл. 6.2), а также причастие ἀντεστραμμένον, являющееся производной словоформой от того же глагола ἀντιστρέφειν (обращаться), от которого образуется и слово «антистрофа». Однако речь идет в этих главах об «антистрофах» именно как «антивывыказываниях». Особенность силлогизмов, которые рассматриваются в этих главах, состоит в том, что их общеутвердительные посылки обращаются не по общему правилу $AaB \Rightarrow BiA$, а по особенному – $AaB \Rightarrow VaA$.

В современных учебниках по формальной логике с учетом распространенности терминов в суждении различают обра-

щения с ограничением и простые, или же чистые, обращения, т.е. обращения без ограничения. Поскольку в общеотрицательном суждении и субъект, и предикат распределены, обращение общеотрицательной посылки в общеотрицательную – простое, или же чистое. Поскольку в общеутвердительной посылке по общему правилу предикат не распределен, она обращается с ограничением в частноутвердительную. Однако и в общеутвердительной посылке предикат может оказаться распределенным. В этом случае становится возможным простое обращение общеутвердительной посылки в общеутвердительную. Аристотелевские «антистрофы» как «антивысказывания» ($AaB \Rightarrow BaA$), судя по всему, можно рассматривать как аналог простого обращения, т.е. обращения без ограничения, в традиционной логике.

Аристотель в определенном смысле «формализует» содержательные условия, которые он рассматривает в *Top.* и *An. Post.*, поскольку в *An. Pr.* II 5–7 он пишет не о «свойствах» и «антивысказываниях», а вводит обратимость ($AaB \Rightarrow BaA$) как некое условие. Если это условие выполняется, то возможны дополнительные формальные преобразования силлогизмов, в результате которых мы получаем определенные производные формы правильных силлогизмов. В *An. Pr.* II 5 он рассматривает для каждого правильного модуса первой фигуры, какие посылки можно показать через заключение и другую посылку при условии выполнимости простых обращений общеутвердительных посылок, а какие нельзя. В *An. Pr.* II 6 он рассматривает то же самое для модусов второй фигуры, а в *An. Pr.* II 7 – третьей.

Возвращаясь во «Вторую аналитику», т.е. из силлогистики в аподиктику, обратим внимание на замечание самого Аристотеля в *An. Post.* I 3, что *антивысказывающиеся* посылки «в доказательствах немногочисленны» (73a17–18). Однако он использует производные формы силлогизмов с обращающимися без ограничения общеутвердительными посылками не только при доказательствах, но и при индукции. Например, допустим, что мы хотим знать, почему некоторые животные живут дольше других. В *An. Pr.* II 23 Аристотель рассматривает индуктивный силлогизм со следующими терминами:

A – долгоживущее,

B – не имеющее желчи,

Γ – единичное (по виду) долгоживущее, как-то, человек, конь или мул.

Доказывающий силлогизм должен был бы иметь форму $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$. Но нам пока неизвестно AaB , т.е. нам пока неизвестно, что причина долгожительства – отсутствие желчи. В то же время нам известно, что $Aa\Gamma$ и $Ba\Gamma$, причем мы принимаем $Ba\Gamma$ как обратимое без ограничения. Зная это, мы можем умозаключить: $Aa\Gamma, \Gamma aB \vdash AaB$, – и тем самым ответить на интересующий нас вопрос: дольше живут те животные, у которых нет желчи. Отметим, что «долгожительство» и «неимение желчи» выступают в данном случае «следующими друг за другом свойствами». Более подробно мы рассмотрели этот вопрос в нашем докладе «Индуктивный силлогизм у Аристотеля» [161].

Силлогизм $Aa\Gamma, \Gamma aB \vdash AaB$ является производной формой силлогизма $AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$ при выполнимости ($Ba\Gamma \Rightarrow \Gamma aB$), т.е. при индуктивном умозаключении используются преобразования силлогизмов, которые Аристотель рассматривает в *An. Pr.* II 5–7. Прежде чем использовать в *An. Pr.* II 23 производные формы силлогизмов, установленных в *An. Pr.* II 5–7, Аристотель записывает их в *An. Pr.* II 22 в виде правил. Например, производный силлогизм, используемый в приведенном выше примере, Аристотель записывает в *An. Pr.* II 22, 68a21–25 так:

Опять же, когда A и B были бы присущи в целом Γ [$Aa\Gamma, Ba\Gamma$], Γ же было бы обратимо с B [$Ba\Gamma \Rightarrow \Gamma aB$], [то] с необходимостью A присуще всем B : ибо когда A [присуще] всем Γ , а Γ [присуще] B через обращение, и A [присуще] всем B .

Обратим внимание, что в ранее приведенном фрагменте *An. Post.* I 3, 73a11–14: «Если бы A следовало ($\acute{\epsilon}\pi\eta\tau\alpha\iota$) за B и Γ , а они друг за другом ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma$) и за A , тогда можно друг из друга показать все требуемое по первой фигуре, как было показано в [разделах] о силлогизме», – дается фактически та же формулировка.

Здесь может возникнуть один вопрос, который кто-то посчитает неважным, а кто-то достойным рассмотрения. Мы имеем в виду следующий вопрос: в вышеприведенном правиле *An. Pr.* II 22, 68a21–25 речь идет о силлогизме третьей фигуры или о силлогизме, остающемся производной формой силлогизма первой фигуры? С.А. Лебедев, имея в виду рассмотренное нами индуктивное умозаключение о «долгожестве» из

An. Pr. II 23, считает, что «с точки зрения логической формы Аристотель трактовал силлогистическую (полную) индукцию как умозаключение по 3-й фигуре силлогизма (*Darapti*), но с распределенным средним термином в меньшей посылке» [138, с. 111]. Нам представляется такая позиция спорной. О том, идет ли речь в данном случае у Аристотеля о полной или неполной индукции, мы высказались в уже упоминавшемся докладе «Индуктивный силлогизм у Аристотеля». А что касается фигуры индуктивного силлогизма, то сам Аристотель в вышеприведенном фрагменте из *An. Post.* I 3, 73a11–14 пишет, что «можно друг из друга показать все требуемое *по первой фигуре*». Таким образом, при обращениях без ограничения общеутвердительных посылок (т.е. при пятом варианте «антистрофы») и соответствующих перемещениях заключения и другой посылки фигура силлогизма не меняется. Сам С.А. Лебедев, приводя в словесной форме индуктивный силлогизм, касающийся долгожительства животных, записывает его заключение так: «Всякое существо, не имеющее желчи, долговечно», – т.е. как общеутвердительное суждение. А ведь в *Darapti* заключение должно было бы быть частным. Судя по всему, он не учитывает всю ту проблематику, которую мы рассматриваем в данной главе в качестве пятого варианта «антистрофы» (проблематику *антивысказываемости*, свойств и силлогистических преобразований при обратимости общеутвердительных посылок без ограничения). Б.А. Фохт, комментируя *An. Pr.* II 23, 68b23–24, справедливо пишет:

Условием же получения индуктивного умозаключения посредством тех же терминов, что в силлогизме, является чистая (полная) обратимость меньшей посылки. Вне этого условия индукция представляет собой третью фигуру силлогизма, дающую не общее, а лишь частное заключение. При условии же чистой (полной) обратимости меньшей посылки индуктивное умозаключение принимает вид первой фигуры (модус ААА) [70, с. 393, прим. 2].

В заключение рассмотрения пятого варианта «антистрофы» напомним, что в трактате «О софистических опровержениях» Аристотель учитывает «паралогизм от следования» (*παρὰ τὸ ἐπόμενον*), имеющий самое непосредственно отношение к пятому варианту «антистрофы» (5, 167b1–3):

Опровержение от следования (*παρὰ τὸ ἐπόμενον*) [получается] потому, что кому-то думается, что следование обращается (*ἀντιστρέφειν τὴν ἀκολούθησιν*); ибо когда из-за того, что *есть* вот это, необходимо было бы [второе] вот это, а из-за того, что [вто-

рое] вот это *есть*, кто-то думает, что и другое [т.е. первое вот это] с необходимостью *есть*.

Ошибка возникает из-за того, что положения, не обращающиеся по следованию бытия, рассматривают, как если бы они были обращающимися по следованию бытия, т.е. антивысказываемыми. В качестве *неантивысказывающихся* положений Аристотель приводит следующие:

если всякое возникшее имеет начало, то не [необходимо, что] если нечто имеет начало, то оно возникло; так же как если у больного лихорадкой жар, то не [верно, что] если у кого-то жар, то он с необходимостью болен лихорадкой (167b17–20).

Шестой вариант «антистрофы», как и пятый, вводится в диалектике и также касается предикабилей. В *Тор.* II 1 Аристотель пишет (109a10–26):

Труднее же всего подвергнуть обращению (ἀντιστρέφειν) наименование, свойственное сопутствующему (τοῦ συμβεβηκότος): ибо каким-то образом (πῆ), а не *кафолически*, может быть только сопутствующее. Ибо [наименованиям] определяющего, свойства и рода необходимо обращаться (ἀντιστρέφειν). Например, если кому-то присуще быть животным сухопутным двуногим, по обращении истинно будет сказать, что оно есть животное сухопутное двуногое. Сходно же и по роду: ибо если кому-то присуще быть животным, то он есть животное. То же и для свойства: ибо если присуще кому-то быть восприимчивым к грамотности, он будет восприимчивым к грамотности. Ибо ничто из этого не может быть присуще или не присуще на каком-то основании (κατά τι), а просто (ἀπλῶς) присуще или не присуще. Для сопутствующего же ничто не мешает быть присущим на каком-то основании (κατά τι), например, белизне или справедливости; поэтому не достаточно показать, что присуща белизна или справедливость для показа того, что [нечто] есть белое или справедливое; ибо остается спорным, *есть ли* белизна или справедливость *на основании чего-то*. Таким образом, для сопутствующего обращение (τὸ ἀντιστρέφειν) не необходимо.

Обратим внимание, предикабилия «род» не обращается согласно пятому варианту «антистрофы», но обращается согласно шестому варианту «антистрофы». З.Н. Микеладзе справедливо поясняет, что «обращение» здесь употреблено в смысле преобразования следующего вида:

6-й вариант обращения:

Высказывание «*A* присуще *B*» обращается в высказывание «*B* есть (вообще) *A*».⁵¹

⁵¹ [101], прим. 3 к *Тор.* II 1, с. 659.

Для уяснения шестого варианта «антистрофы» полезно вновь обратиться к трактату «О софистических опровержениях», а именно к «паралогизму от сказываемого каким-то образом (πῆ) и просто (ἀπλῶς)» (5, 166b37–167a120). В связи с этим паралогизмом Аристотель приводит, в частности, такой пример: «...Индиец, будучи в целом черным, бел зубами [т.е. имеет белые зубы]» (167a7–8). Если мы истолкуем этот пример в контексте анализируемого нами фрагмента *Top.* II 1, 109a10–26, то получится следующее: мы можем сказать, что «белое присуще индийцу», ибо у него белые зубы, но мы не можем сказать, что «индиец есть белый»; ибо «белое» присуще индийцу «на основании зубов», а не «просто». Если мы обозначим «белое» как *A*, а «индийца» как *B*, то мы принимаем «*A* присуще *B*», но не принимаем «*B* есть *A*». В то же время, если бы речь шла не об индийце, а, например, о Сократе, то мы могли бы сказать и «белое присуще Сократу», и «Сократ есть белый».

На языке Аристотеля высказывания «*Альфа* присуще *Бете*» и «*Бете* присуще *Альфе*» выражают одну и ту же пропозицию без какого-либо обращения (в древнегреческом языке порядок слов в предложении свободный, как и в русском языке). Субъект присущности указывается дательным падежом имени, выражающего его, а не порядком слов в высказывании (в случае буквенной записи падеж указывается артиклем перед соответствующей буквой). Первый и пятый варианты «антистрофы» предполагают взаимную перестановку терминов, выражающих субъект и предикат пропозиции, т.е. пропозиция «*Альфа* присуще *Бете*» обращается в пропозицию «*Альфе* присуще *Бета*» (или же «*Бета* присуще *Альфе*»). Шестой же вариант «антистрофы» предполагает не взаимную перестановку терминов, выражающих субъект и предикат пропозиции, а смену связки «присуще» на «есть» (при этом имя, указывающее субъект пропозиции, меняет падеж на именительный): «*Альфе* присуще *Бета*» => «*Альфа* есть *Бета*».

У Аристотеля «определяющее», «свойство» и «род» обращаются согласно шестому варианту «антистрофы» с необходимостью (109a13–14), а «сопутствующее» – не необходимо (109a25–26). Это важное обстоятельство далеко не всегда учитывается комментаторами и логиками. Известно, что аристотелевская формальная запись посылок отличается от принятой в современной формальной логике. Аристотель в большинстве

случаев пишет «*A* присуща *B*»; сейчас пишут «*S* есть *P*». При этом аристотелевские посылки комментаторы и логики «запросто» переписывают на современный лад, т.е. запись «*A* присуща *B*» заменяют на запись «*B* есть *A*» без каких-либо ограничений. В то же время шестой вариант «антистрофы» показывает, что сам Аристотель такие ограничения учитывал, ибо, согласно ему, «присущее» не всегда можно заменить на «есть». «Формального» соответствия между записями «*A* присуща *B*» и «*B* есть *A*», согласно Аристотелю, нет.

Обратим внимание, что в *Ал. Пр.* I 2, где Аристотель вводит и обосновывает правила обращения (1-й вариант «антистрофы»), если в исходной посылке он указывает «есть», то и в обращенной посылке оставляет «есть» (25а6–7, 9–10, 11–12), а если в исходной посылке он указывает «присуще», то и в обращенной посылке оставляет «присуще» (25а12–13, 17–18, 18–19, 20–21, 22–24). Исключение составляет фрагмент (25а15–17). Однако именно этот фрагмент не имеет до сих пор общепризнанного истолкования и остается предметом обсуждений⁵².

Подведем некоторый итог. При рассмотрении второго и третьего вариантов «антистрофы» мы так или иначе сравнивали аристотелевские обращения с непосредственными умозаключениями («по логическому квадрату» и превращениями), о которых идет речь в современных учебниках по формальной логике. Возникает вопрос, а правомерно ли вообще рассматривать аристотелевские «антистрофы» как некие аналоги непосредственных умозаключений (или же выводов из категорических суждений) традиционной логики. Это непростой вопрос. Для удобства дальнейшего рассуждения мы составили табл. 6.3.

В табл. 6.3 мы указали главы, в которых Аристотель рассматривает содержание, аналогичное непосредственным умозаключениям «по логическому квадрату» и превращениям. Однако, как мы уже отмечали, Аристотель не относит это содержание к «антистрофам». Что касается «противопоставления предикату», мы предполагаем, что соответствующая «проблематика» учитывалась Аристотелем, но пока воздерживаемся от отчетливого заявления, каким образом и где именно. Перечни непосредственных умозаключений традиционной логики и аристотелевских «антистроф» в явном виде «пересекают-

⁵² [149], с. 105–115; [64]; [112], с. 86–88; [22], с. xxiii–xxv, 112.

ся» только через первый вариант «антистрофы». Мы также воздерживаемся от ответов на вопрос, что в современной формальной логике соответствует (и соответствует ли) остальным вариантам аристотелевских «антистроф». В целом мы склоняемся к тому, что аристотелевские «антистрофы» не следует рассматривать в качестве аналогов непосредственных умозаключений традиционной логики.

Таблица 6.3

Традиционная логика: выводы из категорических суждений или же непосредственные умозаключения	Аристотель
умозаключения по «логическому квадрату»	<i>De Int.</i> 6–7,-11
противопоставление предикату	?
превращение	<i>An. Pr.</i> I 46
обращение	1-й вариант «антистрофы»: обращение
?	2-й вариант «антистрофы»: обращение
?	3-й вариант «антистрофы»: обращение силлогизма
?	4-й вариант «антистрофы»: обращение соотнесенностей
?	5-й вариант «антистрофы»: антивыводы
?	6-й вариант «антистрофы»: замена «присуще» на «есть»

6.2. Силлогизм как сопутствование

Аристотель дает определение «силлогизма» трижды: в *An. Pr.* I 1, 24b18–22, *Top.* I 1, 100a25–27 и *Soph.* 1, 164b27–165a2:

An. Pr. I 1, 24b18–22: Силлогизм же есть *логос*, в котором каким-то положенным [посылкам] с необходимостью *сопутствует* (συμβαίνει) *что-то другое* (ἕτερόν τι) для положенных, благодаря их [т.е. положенных посылок] бытию» (τῷ ταῦτα εἶναι). Говорю же «благодаря их бытию» [в смысле] «сопутствование из-за них»; а «сопутствование из-за них» (τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν) [значит, что] «оно не нуждается ни в каком постороннем термине, чтобы возникнуть с необходимостью».

Top. I 1, 100a25–27: Силлогизм же есть *логос*, в котором каким-то положенным [посылкам] (ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν) с необходимостью *сопутствует что-то другое* из-за положенных (διὰ τῶν κειμένων).

Soph. 1, 164b27–165a2: Ибо силлогизм есть из каких-то положенных [посылок], так что с необходимостью сказывается (*λέγειν*) *что-то другое* для положенных из-за положенных...

Наиболее полное определение имеется в *An. Pr.* I 1, 24b 18–22. С нашей точки зрения, при истолковании этого определения ключевую роль надо отдать словам «сопутствует» (*τὸ συμβαίνει*) и «что-то другое» (*ἕτερόν τι*), которые в приведенных фрагментах мы выделили курсивом. В существующих русских переводах определения силлогизма глагол «сопутствует» представлен как «вытекает». Возникает подозрение, что Б.А. Фохт [70], В.П. Зубов [128, с. 97], З.Н. Микеладзе [90] и М.И. Иткин [101] в своих переводах нарочито использовали лексему фактически естественного языка, чтобы лишить ее сколько-нибудь определенного философско-логического смысла. В английских переводах «сопутствует» (сопутствование) представлено у А. Дженкинсона как *follows (the consequence)* [21], а у Р. Смита как *result of (resulting)* [22].

Мы отдаем предпочтение переводу «сопутствует», чтобы в какой-то мере передать в русском языке единство аристотелевского словоупотребления. В 4-й главе мы показали, что в «Топике» Аристотель учитывает предикабилию «сопутствующее» (*συμβεβηκός*), а в 5-й главе показали, что во «Второй аналитике» он учитывает дистинкцию «сопутствующее само по себе (*τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα*) и по совпадению (*τὸ κατὰ συμβεβηκός*)». В «Метафизике» Аристотель пишет, что о сопутствующем по совпадению эпистемы, т.е. доказывающего знания, нет (*Met.* VI 2, 1026b24–27). Сопутствующее же само по себе, согласно Аристотелю, есть то, что мы доказываем (за исключением сопутствующего самого по себе метакатегориям). Если, например, мы провели доказательство согласно силлогизму $A B, B G \vdash A G$, то можно сказать, что «*A* само по себе *сопутствует G*». По аналогии с доказанной (т.е. опосредованной) пропозицией Аристотель, судя по всему, и говорит, что заключение силлогизма *сопутствует* посылкам, тем самым в какой-то степени уподобляя силлогизм пропозиции.

В ряде мест «Аналитик» Аристотель обозначает буквами не термины, а одной буквой обозначает обе посылки силлогизма, другой же буквой – его заключение. Так, в *An. Pr.* I 15, 34a16–24 Аристотель, во-первых, приводит силлогизм $\Gamma \Delta, \Delta Z \vdash \Gamma Z$, а во-вторых, вводит такие обозначения: *A* обозначает ($\Gamma \Delta, \Delta Z$), *B* обозначает (ΓZ), – и получает силлогизм ($A \vdash B$). Такое

же обозначение силлогизма он вводит в *An. Pr.* II 2, 53b11–20. Силлогизм ($A \vdash B$) становится «похожим» на пропозицию ($A B$). Под ($A B$) в данном случае имеется в виду непосредственная пропозиция, т.е. пропозиция, стоящая на месте одной из посылок заключения, а не заключения. Разница между ними в том, что в случае непосредственной пропозиции ($A B$) мы имеем дело со «следованием бытия» ($\eta \acute{\alpha} \kappa \omicron \lambda \omicron \upsilon \theta \eta \sigma \iota \varsigma \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \upsilon \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$), будь то обращаемся или не обращаемся, о котором у нас шла речь в предыдущей части главы, а в случае с силлогизмом ($A \vdash B$) мы имеем дело с «сопутствованием <...> благодаря их [т.е. положенных посылок] бытию» ($\sigma \upsilon \mu \beta \acute{\alpha} \iota \epsilon \iota \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \upsilon \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$). Сами по себе лексические выражения, употребляемые Аристотелем, мало о чем говорят. Важно, какие смыслы им придает Аристотель.

Современные логики при определении «логического следования», как правило, включают в его определение истинностные значения. Подчас так же поступают и комментаторы Аристотеля, предлагающие свои рациональные реконструкции его определения «необходимого следования» (т.е. «необходимого сопутствования») при умозаклечениях. Мы же не уверены, что такой подход соответствует аристотелевской системе мышления.

Дает ли сам Аристотель в явном виде определение «необходимого сопутствования чего-то другого»? Прежде всего он определяет «силлогизм». Определение по общему правилу включает в себя род и различие. Родом для «силлогизма» принимается «логос», а различием – «необходимое сопутствование положенным посылкам чего-то другого, благодаря бытию положенных посылок». Дает ли Аристотель в явном виде определение различия, которое он принимает для определения «силлогизма»? Аристотель считает нужным только пояснить, что значит «благодаря их бытию»: «Говорю же “благодаря их бытию” [в смысле] “сопутствование из-за них” ($\tau \omicron \delta \iota \acute{\alpha} \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \upsilon \sigma \upsilon \mu \beta \acute{\alpha} \iota \nu \epsilon \iota \nu$)». Чтобы понять, какое отношение к «необходимости» имеет «сопутствование из-за них», полезно вспомнить содержание главы *An. Post.* II 4, которое мы рассмотрели в § 5.4. В том параграфе мы показали, что в *An. Post.* I 4 Аристотель дает определение «необходимости», но не силлогизма, а пропозиции. Мы исходим из предположения, что Аристотель вводит силлогистическую необходимость по аналогии с пропозициональной. Поэтому, если задаться целью реконструировать

аристотелевское определение «необходимого сопутствования благодаря бытию положенных посылок», то можно было бы попробовать сделать эту реконструкцию по аналогии с пропозициональной необходимостью.

В *An. Post.* I 4 Аристотель, как мы показали в § 5.4, пишет, что с необходимостью присуще универсальное (на языке Аристотеля – *καθόλου*). Таким образом, определение «необходимости» сводится к определению «универсальности». А «универсально» то, что присуще «всем» (*κατὰ παντός*), «само по себе» (*καθ' αὐτό*) и «поскольку само» (*ἢ αὐτό*). Аристотель разграничивает несколько значений «самого по себе» (73a34–73b24), среди которых есть такое (73b10–11):

...То, что присуще каждому из-за себя (*δι' αὐτό*) – [присуще] «само по себе», а то, что [присуще] не из-за себя, [присуще] «по совпадению»...

Обратим внимание на выражение «из-за себя». Аристотель поясняет его на таком примере: если человек умер от ранения, то ранение присуще смерти «из-за себя» (73b14–16). Если употребить это выражение применительно к силлогизму, то получилось бы, что посылки присущи заключению «из-за себя». Однако в определении силлогизма Аристотель говорит не о посылках, а о «чем-то другом», сопутствующем посылкам, поэтому он говорит «из-за них». Так что выражение «сопутствование из-за них» означает, что они присущи заключению «сами по себе». Если «само по себе» входит в определение «необходимости» в *An. Post.* I 4, то, вероятно, что и в *An. Pr.* I 1 Аристотель при определении «силлогизма» указывает этим выражением на «необходимость».

Выражение «поскольку само», также входящее в *An. Post.* I 4 в определение «необходимости» пропозиции, указывает на «антивысказываемость» пропозиции, что мы также отметили в § 5.4. Аристотель, учитывая в определении «необходимости» пропозиции наряду с «самим по себе» «поскольку само», тем самым учитывает два варианта «следования бытия»: не обращающееся и обращающееся. Впоследствии мы покажем, что те же два варианта Аристотель учитывает и при интерпретации своей силлогистики.

Что касается третьей составляющей определения «необходимости» пропозиции: присуще «всем», – то сам факт буквенных обозначений, которые Аристотель ввел в свою силлогистику, говорит о том, что он рассматривал свои силлогизмы

как универсальные схемы умозаключений. В этом смысле универсальны силлогизмы и с универсальными посылками (например, *Barbara*), и с частными (например, *Darii*).

Таким образом, силлогистическое «необходимое сопутствование чего-то другого» содержит аналоги всех трех составляющих определения «необходимости» в *An. Post.* I 4. А обращается ли Аристотель к «истинности» при определении «необходимости» в *An. Post.* I 4? В этой главе «истина» упоминается только однажды, и то в примере (73a28–32): «...например если на основании всякого человека [истинно сказать] “животное”, то если истинно сказать, вот это – “человек”, истинно [сказать] и “животное”...». Этот же пример можно было бы привести, и не употребляя слова «истина», например «если человек *есть*, то и животное *есть*». Так что можно сказать, что Аристотель определяет в *An. Post.* I 4 «необходимость» пропозиции без привлечения «истины».

В определении силлогизма в *An. Pr.* I 1, 24b18–22 помимо пояснения «благодаря их бытию» как «сопутствование из-за них», дается еще одно пояснение: «“сопутствование из-за них” (τὸ διὰ τὰυτὰ συμβαίνειν) [значит, что] “оно не нуждается ни в каком постороннем термине, чтобы возникнуть с необходимостью”». Для истолкования этого пояснения полезно обратиться к *An. Pr.* I 32. В этой главе Аристотель пишет о том, что для построения силлогизма надо принять две посылки, состоящие из трех терминов, и разбирает возможные при этом ошибки. Для нас в данном случае представляют интерес его слова о том, что не всякое «необходимое сопутствование из положенных [посылок]» есть силлогизм (47a22–24). Далее в качестве примера он рассматривает диалектическое рассуждение: (1) если с уничтожением не-сущности сущность не уничтожается, (2) а при уничтожении того, из чего нечто состоит, уничтожается и то, что из них состоит, (3) необходимо, что части сущности суть сущности (47a24–27), – и заявляет, что в данном случае силлогизма нет, ибо для сделанного заключения не хватает посылок (а значит, и терминов) (47a27–28), т.е. заключение сделано не на основании приведенных посылок. Итог рассуждения дается в *An. Pr.* I 32, 47a31–35:

Мы ошибаемся в таких [случаях], потому что положенным (ἐκ τῶν κεϊμένων) [посылкам] необходимо что-то сопутствует, а силлогизм есть необходимость. Однако необходимость [простирается] на большее, чем силлогизм, ибо всякий силлогизм [со-

держит] необходимость, но не всякая необходимость [содержит] силлогизм.

Отметим также, что необходимость «сопутствования чего-то другому» в силлогизме не предполагает обязательной необходимости самих посылок, которым нечто сопутствует с необходимостью. Если иметь в виду силлогизм как $(A \vdash B)$, то если A необходимо, ему с необходимостью сопутствует необходимость B ; если A есть, то с необходимостью и B есть; если же A лишь возможно, то ему с необходимостью сопутствует лишь возможность B . Аристотель пишет об этом в явном виде в *Ап. Пр.* I 15, 34a5–7 и 22–24.

Что касается истинности и ложности посылок и сопутствующего им заключения в силлогизме $(A \vdash B)$, то Аристотель исходит из следующего принципа: если A есть, то B есть, а если B нет, то A нет. Он пишет об этом в *Ап. Пр.* II 2, 53b11–16 и 4, 57a36–b17. Мы свели истинностные значения посылок и заключений в табл. 6.4.

Таблица 6.4

$A \vdash B$	
A	B
При мысленном движении от посылок к заключению, т.е. если истинностное значение A такое-то, то истинностное значение B такое-то	
истина	истина
ложь	или истина, или ложь
При мысленном движении от заключения к посылкам, т.е. если истинностное значение B такое-то, то истинностное значение A такое-то	
или истина, или ложь	истина
ложь	ложь

В логической литературе встречается мнение, что современная логика допускает истинные выводы из ложных посылок, а вот аристотелевская силлогистика, мол, допускает истинные заключения только из истинных посылок. Нам непонятно, почему возникло это мнение. Табл. 6.4 и указанные фрагменты *Ап. Пр.* свидетельствуют о том, что это не так. Вообще, Аристотель в явном виде рассматривает силлогизмы с ложными посылками в *Ап. Пр.* II 2–4.

Мы уже отметили, что Аристотель относит силлогизм к «необходимому сопутствованию», судя по всему, по аналогии с доказанной пропозицией, в которой предикат «сам по себе сопутствует» субъекту. Вышеуказанный принцип, касающийся истинности и ложности посылок и сопутствующего им заклю-

чения, судя по всему, совпадает с соответствующим принципом для доказанных пропозиций. Рассмотрим в качестве примера силлогизм, который сам Аристотель анализирует в *An. Post.* II 16–17:

(1-й тип эпистемического силлогизма):

«опадение листьев» присуще всякому «широколиственному растению»,

всякая «виноградная лоза» – «широколиственное растение»,

«опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе».

Пропозиции ««опадение листьев» присуще всякой “виноградной лозе”» соответствует тот же принцип, что и для силлогизма: если «виноградная лоза» *есть*, то и «опадение листьев» *есть*, а если «опадения листьев» *нет*, то и «виноградной лозы» *нет*. Однако если «опадение листьев» *есть*, то «виноградной лозы» может и не быть, ибо листья опадают не только у виноградной лозы.

Пропозиция ««опадение листьев» присуще всякой “виноградной лозе”» не антивысказывается. Но ведь возможны пропозиции, которые *антивысказываются*. Приведем в качестве примера еще один аристотелевский силлогизм из *An. Post.* II 16–17. Речь в данном случае идет о вопросе: почему у широколиственных растений опадают листья? Аристотель придерживается мнения, что они опадают потому, что некий сок затвердевает в черешках листьев. При этом он составляет следующий силлогизм:

(2-й тип эпистемического силлогизма):

«опадение листьев» присуще «затвердеванию сока в черешках [листьев]» (*A B*),

«затвердевание сока в черешках» присуще «широколиственным растениям» (*B Г*),

«опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» (*A Г*).

Заключение этого силлогизма: ««опадение листьев» присуще всякому “широколиственному растению”», – *антивысказывается*. В этом случае мы имеем дело с другим принципом, а именно, с принципом 5-го варианта «антистрофы»:

Если *есть Г*, *есть* и *A*, а если *есть A*, *есть* и *Г*.

Антивысказываться могут не только заключения силлогизмов, но и их посылки. В первой части главы при рассмотрении «антистрофы» как «антивысказывания» мы показали, что Аристотель формализует возможность *антивысказывания*

как выполнимость условия ($AaB \Rightarrow BaA$) и разрабатывает дополнительные формальные преобразования силлогизмов при выполнимости этого условия. Истинностная таблица для таких силлогизмов, судя по всему, будет отличаться от табл. 6.4. В *An. Post.* I 3 Аристотель делает замечание (что мы уже отметили в первом параграфе этой главы), что *антивысказывающиеся* посылки «в доказательствах немногочисленны» (73a17–18). Однако эта оценка не соответствует тому, что он сам пишет в *An. Post.* II. Все свидетельствует в пользу того, что силлогизмы с *антивысказываемыми* посылками играют первостепенную роль в аподиктике Аристотеля.

Итак, аристотелевская силлогистика допускает по крайней мере два варианта интерпретации: посредством *не антивысказывающихся* и *антивысказывающихся* посылок, – и истинностные таблицы для силлогизмов при таких интерпретациях будут разными. Однако принцип: истине сопутствует истина – сохраняется при обоих вариантах.

До сих пор мы вели речь о «необходимом сопутствовании», входящем в аристотелевское определение силлогизма. Но ведь в этом определении говорится не просто о «необходимом сопутствовании», а о «необходимом сопутствовании чего-то *другого*». Мы продолжим обсуждение «необходимости чего-то *другого*» в следующей части главы в контексте сравнения силлогизма с «антистрофами».

6.3. В чем разница между силлогизмом и «антистрофами»?

В этой части главы мы отчасти продолжим наше рассуждение, начатое в конце ее первой части. Правомерно ли применительно к Аристотелю рассматривать «антистрофы» как некие «выводы» или даже «непосредственные силлогизмы» наряду собственно с силлогизмами? С нашей точки зрения, Аристотель отчетливо разводит «антистрофы» и силлогизмы. В чем он усматривает их различие?

З.Н. Микеладзе пишет, имея в виду определение силлогизма в *An. Pr.* I 1, 24b18–22, *Top.* I 1, 100a25–27 и *Soph.* 1, 164b 27–165a3, что «аристотелевское определение силлогизма есть по существу определение дедукции, дедуктивного рассуждения в самом широком смысле этого термина, и притом определение вполне корректное, если только изъять из него оче-

видно ненужное, хотя и понятное ограничение, гласящее <...>, что заключение должно отличаться от посылок» [151, с. 8]. А с нашей точки зрения, слова «что-то другое» (ἕτερόν τι), как и «сопутствующее» (τὸ συμβαίνει), играют ключевую роль в аристотелевском определении «силлогизма».

Аристотель в «Аналитиках», имея в виду «сопутствование <...> благодаря их [т.е. положенных посылок] бытию», неоднократно подчеркивает, что «сопутствование» возникает благодаря двум посылкам, включающим три термина; одному же термину или же одной посылке ничто не сопутствует. Аристотель говорит об этом в *An. Pr.* I 15, 34a5–24; I 23, 40b30–41a20; II 2, 53b11–20 и *An. Post.* I, 3, 73a6–20. В последнем из указанных фрагментов Аристотель, в частности, поясняет (73a 7–11):

Было показано, что если единое положено (κεῖμένον), то никогда не *необходимо* быть *чему-то другому* (говорю же «если единое», когда положен единый термин или единый тезис), а умозаключить (συλλογίσασθαι), если и возможно, то по меньшей мере из двух первых тезисов.

В данном фрагменте Аристотель не употребляет слово «сопутствовать», но говорит о «бытии чего-то другого». Смысл фрагмента таков: чтобы было необходимо *что-то другое*, одного термина или одной посылки недостаточно; а вот если мы положим две посылки (из трех терминов), тогда станет возможным силлогизм (а следовательно, и *сопутствование другого*). С одним термином и одной посылкой мы имеем дело при «следовании бытия», т.е. в «антистрофах». «Антистрофы» не включают в себя *сопутствования другого*. Отметим, что в одном из трех определений «силлогизма», которые мы привели в § 62, а именно в определении, которое Аристотель дает в *Soph.* 1, также не упоминается «сопутствование», а вот «нечто другое» упоминается.

Чем различаются «следование бытия» и «сопутствование <...> благодаря их [т.е. положенных посылок] бытию»? «Следование бытия» имеет место тогда, когда одному термину следует другой термин. Однако Аристотель говорит, что «когда положен единый термин», то «не необходимо быть чему-то другому». Это значит, что «следование бытия» мы допускаем сами при допущении посылки. Мы уже рассматривали аристотелевское понимание «допущений» в главе «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля». Поэтому сейчас лишь повторим, что, согласно Аристотелю, необходи-

мость присущности одного другому чувственно нам не дана, эту необходимость мы допускаем сами. Мы ее допускаем, *думая*, что в одном случае одно присуще другому необходимо (в этом случае мы будем иметь посылки доказывающих силлогизмов), а в другом случае – не необходимо (в этом случае мы будем иметь мнения или же посылки диалектических силлогизмов). Обратимся вновь к аристотелевскому примеру эпистемического силлогизма второго типа, который мы приводили в предыдущей части главы: мы допускаем, что «затвердеванию сока в черешках [листьев]» следует «опадение листьев», *думая*, что это необходимо. Однако для другого человека наше «думание» (о необходимости этого допущения) никакой «внешней принудительности» не имеет. Поэтому каждый вправе возразить нашему допущению и предложить какое-нибудь свое. Если же мы приняли два допущения (включающие три термина), и, предположим, наши оппоненты с нами согласились, то этим посылкам с необходимостью будет «сопутствовать что-то другое», а именно заключение силлогизма (имеется в виду, что посылки мы приняли в соответствии с одним из правильных модусов). Необходимость этого «сопутствования» уже не зависит от нашего «думания» и имеет характер «внешней принудительности» для наших оппонентов.

Аристотелевское учение о силлогизмах возникло из практики устной аргументации в диалектических беседах. Суть «внешней принудительности» силлогизма состоит в том, что если человек согласился с положениями AB и $BГ$, то он не может не согласиться с положением AG . Если же он никак не соглашается с положением AG , то он должен отказаться от положения AB , $BГ$ или от обоих. При этом человек может соглашаться с заключением и не соглашаться с посылками.

Отметим, что у Аристотеля встречается такое выражение, как «заключение без среднего [термина]» ($\tau\delta\ \sigma\upsilon\mu\lambda\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\alpha\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\upsilon$), т.е. «непосредственное заключение». Кто-то мог бы подумать, что это и есть аристотелевский вариант «непосредственного умозаключения». Аристотель поясняет это выражение так (*An. Post.* II 5, 91b37–92a5): если бы кто-то сказал, что если *есть* это, то необходимо *бытие вот этим*, – например, если *есть* человек, то необходимо, что «человек есть животное смертное, с ногами, двуногое, бесперое». Далее Аристотель показывает, что на самом деле никакой необходимости здесь нет, ибо в данном случае силлогизм вообще не

возникает. В пользу того, что приведенное определение не необходимо, свидетельствует и тот факт, что сам Аристотель в «Истории животных» иначе определяет «человека»: человек есть животное с кровью с легкими с кровью двуногое⁵³. При этом у Аристотеля встречается положение, согласно которому присущее в сути необходимо; а ведь то, что принимается в определении, принимается как присущее в сути. Речь опять же идет о том, что в данном случае мы имеем дело не с силлогистической необходимостью, а с необходимостью, которую мы сами принимаем. Добавим, раз «непосредственное заключение» – не силлогизм, то и не *энтимема* (как считают некоторые комментаторы). Само же выражение «непосредственное заключение», вероятно, имеет право на существование при обсуждении философии Аристотеля. Это выражение можно было бы употреблять в связи со «следованием бытия».

Итак, «следование бытия», будь то необходимое или не необходимое, мы допускаем сами при допущении посылок (или же принятии определений); но если мы допустили две посылки из трех терминов согласно правильному модусу, то помимо «нашей воли» возникает «необходимое сопутствование чего-то другого». «Антистрофы» относятся к «следованию бытия»; силлогизм – к «необходимому сопутствованию чего-то другого».

«Антистрофы» выступают в качестве преобразований допущенных нами посылок. Ничего «другого» они не содержат. Высказывания –

A присуще всякому *B*,

B присуще некоторому *A* (1-й вариант антистрофы),

B присуще всякому *A* (при антивысказываемости посылки)

(5-й вариант антистрофы),

всякое *B* есть *A* (при определенных содержательных условиях)

(6-й вариант антистрофы) –

суть высказывания одного и того же. И высказывания –

может быть, *A* не присуще ни одному *B*,

может быть, *A* присуще некоторым *B* (2-й вариант антистрофы) –

суть высказывания одного и того же. И выражения –

отец сына,

⁵³ [164], с. 22 (табл. 5).

сын отца (4-й вариант антистрофы) –
суть выражения одного и того же отношения. И даже силлогизм

$(AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma) \Rightarrow (Ae\Gamma, AaB \vdash Be\Gamma)$ (3-й вариант антистрофы)

есть тот же силлогизм. Ибо, согласно Аристотелю, противоположные высказывания, будь то контрарные или контрадикторные, суть высказывания об одном и том же: если мы имеем высказывания AaB , AeB и AiB , то наша задача – определиться с их истинностью или ложностью, и это дело одной и той же эпистемы.

Итак, Аристотель различает «необходимое сопутствование чего-то другого» (силлогизм) и «следование бытия» (допущение пропозиции, т.е. допущение следования одного термина за другим, которое может обращаться согласно шести вариантам). Очевидно, что «необходимое сопутствование чего-то другого» имеет самое непосредственное отношение к тому, что сегодня называют «логическим следованием», а также «правильным выводом». А относятся ли к «логическому следованию» (в его современном понимании) обращения «следования бытия», т.е. «антистрофы»? Не будучи специалистами по современной логике, мы воздерживаемся от однозначного ответа на этот вопрос.

7. РИТОРИКА: ПРИЗНАКИ

В 5-й и 6-й главах мы рассмотрели «сопутствующее» в первой философии и аналитике, в том числе в силлогистике. Сейчас мы вернемся к проблематике, которая была задана в начале 4-й главы. Там мы отметили, что «признаки», учитываемые в традиционной логике, восходят к средневековым «предикабилиям», которые в свою очередь принято возводить к Аристотелю, т.е. предикабилии по ходу истории стали признаками. Об этом свидетельствует и переводческая практика: предикабилии «различие», «свойство» и «сопутствующее» стали называть признаками (см. табл. 4.1).

А.С. Ахманов пишет [106, с. 162]:

...У Аристотеля нет термина, равнозначного термину «признак» в традиционной логике. В логике Аристотеля термины «знак» ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$) и «доказывающий знак» ($\tau\omicron$ $\tau\epsilon\kappa\mu\eta\rho\iota\omicron\nu$) применяются для обозначения элементов *энтимемы* – тех оснований, в силу которых в *энтимеме* подлежащему приписывается та или иная определенность (*Ап. Пр.* II 27). Учению традиционной логики о видах признаков: существенные (родовые и видовые) и несущественные (собственные, случайные неотделимые и случайные отделимые), в логике Аристотеля соответствует учение о различных видах сказывания о предмете мысли, т.е. о различных видах соотнесения сказуемого с подлежащим: можно сказывать нечто как род предмета, или как его определение, или вообще как то, что присуще только ему (собственное), или как случайное.

Таким образом, А.С. Ахманов справедливо пишет, что аристотелевское учение о предикабилиях (род, определяющее, свойство, сопутствующее), которое мы рассмотрели в 4-й главе, исторически «превратилось» в учение традиционной логики о признаках.

Однако, если у Аристотеля и «нет термина, равнозначного термину “признак” в традиционной логике», слово «признак» в «философском словаре» Аристотеля есть. Другое дело, что место и роль «признаков» в системе мышления Аристотеля иные по сравнению с местом и ролью «признаков» в традиционной логике. «Термины “знак” ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$) и “доказывающий знак” ($\tau\omicron$ $\tau\epsilon\kappa\mu\eta\rho\iota\omicron\nu$)», которые называет А.С. Ахманов, у Ари-

стотеля обозначают именно «признаки». В аристотелевских трактатах $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ во множестве случаев так и переводят – «признак», и это справедливо. В существующих русских переводах и вторичной литературе «признаками» называют и собственно «признаки» у Аристотеля и «предикабилии» и тем самым затушевывают разницу между «признаками» и «предикабилиями» у Аристотеля.

Под «признаком» у Аристотеля мы имеем в виду одно из его философских употреблений слова $\tau\omicron\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$. Аристотель употребляет это слово по крайней мере в двух смыслах: «значение» (означать) и «признак» (знак). Отметим, что корень этого греческого слова входит в такие современные слова, как «семантика» и «семиотика». Нас будут интересовать в данном случае аристотелевские употребления слова $\tau\omicron\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ в смысле «признак». Переводы $\tau\omicron\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ в смысле «признак (знак)» мы привели в табл. 7.1.

Таблица 7.1

$\tau\omicron\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$				
	<i>An. Pr.</i> II 27, 70a3	<i>Hist. An.</i> VII 583a14	<i>Physiog.</i> 1, 805a33	<i>Poet.</i> 16, 1454b21
Апельрот [88]	–	–	–	внешний признак
Новосадский [93]	–	–	–	примета
Томпсон [12]	–	a sign	–	–
Карпов [73]	–	признак (доказательство)	–	–
Фохт [70]	[суждение на осно- вании] признака (признак)	–	–	–
Лосев [141]	–	–	признак (знак)	–
Гаспаров [92]	–	–	–	примета
Микеладзе [90]	знак	–	–	–
Смит Р. [22]	a sign	–	–	–

В этой таблице в круглых скобках указаны переводы, которые используются данными авторами за пределами указанных в таблице строк. Наряду с переводами аристотелевских сочинений в этой таблице учитывается также перевод псевдо-аристотелевской работы «Физиогномика» (*Physiog.*). Русского перевода псевдо-аристотелевского трактата «Физиогномика»

нет. Однако А.Ф. Лосев в «Истории античной эстетики: Аристотель и поздняя классика» [141] в разделе «Физиогномическая эстетика» (с. 329–352) в качестве цитат приводит русский перевод большей части этого трактата. А.Ф. Лосев переводит в *Physiog.* τὸ σημεῖον как «знак» только два раза (в 2, 806a20 и 806a27), в остальных случаях (более 40 раз) он переводит τὸ σημεῖον как «признак». Отметим, что на церковнославянский язык τὸ σημεῖον переводится как **зніменіє** [126].

А.С. Ахманов справедливо связывает «признак» («знак» – τὸ σημεῖον) и «признак-показатель» («доказывающий знак» – τὸ τεκμήριον) с *энтимемой*, а *энтимема* у Аристотеля, как известно, – риторический силлогизм⁵⁴. Обращаясь к «признакам» у Аристотеля, мы фактически переходим в предметную область аристотелевской риторики. Таким образом, выяснение разницы между «предикабиями» и «признаками» оказывается выяснением разницы между диалектикой и риторикой Аристотеля. Риторика у Аристотеля – тоже диалектика, но особенная диалектика.

7.1. Риторика и философия: Платон, Исократ, Аристотель

В V–IV вв. до Р. Х. в Древней Греции появились школы не только философские, но и риторические. «Конкуренция» между возникшими школами двух типов сопровождалась полемикой между философами и риториками, для освещения которой мы воспользуемся статьей Ю.А. Шичалина «Два варианта платоновского “Федра”» [192]. В этой статье он показывает, что содержание платоновских диалогов «Горгий», «Менексен», «Федр», «Пир» имеет самое непосредственное отношение к полемике Платона с риториками Лисием, Антисфеном, Исократом. Наряду с полемикой философов и риториков каждая из сторон вела свою полемику с софистами. Так, Ю.А. Шичалин пишет: «Среди риторических школ, существовавших в Афинах в 80-е годы, выделялась школа Исократа, основанная в 390 г. Исократ был учеником Горгия и Продика. Основав школу, Исократ написал речь “Против софистов”, в которой он выступил

⁵⁴ А.С. Ахманов переводит τὸ τεκμήριον как «доказывающий знак» [106], мы же предпочитаем перевод «признак-показатель». Позднее мы еще вернемся к этому вопросу (см. табл. 7.5).

с резкой критикой учителей эристики и красноречия, а также изложил основные принципы собственного метода» [192, с. XV].

В диалоге «Горгий» Платон не признает риторику искусством, достойным преподавания, рассматривая ее как «один из видов угодничества, сноровку, родственную искусству повара (463d–466a)» [192, с. XIII]. Однако «после “Менексена” и трех речей “Федра”, – пишет Ю.А. Шичалин, – ситуация меняется: вольно или невольно, Платон-писатель оказывается вовлечен в стихию практической риторики <...> Платон фиксирует, что в самом по себе писании речей нет ничего дурного <...> дурно писать плохие речи, а чтобы писать хорошие, нужно постичь истину того, о чем идет речь» [192, с. XXXIX]. Ю.А. Шичалин исходит из того, что Платон написал два варианта диалога «Федр». Отношение Платона к риторике после написания первого варианта «Федра» Ю.А. Шичалин подытоживает так: «Не без оговорок, он готов был признать за риторикой право на существование – потому что среди раторов был Исократ, превосходящий современников дарованием, благородством душевного склада и природной склонностью к философии (279a)» [192, с. XLII].

После первого варианта «Федра», по словам Ю.А. Шичалина, Платона «в большей степени занимала эристика – техника ведения споров, пересекающаяся с диалектикой, тем более что Исократ, по-видимому, никак не откликнулся на предложение разработать философскую риторику» [192, с. LIX]. «В “Эвтидеме”, – продолжает Ю.А. Шичалин, – Платон дает сводку софистических приемов опровержения <...>, а в заключении диалога не скрывает своего раздражения против Исократа: он, по Платону, – ни то, ни се, нечто находящееся посередине между философом и политиком (<...> 305c)» [192, с. LIX]. От себя добавим, что эта платоновская оценка риторики близка аристотелевскому пониманию риторики, как относящейся и к диалектике, и к политике. Другое дело, что Аристотель занимался не только риторикой, но и философией; риторика – лишь часть занятий Аристотеля, в то время как для Исократа это было исключительное занятие. «Риторикой Платон больше специально не занимался, – пишет Ю.А. Шичалин, – но диалектику восхвалял чрезвычайно и в “Государстве” (534c) назвал ее не просто наукой, но венцом наук, единственной дисциплиной, позволяющей приобщиться к миру подлинного бытия не на основе вероятностных рассуждений, исходящих из

предпосылок, а на какой-то другой основе. Но на какой именно – из “Государства” установить нельзя» [192, с. LIX–LX]. От себя опять же заметим, что согласно Аристотелю, риторика имеет отношение именно к вероятностным рассуждениям.

«Образцы (платоновской диалектики, известные нам по его диалогам. – *Е.О.*) были великолепны, и в Академии не было никого, кто по своему уму и таланту мог бы сравниться с Платоном. Однако, – отмечает Ю.А. Шичалин, – ситуация в Академии решительно меняется после второй поездки Платона в Сицилию (367–366). По возвращении из Сицилии Платон застаёт в Академии Аристотеля» [192, с. LX]. «...Аристотель либо инспирировал, либо активно включился в академические споры по <...> самым существенным вопросам: что такое умопостигаемое и каким способом мы его познаем?» – предполагает Ю.А. Шичалин. Платон принимает «вызов». В диалоге «Парменид» он «сам предлагает сводку возражений против “теории идей” и помимо этого – если Аристотелю нужны примеры чистой диалектики как безупречного метода, позволяющего продумать все возможные выводы из данных посылок – пишет вторую часть диалога, а собеседником Парменида в ней делает Аристотеля, “давно забытого политика 5 века”». «Образец, данный Платоном в “Пармениде”, – продолжает Ю.А. Шичалин, – не был для Аристотеля убедителен. Он пересматривает само понятие диалектики, причем оказывает на Платона такое воздействие, что диалектика, так вознесенная в “Государстве”, исчезает из его образовательной программы: если в “Политике” (286d – 287a) Платон еще пытается сохранить имя диалектики или уточнить ее существо в соответствии с новым методом дизрезы, то в “Законах” диалектики просто нет, хотя все прочие образовательные дисциплины, необходимые хорошему гражданину, по-прежнему в поле его зрения (грамота, музыка и гимнастика, арифметика, геометрия, астрономия – 809a–818d)» [192, с. LXII–LXIII].

Аристотель признал за риторикой «право на существование». Однако при этом он не отказался ни от диалектики, ни от философии. Аристотель определенным образом «перераспределил обязанности» между этими дисциплинами. Главное отличие аристотелевского понимания риторики от его предшественников – сосредоточение внимания на *парадигме* (примере) и *энтимеме* (силлогизме) как главных способах уверения слушателя, а не на апелляции к его страстям. Аристотель

начал преподавать курс риторики еще в Академии (т.е. при жизни Платона). Тогда же, по мнению комментаторов, было им написано и известное нам сочинение «Риторика».

Согласно Ю.А. Шичалину, второй вариант «Федра» – поздний. «“Федр”, – пишет он, – во всяком случае создавался параллельно с определенными частями “Законов”, после “Софиста” и “Политика” и в какой-то связи с “Филебом”» [192, с. LVIII]. Платон, судя по всему, отреагировал на аристотелевскую «Риторику» во втором варианте «Федра». «Первые две книги “Риторики”, – пишет Ю.А. Шичалин, – не могли не задеть Платона: то, о чем шла речь в “Федре” – подлинная риторика невозможна без диалектики, – Аристотель, кажется, совершенно принимает. В “Риторике” много прекрасных утверждений <...> (далее Ю.А. Шичалин приводит целый ряд фрагментов из второго варианта “Федра”, в которых, по его мнению, Платон повторяет положения аристотелевской “Риторики”. – *Е.О.*), – однако, продолжает Ю.А. Шичалин, – Платон, признавая подход Аристотеля к риторике, тем не менее недоумевал: ведь если речь заходит об истине и справедливости, как же обойтись без философии? А философия у Аристотеля пропадала: способы убеждения, виды способов, признаки, виды признаков... – до истины и справедливости дело не доходит, остается одна техника» [192, с. LXIII–LXIV]. После аристотелевской «Риторики», считает Ю.А. Шичалин, Платон иначе отнесся к Исократу: «Исократ понимал всю возвышенность “философии, касающейся речей”, а Аристотель – не понимает», – и далее: «точно так же он (т.е. Аристотель. – *Е.О.*) не понимает существа диалектики, – слова, от которого Платон было отказался, но теперь, переписывая “Федра”, он вновь возвращается к нему, тем более, что помимо возведения к единству и деления на виды им найден еще один метод, сочетающий оба первых, метод, который будет развит в “Филебе”, но сейчас уже продуман, и тех, кто владеет этим методом, Платон “и посейчас” называет диалектиками. И в спорах с Исократом, и в использовании его сочинений Аристотель упускает главное: природное благородство, которого у Исократ не отнять, – переделанный “Федр” должен напомнить об этом» [192, с. LXV–LXVI]. В завершение своей статьи Ю.А. Шичалин сообщает, что «та часть рассуждения, которая посвящена диалектике в диалогах позднего Платона и отношениям между Платоном и Аристотелем, инспирирована работами Г. Райла» [62; 63].

Судя по всему, для Платона основной «точкой» несогласия с риториками был вопрос об «общепризнанном» и «истине». Риторы склонялись к тому, что для речей достаточно «общепризнанного» и «вероятного», а Платон считал, что необходима «истина». Аристотель учитывает и «истину» (ἡ ἀλήθεια), и «общепризнанное» (τὸ ἔνδοξον), и «вероятное» (τὸ εἰκός). Мы рассмотрели аристотелевское понимание «общепризнанного» и «вероятного» в § 3.7, практической «истины» – в § 3.3, а теоретической «истины» – в § 3.6. Аристотель, как мы уже отмечали, выделил собственно философию из диалектики. Истина осталась у философии, а диалектике и риторике достались «общепризнанное» и «вероятное». Платон, судя по всему, не принял этого. В основу своей риторики Аристотель положил риторические способы уверения – *парадигму* (пример) и *энтимему*, которые соответствуют в его системе мышления индукции и силлогизму. Прежде чем обратиться к рассмотрению аристотелевских «признаков», мы рассмотрим его *энтимему*.

7.2. Энтимема и эпистема

Энтимемы учитываются и современными логиками. Вот что пишет в «Логическом словаре» Н.И. Кондаков:

Энтимема <...> – сокращенный силлогизм, в котором выпущена одна из подразумеваемых частей. Силлогизм, как известно, состоит из трех частей, а именно: из большей и меньшей посылок и из вывода. Но в полном виде силлогизмы применяются сравнительно редко. Обычно силлогизм употребляется в сокращенном виде, когда та или иная часть умозаключения не высказывается, а только подразумевается. <...> Подобные сокращенные силлогизмы употребляются во всех случаях, когда не требуется лишний раз высказывать всем известные истины. Аристотель <...> называл энтимему испытанным приемом логического убеждения в риторике. Объясняется это тем, что аудитория не всегда может скрупулезно следить за ходом аргументации оратора, и потому оратор использует энтимему [137].

Однако если в современной логике энтимемой называют сокращенный силлогизм, то применительно к *энтимеме* у Аристотеля такое определение спорно. Риторический силлогизм у Аристотеля действительно может быть сокращенным, но это не имеет существенного значения; он может быть и полным, оставаясь *энтимемой*. Об этом справедливо пишет Б.А. Фохт, комментируя аристотелевское определение энтимемы в *An. Pr.* II 27, 70a9–11:

...Аристотелевское определение энтимемы несколько отличается от общепринятого в современной формальной логике, в которой энтимемой называется силлогизм с одной опущенной посылкой (или с опущенным заключением). [70, с. 396, прим. 1. к *An. Pr.* II 27].

Энтимема – риторический силлогизм. Вопрос: чем риторический силлогизм отличается от диалектических и аподиктических силлогизмов? Ситуация с их различением осложняется еще и тем, что в «Риторике» Аристотель называет некоторые *энтимемы* «доказательствами» (например, в I 1, 1355a3–14). Получается, что Аристотель принимает два варианта «доказательства»: эпистемическое (о котором идет речь во «Второй аналитике») и риторическое (о котором идет речь в «Риторике»). При этом оба варианта доказательства предполагают одну и ту же силлогистику, т.е. одни и те же правильные фигуры и модусы силлогизмов. Так в чем же между ними разница? Мы уже ответили на этот вопрос в § 3.8, где показали, что, согласно Аристотелю, риторические силлогизмы отличаются от диалектических и эпистемических содержательными особенностями своих посылок, а именно, риторические посылки выражают вероятное и признаки. Однако у читателя аристотелевских сочинений может возникнуть мысль, что есть еще одна особенность риторических силлогизмов: риторические силлогизмы *уверяют, убеждают*, а эпистемические силлогизмы *доказывают*.

7.2.1. Уверение и разумение

Аристотель трактует риторические силлогизмы, т.е. *энтимемы*, как один из методов «уверения» (ἡ πίστις) (*An. Pr.* II 23, 68b9–13). «Уверение» (ἡ πίστις) правомерно в определенном смысле противопоставить «разумению» (ἐπιστήμη–*эпистема*). Мы считаем полезным для истолкования аристотелевской *энтимемы* сравнить ее не только как риторический силлогизм с аподиктическими и диалектическими силлогизмами, но и с *эпистемой*. На языке Аристотеля одно слово «эпистема» (ἡ ἐπιστήμη) указывает как на то, что имеет форму силлогизма, так и на «разумение» и «знание». А в связи с риторическим силлогизмом он употребляет два слова: одно – «энтимема» (τὸ ἐνθύμημα), указывающее на риторический силлогизм, а другое – «вера» (ἡ πίστις), указывающее на «уверение» и «веру». Чем отличается «разумение» (ἡ ἐπιστήμη) от

«уверения» (ἡ πίστις)? Здесь же возникает вопрос и об отношении «веры» (ἡ πίστις) и «знания» (ἡ ἐπιστήμη) у Аристотеля.

Эпистеме как «разумение» мы уже начали рассматривать в § 2.1 и продолжили это рассмотрение фактически во всех последующих главах. Сейчас мы будем рассматривать ее в контексте истолкования ἡ πίστις как «веры» и «уверения». Вообще Аристотель употребляет в интересующих нас контекстах глагол πιστεύω (верю, доверяю, уверяю, удостоверяю), отглагольные прилагательные πιστόν (вызывающее доверие) и ἀπιστόν (вызывающее недоверие), а также существительные ἡ πίστις (вера) и ἡ ἀπιστία (неверие) (см. табл. 7.2 и 7.3).

Таблица 7.2

Риторика				
	πιστεύω		πιστόν	ἀπιστόν
<i>Rhet.</i>	1356a6, 1378a7, 1417b32, 1418a19	1391b3	1377b23, 1378a6, 15	1416b21, 1417a28
Платонова [96]	верить, внушать доверие, доверять	верить (в божество)	возбуждающее доверие, чувствовать доверие	невероятное, неправдоподобное
Рис Робертс [23]	believe, to be taken on trust, trust	believe (in the divine power)	worthy of belief, inspire confidence, inspire trust	where proof is needed, no one will believe
Аверинцев [98]	брать на веру, доверять	–	–	неправдоподобное
Цыбенко [97]	верить, внушать доверие, доверять	верить (в божество)	вызывающее доверие, пользоваться доверием	невероятное, неправдоподобное

Существительное ἡ πίστις, с точки зрения словообразования, восходит, судя по всему, к глаголу πιστεύω (верю, доверяю). Аристотель употребляет в связке с существительным ἡ πίστις наряду с глаголом πιστεύω формы глагола πείθω, а также прилагательное πίθανον, которое может быть и субстантивированным (τὸ πίθανον) (табл. 7.4.).

Обратим внимание, если в «Риторике» ἡ πίστις переводят на русский как «убеждение», то за пределами «Риторики»

Таблица 7.3

	ἡ πίστις				ἡ ἀπιστία
	<i>Top.</i> IV 5, 125b 29–30	<i>An. Pr.</i> II 23, 68b12	<i>EN VI</i> iii, 1139b33	<i>Rhet.</i> 1354a13, 1418a18, 1418b6	<i>Rhet.</i> II 13, 1389b22
Радлов [103]	–	–	уверен	–	–
Платонова [96]	–	–	–	доказательство, убеждение	недоверчивость
Росс [17]	–	–	believe	–	–
Пикард-Кэмбридж [24]	conviction	–	–	–	–
Рис Робертс [23]	–	–	–	persuasion, the Arguments	distrustful
Фохт [70]	–	достоверность	–	–	–
Аверинцев [98]	–	–	–	обоснование, доказательство	–
Микеладзе [90]	–	убеждение	–	–	–
Иткин [101]	вера	–	–	–	–
Брагинская [81]	–	–	обладать верой	–	–
Смит [22]	–	conviction	–	–	–
Цыбенко [97]	–	–	–	убеждение, доказательство	недоверчивость

Таблица 7.4

Риторика			
–	πείθω	(τὸ) πῖθανον	
–	1355a25, 30, 31	1356a20	1366a13, 1391b7
Платонова [96]	убеждать, доказывать	довод, который оказывается в наличии	значимое, убеждающее
Рис Робертс [23]	to produce conviction, to employ persuasion, to make believe	the persuasive argument	effective mean of persuasion, persuasive
Цыбенко [97]	убеждать, доказывать	довод	убедительное, убеждающее

преобладают переводы с корнем *вер-*: «достоверность», «уверенность», «вера», – а *ἀπιστία* и в «Риторике» переводят как

«недоверчивость», т.е. лексемой с тем же корнем *вер-* (см. табл. 7.3). Однокоренные с ἡ πίστις глагол (πιστεύω) и отглагольные прилагательные (πίστον, ἀπίστον) в самой «Риторике» переводят лексемами с корнем *вер-*: «верить», «внушать доверие», «доверять», «вызывающее доверие», «невероятное» (см. табл. 7.2). Главное значение слов πίστις и πιστεύω – вера, верить; в том числе вера в божество (*Rhet.* II 17, 1391b3). Поэтому мы считаем предпочтительным в связи с аристотелевской «Риторикой» вести речь именно о способах «уверения», а не «убеждения».

Перевод «убеждать» можно было бы сохранить за глаголом πείθω (а πίθανον переводить как «убедительное», см. табл. 7.4). Тогда получилось бы, что Аристотель ведет речь в «Риторике» об уверениях и убеждениях. Однако за ключевыми словами πιστεύω (верю, доверяю, уверяю, удостоверяю) и πίστις (вера, доверие, уверенность, достоверность) желательно оставить переводы с корнем *вер-*. Это важно и потому, что эти лексемы из «философского словаря» Аристотеля так или иначе связаны с его истолкованием соотношения веры и знания.

Аристотель сам ставит вопрос об отношении *эпистемы* и *веры*. Однако нельзя сказать, что его ответ на этот вопрос ясен и однозначен; более того, его высказывания по этому вопросу порой противоречивы. Он высказывается по поводу соотношения *эпистемы* и *веры*, а также *допущения* и *веры* в «Топике», «Второй аналитике» и «Никомаховой этике». Его высказывания позволяют установить общую направленность его мысли, хотя лишь «в первом приближении»; детали остаются не уточненными.

Приступая к этому вопросу, надо помнить, что Аристотель различает *эпистему* и мнение (ἡ δόξη); с *эпистемой* (доказывающий силлогизм через причину) он различает недоказывающую *эпистему* (первая непосредственная посылка доказывающего силлогизма). Недоказываемую *эпистему* и мнение он принимает как виды допущения (ἡ ὑπόληψις). Определяет он их так: недоказываемая *эпистема* есть допущение того, что не может быть иначе; мнение есть допущение того, что может быть иначе.⁵⁵ «То, что не может быть иначе» – одно из аристотелевских определений необходимости. Получается: *эпистема*

⁵⁵ Обо всем этом мы уже писали в § 2.1 (с. 37).

(недоказываемая) есть необходимое допущение, а мнение есть не необходимое допущение⁵⁶.

Что касается веры, то, забегая вперед, скажем, что мы склоняемся к тому, что вера у Аристотеля не входит в определение ни допущения, ни *эпистемы*; вера может выступать в качестве свойства *эпистемы*; а именно, согласно Аристотелю, *эпистема* есть достоверное допущение (причем, с учетом предикабилей эта пропозиция выражает свойство, а не определяющее). А теперь обратимся к аристотелевским материалам, в которых он рассматривает отношение веры, допущения и *эпистемы*.

Прежде всего, речь пойдет о «Топике». Большую часть «Топики» занимает рассмотрение различных *топов*, связанных с обоснованием (*τὸ κατασκευάζειν*) или отвержением (*τὸ ἀνασκευάζειν*) того или иного в качестве определяющего, свойств, родов и сопутствующего, т.е. в качестве предикабилей. Аристотель высказывается в этом сочинении об отношении *эпистемы* и веры не специально, а в контексте рассмотрения того или иного *топа* в качестве примеров как правильных, так и неправильных положений. В *Тор. IV 5* Аристотель рассматривает диалектические *топы*, связанные с принятием рода, а именно с принятием родов укладов, деятельностей, способностей, а также с различением «родов» и «как-то сопровождающего» (*τὸ παρακολουθοῦν*) и т.п. Для нас в данном случае представляют интерес *топы*, в которых в качестве примеров анализируются различные отношения «допущения» и «веры».

Допущение и вера. *Тор. IV 5, 125b28–126a2*: этот *топ* связан с возможной ошибкой, когда за род принимают то, что как-то сопровождает (*τὸ παρακολουθοῦν*) вид, но не есть род. В качестве такой ошибки Аристотель, в частности, приводит пример, когда «допущение» (*τὴν ὑπόληψιν*) принимают за род для «веры» (*τῆς πίστεως*); вера же не есть допущение, т.е. допущение не есть род для веры; допущение как-то сопровождает веру. Аристотель приводит два довода для обоснования этого положения.

125b35–39: ... Ибо можно иметь то же допущение и не верить в него, чего не может быть, если вера – вид допущения; ибо не мо-

⁵⁶ Отметим, что в тех фрагментах из «Топики», которые мы будем рассматривать в связи с отношением «допущения» и «веры», М.И. Иткин переводит *ἡ ὑπόληψις* (допущение) как «мнение».

жет то же далее сохраняться, если бы вообще изменился его вид, как не [может] то же животное то быть человеком, то не быть.

125b39–126a2: Если бы кто-то сказал, что допускает что-либо с необходимостью и верит [в это допущение], то допущение и вера были бы сказаны о равном [по числу]; так что и в этом случае [допущение] не было бы родом [для веры], ибо род должен склываться о большем [чем вид].

Обратим внимание на второй довод: в нем говорится, что «допущение» не есть род для «веры», но «необходимое допущение» и «вера» «сказываются о равном [по числу]». У Аристотеля «сказываться о равном [по числу]» значит быть свойством⁵⁷. Итак, согласно рассматриваемому фрагменту (125b28–126a2), допущение не есть род для веры, а вера не есть вид допущения, т.е. «какое-то допущение» не есть определение веры как вида, но «необходимое допущение» (недоказываемая *эпистема*) есть свойство веры, как и вера есть свойство необходимого допущения.

Тор. IV 5, 126b13–34: этот *топ* связан с возможной ошибкой, когда за род принимают различие. В качестве примера ошибки Аристотель приводит следующее: вера есть сила (ἡ σφοδρότης) допущения. По его мнению, «сила» – не род для веры, а различие. Правильно, с его точки зрения, было бы полагать: вера есть сильное (σφοδρά) (различие) допущение (род). Получается, вера есть сильное допущение. Обратим внимание – данный фрагмент противоречит тому, о чем шла речь в вышерассмотренном фрагменте: там говорилось, что вера не есть род для веры, здесь же говорится, что допущение есть род для веры.

Эпистема и вера. Если в *Тор. IV 5* Аристотель рассматривал примеры, связанные с отношением веры и допущения, то в *Тор. IV 6* и *Тор. V* он рассматривает примеры, связанные с отношением веры и *эпистемы*.

Тор. IV 6, 128a31–128b9: здесь идет речь о том, что за род принимают то, что следует всегда, но не обращается. Вообще, согласно Аристотелю, обращаются свойство и определяющее; род же и сопутствующее не обращаются; сопутствующее есть то, что может быть и не быть присущим; однако не все, что следует всегда и не обращается, есть род. Вот тут Аристотель и приводит пример, связанный с отношением веры и *эпистемы*.

⁵⁷ См. пятый вариант *антистрофы* в § 6.1.

128a35–37: ...Например, если [кто-то хотел бы обосновать] разумение (*эпистему* – знание) как веру: верит ли разумеющий (знающий), поскольку он понимает (знает), ибо ясно, что разумение (*эпистема* – знание) было бы какой-то верой.

Речь здесь идет о следующем. Кто-то полагает, что *эпистема* есть какая-то вера. А исходит он из положения: вера всегда следует за разумением (знанием), но не обращается с ней, т.е. *эпистема* есть какая-то вера, но вера не есть какая-то *эпистема*; а потому, мол, вера есть род для *эпистемы*. С аристотелевской точки зрения это неправильно. Если вера всегда следует за разумением (*эпистемой*) и не обращается с ней, это еще не значит, что вера есть род для *эпистемы*.

В *Тор. IV* рассматривались *топы*, касающиеся установления рода чего-либо. В следующей книге, *Тор. V*, Аристотель разбирает *топы*, касающиеся установления свойств чего-либо. И здесь он вновь в одном из *топов* обращается к отношению *эпистемы* и веры. *Тор. V 3, 131a12–26*: в этом *топе* идет речь о том, что в качестве свойства не надо использовать ни противоположное ($\mu\eta\tau' \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$), ни то, что вместе по природе ($\mu\eta\tau\epsilon \acute{\alpha}\mu\alpha \tau\eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$), ни последующее ($\mu\eta\theta' \acute{\upsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$). И здесь Аристотель приводит пример, с его точки зрения, хорошо установленного свойства (131a23–26):

Например, тот, кто полагает свойством *эпистемы* самое верное ($\pi\iota\sigma\tau\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\eta\nu$) допущение, не употребляет ни противоположного, ни [данного] вместе по природе, ни последующего, поэтому полагание свойства *эпистемы* было бы хорошим.

Мы считаем, что именно здесь Аристотель дает свое основное понимание соотношения веры и разумения: свойство *эпистемы* – самое верное допущение (т.е. достоверное допущение). О том, что Аристотель учитывал разные степени веры, свидетельствует и фрагмент *Тор. VIII 3, 159a6–9*, в котором говорится, что если собеседник соглашается с вами, то он поверит ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$), исходя из вызывающего меньшее доверие ($\acute{\epsilon}\xi \eta\tau\tau\omicron\nu \pi\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu$).

А теперь обратимся ко «Второй аналитике». В *An. Post. I 2* Аристотель теоретически рассматривает «эпистему»: что значит разуметь просто, а не софистически? какие начала требуются предпознать, чтобы стало возможным доказывающее разумение? каким требованиям должны отвечать посылки доказывающих силлогизмов? А в завершающей части главы Арис-

тотель заговаривает об «удостоверении» (πιστεύειν) в связи с *эпистемой* (72a25–30):

Так как надо удостоверяться (πιστεύειν) и ведать вещь с помощью обладания таким силлогизмом, который называем доказательством, [силлогизм] же таков, благодаря бытию вот этими (τῶ ταδὶ εἶναι), из которых (ἐξ ὧν) силлогизм, – необходимо не только предпознавать первые, или все, или некоторые, но и в большей степени: ибо всегда из-за чего присуще каждое, тому присуще в большей степени, например из-за чего любим, тому любовь [присуща] в большей степени.

В данном случае мы перевели глагол πιστεύειν как «уверять», поскольку речь идет о необходимом знании, но вообще-то Аристотель употребляет здесь тот же самый глагол, что и в «Риторике», т.е. и здесь речь идет об «уверении». Аристотель не ограничивает свое внимание к «вере» в связи с «эпистемой» приведенным фрагментом. Здесь же он продолжает разговор о «вере» в связи с «первыми», т.е. в связи с началами эпистемического силлогизма (*An. Post.* I 2, 72a30–72b4):

Таким образом, если ведаем и удостоверяемся (πιστεύομεν) через первые, [то] ведаем их и верим (πιστεύομεν) [в них] в большей степени, так как через них и последующее [ведаем и удостоверяем]. То же, что случается не ведать, и то, [в связи с чем кто-то был бы] не в лучшем расположении, если бы случилось ведать, не может удостоверять в большей степени, чем то, [посредством] чего ведает. А получается (συνβήσεται) это, если кто-то не предпознает [первое], когда удостоверяет (πιστεύόντων) через доказательство; ибо в большей степени необходимо доверять началам, или всем, или некоторым, чем заключению. Тому, кто намерен иметь *эпистему* через доказательство, надо не только больше узнать начала и больше удостовериться в них, чем в показываемом [заключении], но ничто иное для него не [должно] быть достовернее (πιστότερον) и знакомее, чем [начала], противоположные началам, из которых будет силлогизм с противной ошибкой, если просто разумеющий должен быть непоколебимым.

Доказывающая *эпистема* представляет собой силлогизм; собственно доказанным оказывается заключение силлогизма; начала же доказывающего силлогизма принимаются без доказательства. Именно о них ведет речь Аристотель; именно они должны быть более достоверными для доказывающего, чем заключение, т.е. чем то, что он собственно доказывает. Получается, что Аристотель говорит, во-первых, о том, что для построения эпистемического доказательства нам требуются *достоверные* начала, т.е. начала, которым мы *доверяем*, в истин-

ность которых мы *верим*; а во-вторых, сам силлогизм *удостоверяет* истинность заключения собственно доказанной эпистемы.

Аристотель еще раз говорит о необходимости *достоверных* начал для доказывающей эпистемы в «Никомаховой этике», причем ссылаясь на «Аналитику»: *разумеющий* (знающий) человек должен *верить* (πίστεύει) в *допущенные* им начала, т.е. *верить* (быть уверенным) в истинность и необходимость сделанных им *допущений* (VI iii 1139b33–35). А в *Тор.* VIII 11 Аристотель, перечисляя пять вариантов порицания доводов, которые приводит спрашивающий в диалектической беседе (161b 19–30), в качестве пятого варианта порицания приводит следующее (161b30–33):

Далее, если [приведенный спрашивающим довод] из более непризнанных (ἀδοξότερων) и *вызывающих меньшее доверие* (ἥττον πιστῶν), чем заключение, или если из истинных, но требующих больше усилий [для усвоения или доказательства], чем доказательство проблемы.

В данном фрагменте Аристотель отмечает как недостаток довода (который должен был бы стать посылкой силлогизма) то, что он вызывает меньшее доверие, чем заключение предполагаемого силлогизма.

Итак, при эпистемическом доказательстве, т.е. *разумая*, мы *верим*, причем в наибольшей степени, в принятые нами посылки и с помощью силлогизма *удостоверяемся* в *верности* заключения силлогизма, т.е. в *верности* доказанного знания. А ведь *энтимема* тоже *уверяет*, т.е. в какой-то степени *удостоверяет*. Получается, что ни *вера*, ни *уверение* не отличают эпистемический силлогизм от *энтимемы*, ибо *уверяют* оба варианта доказательства: и риторическое, и эпистемическое. Если разница между ними и есть, то только в том, что в эпистемические посылки мы *верим* в большей степени, чем в диалектические и риторические. *Верить* в наибольшей степени в данном случае означает, что мы *верим* в их необходимость, в то время как при диалектических допущениях мы *верим* лишь в то, что так-то может быть, а при риторических допущениях, что нечто вероятно.

Таким образом, *уверение* не отличает *энтимему* от *эпистемемы*, их отличием остаются содержательные особенности ее посылок: вероятность и признак.

7.2.2. Силлогизмы логические и риторические

Ранее мы отмечали (в § 3.8), что, согласно Аристотелю (*An. Pr.* II 27), одна и та же силлогистика имеет равную силу как для доказывающих и диалектических силлогизмов, так и для всех способов риторических уверений, в том числе *энтимем*; отличие *энтимем* – в содержательных особенностях из посылок. Однако в «Риторике» встречается определение риторического силлогизма, отличающееся от определений силлогизма в *An. Pr.* I 1, 24b18–22, *Top.* I 1, 100a25–27 и *Soph.* 1, 164b27–165a3, которые мы рассмотрели в § 6.2 и § 6.3. В «Риторике» Аристотель дает определение *энтимемы* в одном периоде с определением парадигмы (примера). Приведем весь период целиком (I 2, 1356b12–18):

В чем различие между *парадигмой* [т.е. примером] и *энтимемой*, очевидно из «Топики» (ибо там было прежде сказано о силлогизме и наведении [т.е. индукции]): когда в соответствии со многими и сходными [случаями] показывается, что так имеется [т.е. и в данном случае дело обстоит именно так], там [т.е. в «Топике»] называется наведением, здесь – *парадигмой*; когда же из бытия чего-то (τινῶν ὄντων) [показывается, что] из-за него (διὰ ταῦτα) *что-то другое*, сущее благодаря ему (τῷ ταῦτα εἶναι), но помимо его (παρὰ ταῦτα), *сопутствует* или *кафолически* (καθόλου), или *в большинстве случаев* (ὡς ἐπὶ τὸ πλῆν), там [т.е. в «Топике»] называется *силлогизмом*, здесь же – *энтимемой*.

Мы имеем здесь определение не просто силлогизма, а именно риторического силлогизма. Для удобства будем различать логические и риторические силлогизмы. Аристотель сам использует такое разделение: в *Rhet.* I 1, 1355a3–14 он противопоставляет *энтимему* логическим силлогизмам (τοὺς λογικοὺς συλλογισμούς). Мы исходим из того, что в *An. Pr.* I 1, 24b18–22, *Top.* I 1, 100a25–27 и *Soph.* 1, 164b27–165a3 он дает определение логического силлогизма, а в вышеприведенном фрагменте *Rhet.* I 2, 1356b12–18 – риторического. Сравним это определение *энтимемы* с определением логического силлогизма.

Если сравнить это определение с теми, что мы привели в § 6.2, то легко убедиться, что хотя на первый взгляд оно похоже на них, есть и разница между определениями логического и риторического силлогизмов. В определение логического силлогизма и в *An. Pr.*, и в *Top.* входит «необходимое сопутствование чего-то другого» (в определении логического силлогизма в *Soph.* 1 «сопутствование» отсутствует, но «необходимость» входит: «с необходимостью сказывается (λέγειν) *что-то дру-*

гое» (мы уже писали об этом в § 6.3). В определении же риторического силлогизма в *Rhet. I 2* говорится, что «что-то другое, сущее благодаря ему (τῷ ταῦτα εἶναι), но помимо его (παρὰ ταῦτα), сопутствует или кафолически (καθόλου), или в большинстве случаев (ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν)». В § 5.4 и затем в § 6.2 мы уже показали, что «сопутствовать кафолически (т.е. универсально)», значит «сопутствовать с необходимостью». Таким образом, определяя риторический силлогизм, Аристотель устанавливает, что в нем заключение может сопутствовать посылкам не только необходимо, но и в большинстве случаев, т.е. вероятно. Речь идет, насколько мы понимаем, не о вероятности заключения, а о вероятности самого силлогистического сопутствования заключения посылкам. Сам Аристотель как-то не акцентирует внимание на этом обстоятельстве, хотя, с нашей точки зрения, оно имеет значение.

В § 6.2 мы отметили, что необходимость «сопутствования чего-то другого» в силлогизме не предполагает обязательной необходимости самих посылок, которым нечто сопутствует с необходимостью: если иметь в виду силлогизм как $(A \vdash B)$, то если A необходимо, ему с необходимостью сопутствует необходимость B ; если A есть, то с необходимостью и B есть; если же A лишь возможно, то ему с необходимостью сопутствует лишь возможность B . Если ли бы риторический силлогизм не отличался от логического, то можно было бы сказать, что если A вероятно, то ему с необходимостью сопутствует вероятность B . Однако Аристотель полагает иначе: если A вероятно, то ему или с необходимостью, или с вероятностью сопутствует вероятность B . Обратим внимание: вероятность заключения может сопутствовать вероятности посылок вероятно. Хотя, конечно, может возникнуть вопрос, а есть ли разница между высказываниями: вероятность B сопутствует вероятности A с необходимостью, и вероятность B сопутствует вероятности A с вероятностью? Ведь заключение силлогизма все равно лишь вероятно. Однако мы склоняемся к тому, что эту разницу следует учитывать (на всякий случай).

Риторические силлогизмы оказываются подобными практическим силлогизмам. В § 3.3 (подраздел «Рассудительность и истина») мы уже отмечали, что посылки практического силлогизма влекут тот или иной поступок человека не необходимо, а лишь вероятно, ибо на принятие решения, согласно Аристотелю, влияет не только *логос* (присутствующий в практиче-

ском силлогизме), но и *этос* (нрав) человека, принимающего это решение. А ведь риторические силлогизмы касаются, как правило, именно поступков людей, а следовательно, зависят не только от *логоса*, но и от *этоса*. Возможно, поэтому Аристотель «делает» эти силлогизмы вероятностными.

В § 3.7 (в подразделе «Вероятное») мы писали, что Аристотель, различая необходимое, бывающее в большинстве случаев, и случайное, по-разному распределяет «бывающее в большинстве случаев» в природе и жизни человека, а в § 5.1 мы отметили, что в «Топике» (диалектике) и «Метафизике» (первой философии) по-разному распределяется «сопутствующее» (см. табл. 5.2), предположив, что двоякое распределение «сопутствующего» каким-то образом коррелирует с двояким распределением «бывающего в большинстве случаев». Сейчас мы предположили бы, что есть также корреляция между логическими и риторическими силлогизмами, с одной стороны, и двоякостью распределений «бывающего в большинстве случаев» и «сопутствующего» – с другой. В основе всех трех случаев лежит учитываемая Аристотелем разница между миром природы (и математики) и миром человека.

Итак, *энтимема* вероятна не только в том смысле, что она может состоять из вероятных посылок, но и в том, что сам вывод может быть лишь вероятным. Однако для риторических силлогизмов, как мы уже отмечали, характерна не только вероятность их посылок, но и признаки. Далее мы обратимся к собственно признакам.

7.3. Признаки у Аристотеля

Как мы уже отмечали, в качестве «признака» мы рассматриваем аристотелевское слово *σημεῖον*, существующие переводы которого мы привели в табл. 7.1. Аристотель дает определение «признака» в *An. Pr.* II 27, 70а6–9:

«Признак» (*σημεῖον*) означает (*βούλεται*) доказывающую посылку (*πρότασις*), необходимую или общепризнанную (*ἔνδοξος*): ибо то, в связи с существованием чего (*οὗ ὄντος*) вещь есть или в связи с возникновением чего она раньше или позже стала быть, есть признак возникновения или бытия.

В § 3.8 мы уже писали, что Аристотель противопоставляет признак причине; например, мы можем установить причину бытия или признак бытия чего-либо, или же причину

возникновения и признак возникновения чего-либо; признак указывает на бытие или возникновение чего-нибудь, но не на их причину; в качестве признаков аристотелевского типа можно было бы рассматривать медицинские симптомы того или иного заболевания; при эпистемических умозаклучениях нам надо подставлять на место среднего термина причину, а при риторических умозаклучениях достаточно подстановки признака; при эпистемических умозаклучениях нам надо принимать в качестве посылок необходимые положения, а при риторических достаточно вероятных.

В *Ан. Пр.* II 27 Аристотель рассматривает следующие примеры «признаков»: признак беременности женщины – наличие у нее молока или же бледность; признак мудрости – добропорядочность (τὸ σπουδαῖον); признак щедрости – честолюбие; далее он называет ряд физиогномических признаков.

7.3.1. «Признаки» в «Риторике»

Аристотель так или иначе говорит о признаках на протяжении большей части «Риторики», однако специально «признаки» рассматриваются им в *Rhet.* I 2, 1357b1–25 сразу после определения «вероятного» (1357a34–1357b1). При этом он ссылается на «Аналитику» (1357b21–25), где, по его свидетельству, все это излагается подробнее. Речь идет о главе *Ан. Пр.* II 27. Эта глава вместе с главами II 23–26 представляет собой своего рода «риторическую вставку» в «Аналитику». Смысл данной вставки – показать, что правильная силлогистика (т.е. совокупность правильных фигур и модусов силлогизмов) имеет равную силу как для доказывающих и диалектических силлогизмов, так и для всех способов риторических уверений (πίστις)⁵⁸.

В *Ан. Пр.* II 27 Аристотель задается вопросом: на каком месте в силлогизме может стоять признак? Признак можно было бы расположить согласно трем фигурам правильных силлогизмов. Признак по первой фигуре Аристотель рассматривает в 70a13–16 и 70a24–27, для второй фигуры – в 70a20–24, для третьей – в 70a16–20 и 70a27–28. После чего он констатирует, что признаки показывают бытие и возникновение чего-либо по первой фигуре всегда, по третьей фигуре – ино-

⁵⁸ Мы уже писали об этом в § 3.8.

гда (ибо не необходимы), а по второй фигуре силлогизма вообще не получается (70a28–38). Далее Аристотель различает два вида признаков; один из них он называет словом τὸ τεκμήριον (которое мы предпочли бы переводить как «признак-показатель»), а за вторым оставляет название τὸ σημεῖον (признак); признак-τεκμήριον стоит на месте среднего термина (в первой фигуре), а просто признак – на месте крайнего термина (в третьей фигуре) (70b1–6). Переводы, принятые для τὸ τεκμήριον, мы привели в табл. 7.5.

Таблица 7.5

τὸ τεκμήριον – признак-показатель				
An. Pr.	Фохт [70]	Ахманов [106]	Микеладзе [90]	Смит [22]
	признак-доказательство	доказывающий признак	знак-показатель	evidence
Rhet.	Платонова [96]	Рис Робертс [23]	Цыбенко [97]	
	примета	complete proof	доказательство	
Gen. An. I 17, 721b13	Платт [18]	Карпов [82]	Болм [11]	
	the proofs from which it can be argued	аргумент	evidence	

А теперь обратимся к «Риторике». В этом трактате, как и в «Аналитике», Аристотель различает просто признак (τὸ σημεῖον) и признак-показатель (τὸ τεκμήριον) (1357b3–10). Однако в «Аналитике» и признаки (τὸ σημεῖον), и признаки-показатели (τὸ τεκμήριον) рассматривались в связи с силлогизмами. В «Риторике» же говорится, что силлогизмы возникают только при наличии признаков-показателей; по контексту получается, что просто признаки силлогизмов не порождают, в том числе и по третьей фигуре (вероятно потому, что они показывают нечто лишь иногда) (1357b5–10). Далее, как и в «Аналитике», Аристотель переходит к рассмотрению риторических силлогизмов с различным расположением признаков, однако о фигурах силлогизма здесь он в явном виде не говорит, а разводит силлогизмы следующим образом (*Phet.* I 2, 1357b1–3):

... Среди признаков одни имеются так, как что-то единичное по отношению к *кафолическому* (универсальному), а другие – как что-то *кафолическое* по отношению к частному.

В качестве примера первого случая (признак как что-то единичное по отношению к универсальному) Аристотель приводит три примера:

Энтимема 7.3.1.1 (*Rhet.* I 2, 1357b11–13):

тезис: мудрецы справедливы;

признак: ибо Сократ был мудрым и справедливым.

Чтобы легче усматривать в аристотелевских примерах фигуры силлогизмов, мы будем придавать его энтимемам несколько искусственный вид. В данном случае полный риторический силлогизм должен был бы выглядеть так:

справедливость присуща Сократу,

мудрость присуща Сократу,

справедливость присуща мудрости.

Этот пример соответствует в *An. Pr.* II 27 примерам для третьей фигуры (70a16–20: мудрецы добропорядочны, ибо Питтак добропорядочен; 70a27–28: мудрые – благие, ибо Питтак [не только] благ, но и мудр). Напомним, что в *An. Pr.* II 27 Аристотель отмечает, что признаки по третьей фигуре показывают бытие чего-либо лишь иногда (ибо не необходимы). Здесь же Аристотель отмечает, что силлогизм в данном случае не возникает (1357b13–14). Далее Аристотель приводит в качестве примеров два риторических силлогизма с признаками-показателями.

Энтимема 7.3.1.2 (*Rhet.* I 2, 1357b14–15):

тезис: кто-то болен;

признак-показатель: ибо он страдает лихорадкой.

Полный риторический силлогизм должен был бы выглядеть так:

Болезнь присуща страдающему лихорадкой,

страдание лихорадкой присуще вот этому человеку,

болезнь присуща вот этому человеку.

Энтимема 7.3.1.3 (*Rhet.* I 2, 1357b14–15):

тезис: женщина родила;

признак-показатель: ибо у нее есть молоко.

Полный риторический силлогизм должен был бы выглядеть так:

«Родившая» присуще «имеющей молоко»,

«имеющая молоко» присуще вот этой женщине,

«родившая» присуще вот этой женщине.

Эти два примера соответствуют в *An. Pr.* II 27 примерам для первой фигуры (70a13–16: эта женщина беременна, ибо у

нее есть молоко; 70a24–27: Питтак щедр, ибо честлюбивые щедры, а Питтак честлюбив).

В качестве примера второго случая (признак как что-то универсальное по отношению к единичному) Аристотель приводит следующий пример:

Энтимема 7.3.1.4 (*Rhet.* I 2, 1357b17–19):

тезис: кто-то страдает лихорадкой;

признак: ибо он учащенно дышит.

Аристотель отвергает этот силлогизм, заявляя, что не все, кто учащенно дышит, страдают лихорадкой (1357b19–21). Получается, что если бы человек привел такую энтимему, фактически получился бы следующий силлогизм:

страдание лихорадкой присуще учащенному дыханию,

учащенное дыхание присуще вот этому человеку,

страдание лихорадкой присуще вот этому человеку.

На самом деле в данном случае имеет место следующее ошибочное умозаключение:

учащенное дыхание присуще страданию лихорадкой,

учащенное дыхание присуще вот этому человеку,

страдание лихорадкой присуще вот этому человеку.

Посылки этого силлогизма верные, но неверен модус силлогизма. Термины в этом силлогизме расположены согласно второй фигуре, но в силлогизмах по второй фигуре одна из посылок должна быть отрицательной, а здесь обе посылки оказываются утвердительными, поэтому силлогизм ошибочен. В *Ап. Пр.* II 27 Аристотель в явном виде пишет, что по второй фигуре силлогизма с помощью признака ничего показать нельзя. В «Риторике» же, как мы уже отмечали, он не пишет о фигурах силлогизмов, здесь получается, что нельзя ничего показать с помощью признаков как чего-то универсального по отношению к единичному.

У читателя Аристотеля возникает вопрос: а что имеет в виду философ, полагая, что в данном случае мы имеем дело с признаком как чем-то универсальным по отношению к единичному? Ответ на поставленный вопрос для нас не очевиден. Для поиска ответа сравним эту энтимему (7.3.1.4) с энтимемой (7.3.1.2).

Энтимема 7.3.1.2: кто-то болен, ибо он страдает лихорадкой (признак как что-то единичное по отношению к универсальному).

Энтимема 7.3.1.4 (ошибочная): кто-то страдает лихорадкой, ибо он учащенно дышит (признак как что-то универсальное по отношению к единичному).

Мы предложили бы следующее истолкование аристотелевского подхода. В энтимеме (7.3.1.2) в качестве признака заболевания принимается лихорадка. «Страдание лихорадкой» как термин уже по логическому объему термина «болезнь». Возможно, именно это обстоятельство имеет в виду Аристотель, рассматривая данный признак как что-то единичное по отношению к универсальному. В ошибочной энтимеме (7.3.1.4) в качестве признака страдания лихорадкой принимается учащенное дыхание. Термин «учащенное дыхание» – шире по логическому объему термина «страдание лихорадкой». В данном случае признак оказывается чем-то универсальным по отношению к единичному. Если наше истолкование верно, то получается, что, согласно Аристотелю, при риторическом умозаключении термин, выражающий признак, должен быть меньше по логическому объему термина, выражающего то, что показывает этот признак.

А может ли признак быть равным по логическому объему тому, что он показывает? В этом случае с точки зрения диалектического различения предикабилей «признак» оказался бы или различием рода, или свойством. В случае различия рода мы имели бы определение, а не признак. А может ли свойство выступать в качестве признака? Мы пока воздержимся от определенного ответа на этот вопрос, а лишь отметим, что в «Риторике» Аристотель в явном виде такой вариант не рассматривает. Согласно «Риторике» получается, что признак должен быть уже того, что он показывает, а значит, он не должен быть свойством.

7.3.2. «Признаки» в физиогномике

Хотя в *Rhet.* и *An. Pr.* Аристотель определяет признаки как посылки риторического силлогизма (энтимемы), это не означает, что он не использует признаки за пределами риторики. Уже в *An. Pr.* II 27, дав определение энтимемы, вероятности и признака (70a10–70a9) и рассмотрев положение признака в трех фигурах силлогизма (70a9–70b6), Аристотель обращается к физиогномике (70b7–38). Сегодня физиогномика не числится среди наук. Однако в Древней Греции ее признавали наукой. Аристотель, как и его современники, считал, что в

случае естественных движений и состояний тело и душа изменяются совместно (70b7–11), а потому мы можем по внешним признакам узнавать душевные качества животных и людей (70b11–14). В *An. Pr.* II 27 речь идет о возможности распознавания таких качеств нравов, как гнев (ὄργη – 70b11), похотливость (ἐπιθυμία – 70b11), мужество (ἀνδρεία – 70b15). Отметим, что Аристотель относит нравы к предмету не только этики, но и риторики, а страсти рассматривает исключительно в «Риторике» (поскольку риторю подобает распознавать особенности нрава и эмоциональное состояние людей, к которым он обращает свою речь). В «Риторике» Аристотель рассматривает «страсти» в II 2–11, в том числе «гнев» в II 2, а «нравы» – в II 12–17. Так что Аристотель, обращаясь к физиогномике, на самом деле «недалеко» отходит от риторики.

В *An. Pr.* II 27 при обращении к физиогномике Аристотель затрагивает важный для нас вопрос: как соотносятся между собой «признаки» и «свойства» («свойство» как предикабилию мы рассмотрели в § 4.2.2). Он разбирает этот вопрос в 70b14–38. Например, нам надо установить признак мужества. Для этого нам надо найти род, всем представителям которого присуще это качество. В качестве такого рода Аристотель принимает род львов: все львы мужественны. А что мы примем в качестве признака мужественности? Аристотель в качестве такого признака принимает крупные конечности, которые присущи также всем львам. Но почему крупные конечности выступают в качестве признака именно мужества, ведь львам присущи и другие качества (наиболее полно Аристотель описывает нравы львов в *Hist. An.* IX 44, 629b8–630a8)? Если львам присуще не только мужество, но и, например, щедрость, то, может быть, крупные конечности являются признаком щедрости, а не мужества? Чтобы определиться с признаком мужества, нам надо найти мужественных, но не щедрых особей среди других родов. Если им тоже будут присущи крупные конечности, а Аристотель считает, что это именно так, то мы и выясним, что крупные конечности выступают признаком именно мужества. Получается, что признак, как и то, признаком чего он принимается, должен быть присущ всем особям одного рода и некоторым (но не всем) особям других родов.

Здесь Аристотель сталкивается с определенной проблемой в словоупотреблении. Сначала он пишет, что надо принять для каждого рода «свое состояние» и признак (70b12–13).

В качестве своего состояния для рода львов он принимает мужество, а в качестве признака – крупные конечности (70b14–18). Однако тут же он оговаривается, что вообще-то мы называем «своим» (и «свойством») то, что присуще исключительно данному роду, а ведь мужество и крупные конечности присущи не исключительно роду львов; получается, что в данном случае мы употребляем слово «свое» не в обычном для него смысле (70b18–21). Ни мужество (то, признак чего мы устанавливаем), ни крупные конечности (признак) в строгом смысле слова не являются свойствами львов. Однако признак как термин равен по логического объему термину, который обозначает то, признак чего мы устанавливаем. Получается, что признак есть свойство того, признаком чего он принимается; в нашем случае крупные конечности оказываются свойством мужества. Об этом Аристотель в явном виде пишет в 70b32–35:

Физиогномирование (τὸ φυσιογνωμονεῖν) есть по первой фигуре, так как среднее антивысказывается (ἀντιστρέφειν) с первым крайним, но шире третьего и не антивысказывается с ним...⁵⁹

Надо отметить, что это довольно сильное требование к признакам. Это требование предполагает условие: единому состоянию соответствует единый признак – именно такое условие Аристотель принимает для физиогномики. Признаки-показатели, которые назывались в «Риторике», таким требованиям не отвечают. Так, лихорадка там называлась в качестве признака-показателя заболевания. Но ведь не все заболевания сопровождаются лихорадкой. Возможно, требование – признак есть свойство состояния, признаком которого он принимается, – распространяется Аристотелем только на физиогномику. В целом мы склоняемся к тому, что, согласно Аристотелю, признаки должны быть не шире того, признаками чего принимаются, т.е. они должны быть или уже, или равны по объему тому, признаками чего принимаются. Получается, что по общему правилу признаки не выступают в качестве свойств ни состояний, признаками которых принимаются, ни того, чему эти состояния присущи.

⁵⁹ Что значит «антивысказываться», мы рассмотрели в § 4.2.2 в подразделе «свойство», а также в § 6.1 в качестве 5-го варианта «антистрофы».

7.3.3. «Признаки» в «Истории животных»

Если предмет физиогномики еще как-то «пересекается» с предметом риторики, то «История животных», казалось бы, не имеет к риторике уже никакого отношения. Тем не менее Аристотель и здесь многократно обращается к «признакам».

Если читать «Историю животных» на русском, то надо иметь в виду, что В.П. Карпов переводит как «признак» не только τὸ σημεῖον, но и некоторые другие аристотелевские слова, например, «феномен» и «различие» (см. табл. 7.6).

Таблица 7.6

«Признаки» в рус. пер. В.П. Карпова			
	I 1, 486a24	IV 2, 526b33	III 2, 511b22–23
Аристотель	διαφορὰν κατὰ τὸ γένος – различия по роду	τὰς δ' ἰδίᾳς ἤδη διαφορὰς – свои различия	ἔκ τῶν ... ἑξωθεν φαινομένων – по феноменам снаружи
Карпов [73]	различные родовые признаки	отличительные признаки, свойственные каждому роду	из наружных признаков

А теперь обратимся к фрагментам «Истории животных», в которых Аристотель говорит собственно о «признаках». Во-первых, Аристотель принимает признаки *священные* и *вещие* (как мы сегодня бы сказали, «знамения»). К таковым он относит, в частности, чихание (I 11, 492b5–8). Во-вторых, он вновь заговаривает о признаках, связанных с физиогномикой. Так, описывая в I 8–11 черты человеческого лица, Аристотель не упускает случая напомнить, признаком каких человеческих качеств являются те или иные особенности бровей (9, 491b14–18), глаз (10, 491b34–492a4), ушей (11, 492a32–492b3). Однако нас будут в большей степени интересовать другие признаки, учитываемые Аристотелем в «Истории животных».

В *An. Pr.* II 27, как мы уже отмечали, Аристотель называет в качестве признаков беременности наличие у женщины молока и бледность. В «Истории животных» эта тема получает дальнейшее развитие. Правда, теперь он говорит не столько о признаках беременности, сколько о признаках зачатия (VII 3–4). Появление у женщины молока оказывается далеко не единственным и не самым важным признаком. Вопросы, связанные с женским молоком, он специально рассматривает в VII 5, 11,

но речи о нем как о «признаке» беременности здесь нет. Бледность в качестве признака беременности уже не рассматривается. В III 21 Аристотель обращается к молоку в ряду гомеомерий, входящих в состав животных с кровью. Здесь он указывает признак (связанный с формой вымени), позволяющий узнать, много ли будет доиться молока.

В «Истории животных» Аристотель называет не только признаки зачатия. Врачей и ветеринаров его времени интересовали многие другие признаки. В V 19, 551a10–13 Аристотель указывает признак того, есть ли в организме глисты. В VIII 21–26 Аристотель рассматривает заболевания четвероногих живородящих животных и в контексте этого рассмотрения указывает признаки заболеваний, например: признаки заболевания быков *крауром* (κραῦρᾱ) (23, 604a17–20) и заболевания лошадей подагрой (ποδάγρᾱς) (24, 604a22–29), *илеосом* (εἰλεός) (604a30–604b4), столбняком (τέτανος) (604b4–6) и т.д.

Признаки зачатия и заболеваний – это уже не те признаки, к которым обращаются риторы, физиогномисты или гадали. Эти признаки сопряжены с вполне научным (и по современным меркам) подходом. Получается, что Аристотель использует риторические посылки (а признак – риторическая посылка) не только при составлении речей, но и в научном познании. Более того, Аристотель обращается к признакам не только для узнавания уже известного (например, для диагностирования у больного уже известного врачу заболевания), но и при обретении нового знания. В IV 10 он задается, в частности, вопросами: спят ли водные животные (прежде всего рыбы) и насекомые? В качестве признака сна он выбирает следующее: ἡ ἀτρεμία (покой, неподвижность: 537a4), ἡ ἡρεμία (покой, неподвижность; в глагольной форме – в 537a15 и 537b8), ἡ ἡσυχία (покой, молчание; в глагольной форме – в 537a17, 20, 537b7, 11)⁶⁰. На основании этих признаков он отвечает на поставленные вопросы (о сне рыб и насекомых) утвердительно. О том, что это именно признаки, Аристотель в явном виде говорит в 537a3–4 и 537b5–7. Напомним, что, согласно Аристотелю, признаки могут быть как необходимыми, так и общепризнанными.

⁶⁰ Отметим, что эти признаки по логическому объему шире сна, что не соответствует вышеприведенным рассуждениям Аристотеля.

Аристотель использует в научном познании не только риторические посылки, но и риторические силлогизмы, а именно доказательства через признак. По сути своей такие доказательства – не что иное, как энтимемы. Рассмотрим следующий пример. В *Hist. An.* V 16 Аристотель интересуется вопросом о возникновении (рождении) черепокожих и, в частности, губок. Губки – род живых существ, живущих в воде, причем неподвижно, прикрепясь к чему-либо. В связи с их образом жизни возникает вопрос, а есть ли у губок ощущения? Согласно Аристотелю, животные отличаются от растений наличием именно ощущений. Поэтому за вопросом о наличии у губок ощущений стоит вопрос: а вообще, губки – животные или растения? Аристотель рассуждает так (*Hist. An.* V 16, 548b10–12):

Как говорят (ὡς φασί), они [т.е. губки] имеют и ощущение. Признак (σημεῖον δέ): ибо если бы [губка] почувствовала [т.е. ощутила], что ее собираются оторвать, она сокращается, и отделить ее трудно.

Схожее рассуждение относительно губки изложено в *Hist. An.* I 1, 487b9–11. Итак, в 548b10–12 мы имеем дело с энтимемой следующего вида:

Имеющие ощущения реагируют на насильственные действия.

Губка, когда ее собираются оторвать (а это вариант насильственного действия), сокращается (чтобы ее труднее было оторвать).

Следовательно, губка имеет ощущение.

Сам Аристотель в данном случае первую посылку не приводит, т.е. мы имеем здесь дело с сокращенным силлогизмом. Обратим внимание на вводное выражение в первом предложении: «Как говорят (ὡς φασί)», – оно указывает на то, что речь идет об общепризнанном мнении, а не истине. Выражение, с которого начинается второе предложение: «Признак (σημεῖον δέ): ...», – стандартное для Аристотеля (в русских переводах его, к сожалению, не выделяют «стандартным образом»). Если воспользоваться терминологией специалистов по «лингвистике текста», его можно было бы назвать «маркером текста». За этим маркером всегда следует силлогизм через признак, т.е. энтимема. Таких энтимем в аристотелевских трактатах естественнонаучного цикла великое множество. Иногда естественнонаучные энтимемы даже похожи на описание эксперимента. Например (*Hist. An.* VIII 20, 603a12–15):

Из черепокожих иным полезно дождливое время, но только не багрянкам. Признак: если их поместить в место впадения реки, и они отведают воды, то умирают в тот же день.

А теперь вновь обратимся к «Риторике» и посмотрим, что пишет сам Аристотель о предмете этого искусства (*Rhet.* I 2, 1355b25–26):

Пусть же риторика будет способностью созерцать (τοῦ θεωρησῆσαι) [или же теоретически рассматривать] то, что может быть убедительным (πιθανόν) для каждого [предмета].

Обратим внимание, Аристотель в данном случае пишет о «каждом созерцаемом [предмете]», т.е. не ограничивает риторику составлением речей на общественные темы. А далее он пишет (I 2, 1355b26–34):

Ибо это не есть дело ни одного другого искусства; ибо из иных каждое искусство обучать и убеждать (πειστικῆ) касается [только] ему самому подлежащего [предмета]; например, врачебное искусство касается здоровья и болезней, геометрия касается состояний, сопутствующих величинам, арифметика касается чисел, сходно же и остальные из искусств и эпистем; риторика же, как говорится, мнится способностью созерцать [или же теоретически рассматривать] убедительное, касающееся [каждого] данного [предмета], поэтому мы и говорим, что она включает [в себя] умение [или искусство], не касающееся какого-либо своего отдельного рода.

По контексту получается, что риторические приемы могут касаться и врачебного искусства, и других искусств и *эпистем* – даже математических. Таким образом, в «Риторике» Аристотель сначала разделяет силлогизмы по сфере применения и называет риторическими те, которые использует ритор. В этом случае риторическим может оказаться как *энтимема*, так и доказывающий (эпистемический) силлогизм (если его использует ритор). Если же мы будем различать силлогизмы не по сфере применения, а по сути, то *энтимемы* как силлогизмы через признаки оказываются применимыми не только в риторике, но и в *эпистемическом* знании. Главное различие здесь для Аристотеля – умозаключаем мы через причину (*эпистема*) или через признак (*энтимема*).

Итак, «признаки» занимают в системе мышления Аристотеля особое место, поэтому в аристотелеведении ни в переводах, ни в обсуждениях не следует называть предикабилии (в том числе свойства) «признаками».

8. АНАЛИТИКА

В этой главе мы рассмотрим следующие вопросы, касающиеся аналитики: *эпистемический* поиск (§ 8.1 и 8.2), построение доказывающего силлогизма (§ 8.3), применение универсального знания к частным случаям (§ 8.4). В контексте рассмотрения эпистемического поиска мы уделим особое внимание семантике Аристотеля (§ 8.2).

8.1. Стадии эпистемического поиска

Широко известно, что «Вторая аналитика» Аристотеля посвящена проблематике доказательства. Часто упоминают «Вторую аналитику» и в связи с проблематикой определения. Однако еще чаще забывают, что построениям определений и доказательств у Аристотеля предшествует «поиск», или же «исследование» (ἡ ζήτησις), о котором идет речь также во «Второй аналитике» (в явном виде в *An. Post.* II 1–2, а фактически в *An. Post.* II 1–18). «Поиск», о котором идет речь в *An. Post.* II, можно было бы назвать «научным поиском» или же «*эпистемическим* поиском».

В качестве примера научного поиска Аристотель рассматривает, в частности, объяснение солнечных и лунных затмений, данное Анаксагором. И.Д. Рожанский пишет [176, с. 40]:

Непреходящей заслугой философа из Клазомен было впервые им данное – и в принципе совершенно правильное – объяснение солнечных и лунных затмений. Анаксагор понял, что солнечные затмения происходят лишь во время новолуний, и при том только в тех случаях, когда Луна оказывается на прямой, соединяющей Солнце и земного наблюдателя. Древние авторы рассказывают, что, когда в 431 г., в начале Пелопонесской войны, случилось полное солнечное затмение, и среди дня внезапно наступила тьма, афинян охватил ужас. Тогда к народу вышел Перикл и, воспользовавшись знаниями, полученными им от Анаксагора, объяснил причину подобных явлений. Это успокоило граждан и избавило их от суеверного страха. Представление о том, что Луна получает свой свет от Солнца, также обычно связывалось с именем Анаксагора (об этом, в частности, пишет Платон в «Кра-

тите»). Отсюда легко было сделать шаг к правильному объяснению лунных затмений.

Аристотель разделяет научный поиск на несколько стадий. Чтобы лучше уяснить стадии аристотелевского эпистемического поиска, полезно иметь в виду форму субъектно-предикатного суждения. Правда, у Аристотеля в данном случае речь идет не о суждении, а о фактическом положении дел в мире, поэтому форму суждения следует использовать здесь с некоторой долей условности (как подсказку). Например, нас интересует такое явление, как «лунное затмение». Сначала нам надо выразить это явление в форме, соответствующей субъектно-предикатному суждению: «Луна затмевается», – а затем задать ряд вопросов по поводу этого явления, которые и укажут стадии поиска:

1. *Есть* ли Луна? Ответ: ведомо, что *есть*.
2. *Что* есть Луна? Ответ: ведомо, что Луна есть (предположим) естественный спутник Земли.
3. *Затмевается* ли Луна? (Этот вопрос равносильен вопросу: *есть* ли затмение?) Ответ: ведомо, что *затмевается* (равносильно: ведомо, что *есть*).
4. *Почему* затмевается Луна? Ответ: ведомо, что Луна затмевается, *потому* что Земля, проходя между Солнцем и Луной, загораживает солнечный свет.

В *An. Post.* II 1, 89b24–25 Аристотель в явном виде называет четыре стадии эпистемического поиска:

1. Εἰ ἔστι (*есть* ли). Речь идет о бытии того, на что указывает логическое подлежащее. Например: *есть* ли Солнце? В выражении «*есть* ли» курсив подчеркивает, что речь идет о бытии.
2. Τί ἐστιν (*что* есть). Речь идет об определении подлежащего. Если продолжить рассмотрение предыдущего примера, то следовало бы спросить: *что* есть Солнце? В выражении «*что* есть» курсив подчеркивает, что речь идет об определении.
3. Τὸ ὅτι (*букв.* - то, что). В (89b25–27) в качестве примера этой стадии поиска он приводит проблему – *что из двух*: Солнце затмевается или нет? Речь идет о бытии того, что присуще подлежащему, а именно о присущности «затмения» Солнцу. Обозначим это выражение как «*что есть*» (курсив подчеркивает, что речь идет о бытии).
4. Τὸ διότι (*букв.* - то, почему). В (89b29–31) в качестве примера этой стадии поиска он приводит следующее: ведая, что Солнце затмевается, ищем – почему оно затмевается. Речь идет о причине присущности, или же сопутствования, чего-либо подлежащему, а именно о причине сопутствования «затмения» Солнцу.

Обозначим это выражение как «*почему* есть» (курсив подчеркивает, что речь идет о *причине* бытия).

В основе четырех вопросов, соответствующих четырем стадиям поиска, лежат две дистинкции: во-первых, бытия и определения (вскоре мы поясним, почему место «определения» в некоторых познавательных ситуациях может занимать «причина»); во-вторых, того, что выражается логическим подлежащим, и того, что выражается логическим сказуемым (см. табл. 8.1).

Таблица 8.1

–	бытие (то хóти)	определение (то диóти)
выражаемое логическим подлежащим	1) εἰ ἔστι – есть ли	3) τί ἔστιν – что есть
выражаемое логическим сказуемым	2) τὸ ὅτι (то, что) – что есть	4) τὸ διότι (то, почему) – почему есть

В двух случаях (*есть ли* и *что есть*) речь идет о бытии, а в других двух случаях (*что есть* и *почему есть*) – об определении. Именно так Аристотель группирует эти стадии поиска в *An. Post.* II 2 и сводит их в конечном итоге к одной дистинкции «то хóти (τὸ ὅτι) – то диóти (τὸ διότι)», т.е. «что *есть* и *почему* есть», имея в виду, что они относятся как к тому, что выражается логическим подлежащим, так и к тому, что выражается логическим сказуемым.

Лексемы, употребляемые в данном случае Аристотелем, восходят к соединительным местоимениям сложноподчиненных предложений. Если иметь в виду русский синтаксис, то речь идет о соединительных местоимениях, которые употребляются в изъяснительных и причинных придаточных предложениях: «ведомо, *что* (ὅτι)...», «ведомо, *почему* (διότι)...», «ведомо, *что* (ὅτι) нечто происходит, *потому* что (διότι)...». Аристотель в соответствии с нормами древнегреческого словообразования добавляет к этим выражениям артикль и тем самым образует выражения, выступающие в роли грамматических существительных: τὸ ὅτι (то хóти), τὸ διότι (то диóти).

Если мы (для облегчения усвоения) связали выше направления эпистемического поиска с формой суждения, то сам Аристотель связывает их в *An. Post.* II 2 с формой силлогизма, который, как известно, состоит из трех терминов, двух крайних и одного среднего. Например,

если Луну обозначить как *Г*,
затмение как *А*,

а загораживание Землей солнечного света как B ,
то силлогизм $A B, B \Gamma \vdash A \Gamma$ можно прочитать так:

«затмение» (A) присуще «Луне» (Γ), потому что *есть* B ,
т.е. потому что Земля загораживает солнечный свет.

Обратим внимание на последовательность мыслительных действий при умозаключении и поиске. При умозаключении мы сначала допускаем посылки ($A B, B \Gamma$), а затем переходим к заключению ($A \Gamma$). При поиске мы сначала предполагаем заключение ($A \Gamma$), а затем ищем средний термин (B).

Вообще-то в связи с аристотелевским научным поиском лучше иметь в виду не субъекто-предикатное суждение, и даже не силлогизм, а «проблему». Причина этого в следующем. Древнегреческим словом ἡ πρότασις (по-лат. – пропозиция, по-рус. – положение, посылка) Аристотель называет и посылки силлогизма, и заключение силлогизма. Пропозиция, выступающая в качестве заключения силлогизма, требует среднего термина, и в этом смысле она опосредованна (т.е. отношение ее терминов опосредуется средним термином). Если в качестве посылок какого-либо силлогизма принимаются заключения предшествующих силлогизмов, то они тоже опосредованны. Однако во всякой «цепочке» силлогизмов есть начало, т.е. неопосредованные посылки. Собственно, для доказывающего силлогизма как *эпистемы* неопосредованность посылок, согласно Аристотелю, является обязательным требованием. Поэтому в конечном итоге пропозиции, выступающие в качестве посылок, должны быть неопосредованными, а пропозиции, выступающие в качестве заключения, – опосредованными, т.е. требующими среднего термина. Пропозиции, требующие среднего термина, Аристотель называет «проблемами» (ἡ πρόβλημα). Сам Аристотель пишет об этом так (*Тор.* I 4, 101b16): «...То, относительно чего [строятся] силлогизмы, [это] проблемы». Проблема, согласно Аристотелю, формулируется следующим образом – *что из двух* (πότερον): A присуща Γ или нет (*Тор.* I 4, 101b15–36; II, 104b1–5). Например, *что из двух*: опадение листьев присуще виноградной лозе или нет, или же *что из двух*: опадение листьев присуще широколиственным растениям или нет. Поиск, согласно Аристотелю, сопряжен с формулировкой проблемы.

У Аристотеля получается, что когда мы ищем «*есть ли*» и «*что есть*» (1-я и 2-я стадии поиска), мы ищем ответ на вопрос «*есть ли среднее*», т.е. *есть ли* средний термин; а ког-

да, познав это, ищем «почему есть» (4-я стадия поиска), мы ищем ответ на вопрос «что есть среднее» ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) (см. табл. 8.1). Впоследствии мы поясним, почему в данном случае мы выделили курсивом обе части выражения (*что есть*).

Однако когда Аристотель уподобляет стадии эпистемического поиска поискам среднего термина, возникает проблема: а можем ли мы доказывать определения с помощью силлогизмов? Обсуждение и решение этой проблемы занимают главы *An. Post.* II 3–10. В связи с решением этой проблемы Аристотель, во-первых, разделяет определения на определения *значения* ($\tau\acute{i} \sigma\eta\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota$ – «что означает»; *meaning*) и определения *сути* ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ – «то, что есть»; *essence*). Во-вторых, получает дальнейшее «содержательное наполнение» разделение проблематики определения «субъекта» проблемы и ее «предиката».

Обратимся сначала к проблематике определения «предиката проблемы», как она представлена в *An. Post.* II 2. Фактически мы имеем дело в данном случае с 4-й стадией эпистемического поиска (см. табл. 8.1). Аристотель приводит такой пример:

90a16–18: Почему есть затмение? или почему Луна затмевается?

Потому что свет исчезает из-за загороживания Землей [солнечного света].

Это ответ на вопрос, соответствующий 4-й стадии поиска. Однако оказывается, что этот ответ дает нам в то же время определение «предиката» проблемы (имеется в виду проблема – что из двух: Луна затмевается или нет?):

90a15–16: Что есть затмение?

[Затмение есть] лишенность света на Луне из-за загороживания [ее] Землей [от солнечного света].

Согласно Аристотелю, если средний термин силлогизма указывает на причину присущности большего крайнего термина меньшему крайнему термину, то средний термин выступает в качестве определения большего крайнего термина. Например, если в силлогизме $A B, B \Gamma \vdash A \Gamma$ средний термин B указывает на причину $A \Gamma$, то B есть определение A .

В данном случае мы сразу (посредством установления причины) находим, что *есть* и *почему есть* (2-я и 4-я стадии поиска; см. табл. 8.1). Однако в некоторых случаях мы сначала находим только, что *есть* (2-я стадия). Вообще Аристотель учитывает разумение (*эпистему*) «почему есть» и разумение

«что *есть*». Этой дистинкции посвящена *An. Post. I 13*. В данной главе он рассматривает дистинкцию разумения, что *есть* и *почему* есть, как дистинкцию разумения через более известное для нас и разумения через причину. Эту дистинкцию Аристотель распространяет и на силлогизм, и на доказательство, и на *эпистему*. Выражения, используемые Аристотелем для указания на эту дистинкцию, мы свели в табл. 8.2.

Таблица 8.2

–	Для силлогизма	Для доказательства	Для эпистемы
что <i>есть</i>	78a36–37: ὁ συλλογισμὸς τοῦ ὅτι – силлогизм «что <i>есть</i> »	78b14: τοῦ ὅτι ἢ ἀπό- δειξις – доказательство «что <i>есть</i> »	78a22: τὸ ὅτι ἐπίστασθαι – разумение «что <i>есть</i> »
<i>почему</i> есть	78a36–37: ὁ συλλογισμὸς τοῦ διότι – силлогизм « <i>почему</i> есть»	78a40: τοῦ διότι ἢ ἀπόδειξις – доказательство « <i>почему</i> есть»	78a22: τὸ διότι ἐπίστασθαι – разумение « <i>почему</i> есть»

Вообще-то доказательства доказывают через причину. Однако, как показано в табл. 8.2, в некоторых контекстах Аристотель называет доказательствами и силлогизмы через более известное для нас, а не через причину. Эпистемические силлогизмы через более известное для нас, так же как и через причину, могут состоять из непосредственных посылок. О таком силлогизме Аристотель пишет в *An. Post. I 13, 78a26–30*:

... Иной же [способ] – если [силлогизм возникает] через непосредственные [посылки], но не через причину, а через более известный из обращаемых [терминов]. Ибо ничто не мешает иногда быть более известным тому из *антивысказываемых* [терминов], который не причина, так что доказательство будет через этот [термин], например то, что планеты близко – через «то, что не мерцают».

Имеется в виду, что на самом деле планеты не мерцают, потому что они близко, но в данном случае мы доказываем наоборот, что планеты близко, потому что они не мерцают: «мерцание» – более известное для нас, «близко» – причина.

Дистинкция разумения «что *есть*» и «*почему* есть» влечет большую и самостоятельную тему, касающуюся того, что эти два варианта разумения могут разуметься или одной эпистемой (78a22–78b31), или разными (78b32–79a16), т.е. или одна эпистема включает в себя оба уровня, или существует две

эпистемы для этих уровней. В последнем случае речь идет об *эпистемах*, подчиненных другим *эпистемам* (*An. Post.* I 7, 9, 13) [163, с. 28–29]. Это означает, что при эпистемическом поиске в некоторых случаях нам необходимо переходить в другую науку, т.е. поиск, что *есть*, совершается в рамках одной науки, а *почему* есть – в другой. К доказательствам «что *есть*», а не «почему *есть*», Аристотель относит также доказательства по второй и третьей фигурам силлогизма (*An. Post.* I 13, 78b 13–31). Таким образом, есть основания говорить об аристотелевской эпистеме в двух смыслах: в узком – как о разумении через причину, и в широком – как о разумении не только через причину⁶¹.

Вторую стадию поиска Аристотель рассматривает также в *An. Post.* II 8, 93a37–93b3. В этом фрагменте он приводит следующий пример:

Луна – *Г*,

Затмение – *А*,

Невозможность появления тени на Луне в полнолуние, когда нет ничего видимого между Луной и нами – *В*.

Силлогизм с такими терминами *А В, В Г ⊢ А Г* позволяет нам ведать, что затмение *есть*, но не *почему* оно есть. Соответственно в этом случае термин *В* не выступает в качестве определения сути термина *А*.

Вернемся к определению предиката проблемы через средний термин. В этом определении на самом деле присутствуют два определения: определение *значения* (затмение есть лишенность света на Луне) и определение *суть* (затмение есть лишенность света на Луне из-за загораживания ее Землей от солнечного света). Мы будем различать эти два варианта определений следующими выражениями: «*что* есть» (определение *значения*) и «*что есть*» (определение *суть*). Во втором случае курсивом выделены обе части выражения: это означает, что речь идет как об определении (*что*), так и о причине присущности, т.е. о причине бытия для «предиката» (*есть*).

Итак, в конечном итоге Аристотель различает: значение (*что* есть), бытие (*что есть*) и суть (*что есть*). Следует помнить, что все три определенности могут относиться как к «субъекту» проблемы, так и к ее «предикату». Однако в неко-

⁶¹ Представляет интерес сравнение *эпистемы* не через причину с *эпистемой*. Однако мы не будем сейчас заниматься этой темой.

торых контекстах, в которых дистинкция «значения» и «сути» неважна, Аристотель называет и то и другое вместе «значением». Это относится, в частности, к так называемому «опровергающему доказательству» самого достоверного начала всякого доказательства, т.е. закона запрещения противоречия, в *Met.* IV 4. Вообще, дистинкция «значения» и «сути» у Аристотеля является предметом актуальных обсуждений. В 2000 г. вышла книга Д. Чарлза «Аристотель о значении (meaning) и сути (essence)», специально посвященная этому вопросу [34].

Разделение определений на определения *значения* и *сути* вносит некоторые уточнения в стадии эпистемического поиска (см. табл. 8.3).

Таблица 8.3

–	бытие	значение	суть
субъект проблемы	1) εἶ ἔστι – есть ли	3') τί σημαίνει – что есть	4') τὸ τί ἔστι – что есть, суть, причина бытия
предикат проблемы	2) τὸ ὅτι (то, что) – что есть	3'') τί σημαίνει – что есть	4'') τὸ τί ἔστι – что есть, суть, причина

После разведения значения и сути 3-я и 4-я стадии эпистемического поиска удваиваются. Если 3-я стадия в *An. Post.* II 1 касалась «субъекта» проблемы, а 4-я – «предиката» проблемы (см. табл. 8.1), то теперь обе стадии касаются и «субъекта», и «предиката» (см. табл. 8.3). Для обозначения двух вариантов 3-й и 4-й стадий мы введем обозначения 3'-я и 3''-я стадии, а также 4'-я и 4''-я стадии. 3''-я стадия эпистемического поиска (применительно к «предикату» проблемы) в качестве результата предполагает определение значения (затмение Луны есть лишенность света на Луне). А 4''-я стадия поиска (применительно к тому же «предикату») в качестве результата предполагает знание *причины* и тем самым определение *сути* (затмение Луны есть лишенность света на Луне из-за загораживания ее Землей от солнечного света). Важнейшее значение приобретает удвоение 4-й стадии поиска в случае, если субъектом проблемы оказывается сущность. Ибо 4-я стадия поиска применительно к сопутствующему (т.е. «предикату» проблемы), оставаясь в рамках аналитики, в качестве результата предполагает построение доказывающего силлогизма, а 4-я стадия поиска применительно к сущности (т.е. «субъекта» проблемы) требует уже метафизического поиска.

А теперь обратимся (кратко) к проблеме определения «субъекта проблемы». Как мы уже отметили, 4'-я стадия предполагает выход за границы аналитики в первую философию. Речь идет о том, что получило в современной философской литературе наименование «аристотелевский эссенциализм». Аристотель рассматривает эту стадию в *Met.* VII 17 (и далее в VIII 1–6) при онто-аналитическом подходе к исследованию сущности [163, с. 83–87]. В *Met.* VII 17 Аристотель исходит из того, что ответы на вопросы, соответствующие 1-й, 2-й и 3-й (в двух вариантах) стадиям эпистемического поиска, нам уже ясны, и сосредотачивает внимание на 4-й стадии поиска (см. табл. 8.3). В VII 17, 1041a10–32 он, сравнивая два варианта 4-й стадии поиска, распространяет вопрос «почему есть» на оба варианта и утверждает, что вопрос «почему есть» не только на 4"-й стадии, но и на 4'-й стадии должен быть вопросом «почему иное присуще чему-то иному», а не вопросом «почему само есть само» (как можно было бы подумать применительно к 4'-й стадии). Например, если бы мы осмысливали «дом», то на 4'-й стадии нам следовало бы задать вопрос так (1041a26–27): «А почему *вот эти*, например, кирпичи и камни, есть дом?». В 1041a32–b11 Аристотель продолжает рассмотрение 4'-й стадии: при исследовании надо все расчленять (*διάρθρωσαντας*); при исследовании сущностей их надо расчленять на материю и эйдос (это касается чувственно воспринимаемых, или же синтетических, сущностей). Эйдос есть причина того, что некая материя есть то-то или то-то, например, вот эта материя или это тело есть «человек». Отметим, что А.Г. Черняков возводит к содержанию *Met.* VII 17 структуру бытийного вопроса М. Хайдеггера [190, с. 15–87].

Итак, 4'-я стадия оказывается стадией поиска *логоса эйдоса*. Аналитика *эйдосами* не занимается. *Эйдосами* занимается первая философия. *Эйдос* есть сущность. Однако «субъект» проблемы совсем не обязательно должен быть сущностью. На его месте часто (если не в большинстве случаев) оказываются универсалии (первые универсалии), не являющиеся сущностями. В этом случае между 3'-й и 4'-й стадиями существенной разницы нет (см. табл. 8.3); более того, применительно к «субъекту проблемы» поиск в этом случае фактически ограничивается 1-й и 3'-й стадиями; переход в первую философию не требуется, исследование остается в границах аналитики.

Пока мы рассматривали вопросы, затрагивающие только определения. Бытия мы коснулись только в связи с 4"-й стадией, так как здесь не всегда можно отделить бытие от определения.

8.2. Аристотелевское учение о значении

Дальнейшее наше рассмотрение проблем аналитики будет касаться прежде всего проблематики бытия «субъекта» проблемы, т.е. 1-й стадии поиска (см. табл. 8.3). Мы подойдем к этой проблематике в контексте семантики Аристотеля. Нас будет интересовать его семантическая дистинкция «иконны» и «ноэмы». Ибо мы усматриваем аналогию между отношением поиска «что *есть*» (бытия) к поиску «*что есть*» (значения) и отношением «иконны» к «ноэме».

В аристотелеведческой литературе часто рассматривают 1-ю, 3-ю (в обоих вариантах) и 4'-ю стадии эпистемического поиска (см. табл. 8.3) в контексте проблематики «формообразования концепта». «Концепт» у Аристотеля (если позволить себе употребление этой лексемы применительно к его философии) в определенном смысле двусоставный, и его образование предполагает участие двух познавательных способностей и, соответственно, двух методов познания. Говоря о «концепте» применительно к философии Аристотеля, мы будем иметь в виду скорее средневековое понимание «концепта», когда он так или иначе связывался с неким «состоянием в душе». После появления в новейшее время так называемой «денотативной семантики» философы (прежде всего аналитической традиции) перестали учитывать какие-либо «ментальные репрезентации». В этом случае «концепт», с нашей точки зрения, перестал соответствовать тому, чему учил Аристотель.

Во вторичной литературе широко представлено учение о «семантическом треугольнике», возводимое к Аристотелю. Имеется в виду, что «семантический треугольник» в качестве своих вершин имеет некое (1) состояние в душе, (2) имя и (3) вещь вне души. Однако комментаторы, ведя речь о «семантическом треугольнике», часто забывают, что Аристотель рассматривает «состояние в душе» в двух отношениях: как *икону* (ἡ εἰκόνη) и как *ноэму* (τὸ νόημα). Аристотель в явном виде пишет об *иконах* и *ноэмах* в работе «О памяти и припоминании» (*Мет.*) в связи с проблематикой памяти, а не семантики. Может быть,

поэтому комментаторы, пишущие о «семантическом треугольнике», обращаются прежде всего к известному фрагменту работы «Об истолковании» (*De Int.*) и не уделяют должного внимания аристотелевским рассмотрениям «состояний в душе» в других контекстах. Далее мы рассмотрим сначала соответствующие материалы из *Mem.*, а затем из *De Int.*

В *Mem.* 1, 450a25–450b11 Аристотель, во-первых, формулирует предварительную апорию (450a25–27): «... как ... помнится не присутствующее, если состояние присутствует, а вещь отсутствует?», и, решая ее, пишет (450a27–32), что присутствующее в душе состояние надо мыслить как «отпечаток» (τύπος) чувственного восприятия в душе. Во-вторых, Аристотель формулирует проблему (450b11–13): если память помнит отпечатки чувственных восприятий в душе, то «что из двух: она помнит [1] это состояние или [2] то, от чего [это состояние] возникло?» Обсуждает он ее следующим образом (450b 13–20):

[1] Ибо если [помнит] это [состояние], ничего из отсутствующего не помнили бы; [2] если же то, [от чего возникло состояние], – как, чувственно воспринимаемая это [состояние], мы помним то, что чувственно не воспринимаем, т.е. отсутствующее? Если подобное (ὄμοιον) существует как отпечаток (τύπος) или изображение (γραφή) в нас [т.е. в нашей душе], почему его чувственное восприятие было бы памятью о другом, а не о нем самом? Ибо деятельно (ἐνεργῶν) помнящий [теоретически] созерцает и чувственно воспринимает именно это состояние. Как же не присутствующее будет помнить? Ибо не присутствующее было бы и видно, и слышно.

При формулировке, обсуждении и решении этой проблемы Аристотель пишет о состоянии (πάθος) в душе и о том, от чего это состояние возникло. При этом он называет это состояние подобным (ὄμοιον) тому, от чего оно возникло, а при решении проблемы предлагает рассматривать его в двух отношениях, как *ноэму* (νόημα) и как *икону* (εἰκῶν), т.е. образ. Решение Аристотеля таково (450b20–451a8):

Или каким-то образом так может быть, и именно это получается? Так, например, животное, изображенное (γεγραμμένον) на дощечке, есть и животное, и икона (εἰκῶν), и оба есть *одно* и *то же*, однако бытие обоих не *то же*, – и созерцать [его можно] и как животное, и как икону; так и в нас [т.е. в нашей душе] надо допускать представление (τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα) и [как] что-то само по себе (αὐτό τι καθ' αὐτό), и [как] представление иного. [Представление], поскольку само по себе, есть созерцание (θεώρημα) или представление, поскольку же [представление] иного, –

как бы икона, т.е. то, что помним. Таким образом, когда его [т.е. представления] движение деятельно (ἐνεργῆ), поскольку оно было бы само по себе, душа чувственно воспринимает его, кажется, как явление какой-то *ноэмы* или представления; поскольку же – [представление] иного, [душа], как и при изображении, созерцает [его] как *икону*, т.е. как [икону] Кориска, не видев [настоящего] Кориска; здесь иное состояние этого созерцания, и, как если бы созерцалось изображенное животное, [это представление] возникает в душе то как только *ноэма*, то как там [т.е. в случае изображенного животного], как *икона*, [т.е. как] то, что помним. И поэтому, относительно таких происходящих у нас в душе движений от прежних чувственных восприятий, – иногда не ведаем: на основании ли чувственно воспринятого они получают? и колеблемся, помним ли мы [это] или нет? – иногда же случается постичь и припомнить, что прежде что-то слышали или видели. Это случается, когда созерцающий [какое-то представление] как само изменил бы [свой взгляд] и созерцал бы [это представление] как [представление] иного.

Отметим, что в русских переводах работы «О памяти и припоминании» Е.В. Алымовой и С.В. Месяц дистинкция «иконы и ноэмы» представлена как дистинкция «изображения и мысли» (451a1–2), а в другом случае у Е.В. Алымовой «ноэма» представлена как «умопостигаемое» (450b29) [84, 85].

В данном фрагменте Аристотель уподобляет представление в нашей душе изображению на дощечке: как изображение на дощечке можно рассматривать в двух отношениях, так и состояние в душе следует рассматривать в двух отношениях. Однако к этому уподоблению надо относиться с осторожностью. Ибо тот же пример с изображением на дощечке Аристотель использует для иллюстрации иной дистинкции, касающейся омонимии. Так, в *Cat. 1, 1a1–6* он пишет:

Омонимичным называется то, у чего только имя общее, логос же сущности на основании этого имени – другой, например «животное», которое человек, и изображенное [животное]; ибо у них только имя общее, а логосы сущности *на основании* (κἀτὰ) этого имени разные; ибо если кто-то захотел бы указать, *что* есть «бытие животным» для каждого из них, то дал бы свой для каждого логос.

Речь в данном случае идет о том, что «животным» мы можем назвать и живого человека, и изображенного (будь то человек или какое-либо иное животное). «Животное» в данном случае – омоним, а живой человек и изображенный (например, на холсте) человек – омонимичны. Если истолковать этот случай с точки зрения «состояния в душе», то получится, что речь идет о двух разных состояниях в душе, ибо омонимы сим-

волизируют состояния в душе, у которых и иконы разные (в одном случае – живого человека, в другом случае – изображения на холсте), и, соответственно, нозмы разные.

В *Мет.* 1 ни о какой омонимичности речь не идет. В *Мет.* 1 речь идет о том, что изображенное на дощечке животное (например, изображение человека) мы можем рассматривать в двух отношениях: или относительно того реального человека, который изображен (допустим, мы его знаем), или само по себе изображение безотносительно к реальному человеку, который изображен (как это делают в большинстве случаев искусствоведы). «Состояние в душе» в данном случае надо ставить в соответствие «изображению на дощечке». Как «изображение на дощечке» мы можем рассматривать в двух отношениях, так и «состояние в душе» следует рассматривать в двух отношениях. Однако вот тут-то нас и поджидает «нюанс», который требует осторожности. Когда мы рассматриваем изображение человека на дощечке относительно реального человека, который изображен и которого мы знаем, мы встречаемся с омонимией (фактически в этом случае мы сравниваем два состояния в душе и соответственно две иконы). Когда же мы рассматриваем в двух отношениях «состояние в душе», ни о какой омонимии речь не идет, и икона только одна.

А теперь обратимся к известному фрагменту работы «Об истолковании». В *De Int.* 1, 16a3–9 Аристотель различает, с одной стороны, звуковые и графические слои имени, а с другой – состояния (аффекты) в душе ($\tau\acute{\alpha} \epsilon\nu \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \pi\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$): то, что в звуке – символ состояния в душе, а графика – символ того, что в звуке. Дж. Экрилл, комментируя этот фрагмент, пишет: «Это рассмотрение отношения вещей в мире, аффектов в душе, устного и письменного языка, вообще, очень кратко и далеко не удовлетворительно. Что именно есть “аффекты в душе”? Позднее они названы мыслями ($\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$). Они содержат чувственные восприятия? Они образы? или включают в себя образы? Вероятно, Аристотель называет их подобиями ($\delta\mu\iota\acute{o}\mu\alpha\tau\alpha$) вещей, потому что он имеет в виду образы. Но это заведомо неадекватное рассмотрение или объяснение мысли ($\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$)» [8, с. 113]. Если же мы привлечем к истолкованию *De Int.* 1, 16a3–9 вышеприведенные материалы из *Мет.*, то недоумения Дж. Экрилла «снимутся». «Состояния в душе» суть «подобия» того, от чего они возникли; однако из этого не следует, что они суть лишь «образы» того, от чего возникли.

«Состояния в душе», будучи «подобными» тому, от чего возникли, согласно Аристотелю, – и образы (*иконы* – состояние в отношении к тому, что помним, т.е. тому, что чувственно восприняли), и мысли (*ноэмы* – состояние само по себе).

Отметим, что всякое именование, в том числе и омонимичное, осуществляется «по отношению к» именуемому (*πρός τι*). В явном виде Аристотель пишет о том, что имя «относится к» (*πρός*) именуемому, в *Met.* VIII 3. Мы уже комментировали эту главу в книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля», поэтому сейчас ограничимся следующим [163, с. 89–90]. *Met.* VIII 3 начинается с формулировки проблемы – что из двух: имя означает синтетическую сущность или осуществление (*τὴν ἐνέγγειαν*) и форму (*τὴν μορφήν*)? Решение Аристотеля таково: имя может означать и осуществление (*энергию*), и осуществление, сдвоенное с материей, имея при этом разные *логосы*, но *относясь к единому* (*πρός ἓν*). Получается, что одно и то же имя может указывать и на сущность, состоящую из формы и материи, и только на *эйдос*, ибо имя называется «по отношению к» (*πρός*) чему-то единому, которое мы можем рассматривать или как чувственно воспринимаемое, или как умопостигаемое, т.е. у имени будет две *ноэмы*. Именование «по отношению к единому» (*πρός ἓν*) в данном случае противопоставляется категориальному высказыванию «на основании единого» (*καθ' ἑνός*): при именовании имя «относится к» единому, *логос* же высказывается «на основании» единого (значения имени или же единой *ноэмы*).

Схожая проблематика рассматривается Аристотелем при логическом подходе к исследованию сущности в *Met.* VII 6 и 10 (схожая, но не тождественная). В книге «Кафолическое в теоретической философии Аристотеля» мы различили «логический» подход к сущности (*Met.* VII 3–16) и «онто-аналитический» (*Met.* VII 17, VIII 1–6) [163]. Разница между логическим и онто-аналитическим подходами применительно к интересующему нас вопросу проявляется в том, что логический подход ограничивается рассмотрением «логосов», а при онто-аналитическом подходе (в *Met.* VIII 3) речь идет не только о *логосе* (т.е. определении), но и об имени (т.е. об имени и его *логосах*).

Однако в *Met.* VIII 3, где Аристотель обращается к проблематике «имени», мы имеем дело, судя по всему, не с омонимией, а с особым вариантом многозначности, о котором

Аристотель пишет также в *Met.* V 2, 1003a33–1003b10, подчеркивая, что это не омонимия (1003a34). В англо-американском аристотелеведении такой вариант многозначности у Аристотеля получил название *focal meaning*, т.е. «фокальное значение» или же «сфокусированное значение» [57]. Имеется в виду языковая ситуация, при которой одна и та же лексема употребляется во множестве значений, но все эти значения «относятся» к чему-то единому. Если этот вариант многозначности истолковать с точки зрения «состояний в душе», то получилось бы, что одной и той же «иконе» соответствуют разные «ноэмы». При омонимии же мы имеем дело не только с разными «ноэмами», но и с разными «иконами».

Вообще, Аристотель активно использует дистинкцию «самого по себе» ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) и «соотнесенности», т.е. «по отношению к» ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$), которая присутствует и у Платона (*Soph.* 255c12–13). Отметим, что греческое выражение $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, которое традиционно переводится на русский язык как «само по себе», *буквально* можно было бы перевести как «на основании самого себя». Поэтому данную дистинкцию можно назвать и так: «на основании» ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$) и «по отношению к» ($\pi\rho\acute{o}\varsigma$). В 5-й главе мы рассматривали аристотелевскую дистинкцию «самого по себе и по совпадению», здесь же мы встречаемся с дистинкцией «самого по себе и по отношению к чему-то» (см. табл. 8.4).

Таблица 8.4

Субъект пропозиции	Присущность предиката субъекту	
	$\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ – само по себе	$\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ – сама по себе
$\tau\acute{o} \pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\iota$ – по отношению к	–	–
именование	предикация	

Для уяснения этих двух отношений полезно помнить о разнице между именованием и предикацией. В первом случае речь идет о проблематике «именования» (именование предполагает учет двух отношений: «состояние в душе» относительно того, от чего оно возникло, и само по себе). Во втором случае говорится о проблематике предикации (имеется в виду предикация необходимая или не необходимая): нечто сопутствует имени (выступающим в данном случае термином, стоящим на месте субъекта) само по себе или по совпадению. Итак, именование осуществляется «по отношению к» имену-

емому, а предикация – «на основании» имени. При этом имеется в виду, что мы, именуя что-либо, принимаем то или иное значение имени, а предикация осуществляется на основании уже принятого значения имени. И то и другое действие, согласно Аристотелю, опосредуется соответствующим «состоянием в душе».

При логическом подходе, в том числе в аналитике, Аристотель, как правило, не акцентирует внимание на дистинкции «по отношению к» и «само по себе». Если речь идет, например, о высказывании: «Сократ – человек», – то на вопрос, возникающий у читателя: «человек» высказывается «по отношению к» Сократу или «на основании» Сократа? – при логическом подходе Аристотель, как правило, ответит в своем тексте: «на основании». Это следствие своего рода «натуралистической установки», присущей логическому подходу. При онто-аналитическом подходе Аристотель уже различает эти два отношения. В высказывании «Сократ – человек» «человек» *относится к* человеку «из плоти и крови». Когда же мы принимаем определение «человека» как «животного с кровью с легким с кровью двуногого», мы имеем в виду *эйдос* человека.

Аристотелевская семантическая дистинкция «иконы и нозмы», с нашей точки зрения, соответствует дистинкции «по отношению к» и «само по себе». В рассмотренном нами выше фрагменте *Мет.* 1, 450b20–451a8 Аристотель не употребляет выражение «по отношению к» (*πρὸς τι*), однако он пишет, в частности, об иконе как о «представлении иного», что с точки зрения категориальной схематики относится к категории «соотнесенности», т.е. «то, что по отношению к» (*τὸ πρὸς τι*) (*Мет.* V 15, 1020b30–32). Он пишет в (450b25–27): «[Представление], поскольку само по себе (*ἢ καθ' αὐτό*), есть созерцание или представление [что через несколько строк Аристотель назовет «явлением нозмы». – *Е.О.*], поскольку же [представление] иного (*ἢ ἄλλου*), – как бы икона, т.е. то, что помним».

В данном случае мы распределили дистинкцию «по отношению к» и «само по себе» на состояние в душе. Однако Аристотель осуществляет и иные распределения той же дистинкции, в частности, на отношение «феномен – эйдос». Греческое слово *φαινόμενον* (феномен) буквально можно было бы перевести как «являющееся». Оно указывает не на чувственно воспринятое, а на чувственно воспринимаемое, т.е. не только на то, что уже стало предметом чувственного восприятия, но и

на то, что может им стать. «Эйдос» же указывает на то, что может стать или уже стало предметом умопостижения. Таким образом, в данном случае речь идет не о состоянии в душе, а о том, отчего это состояние возникает. Аристотель осуществляет распределение дистрикций «по отношению к» и «самого по себе» на феномен и *эйдос* в *Met.* IV 3–8 при так называемом «опровергающем доказательстве» самого достоверного начала всякого доказательства. Изрядная часть этого «доказательства» посвящена критике известного тезиса Протагора: «Человек есть мера всех вещей». В *Met.* XI 6 Аристотель рассуждает так: когда Протагор говорит «человек есть мера всех вещей», он говорит: «то, что мнится каждому, то и достоверно (παύλιως)» (1062b12–19). Аристотелевские доводы против этого тезиса мы можем найти в краткой редакции здесь же, в *Met.* XI 6, а в более пространной – в *Met.* IV 5–6. В данном случае мы обратим внимание только на некоторые из аристотелевских доводов, а именно на следующие: те, кто считает, что все феномены истинны, приняли за сущее только чувственно воспринимаемое, а чувственно воспринимаемое – неопределенно (5, 1010a1–7); те, кто вслед за Гераклитом приняли, что «все течет, все изменяется», не учли, что «одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего...» (5, 1010a 25–32). Аристотель помимо чувственно воспринимаемого принимает также умопостижимое, т.е. *эйдосы*. То, что изменяется по количеству, мы познаем на основании *эйдоса* (5, 1010a22–25). Именно *эйдосы* (а не феномены), согласно Аристотелю, задают определенность познаваемым сущностям. А в *Met.* X 1, 1053a31–33 Аристотель добавляет, что *эпистема* и чувственное восприятие человека «скорее измеряются [внешне заданной мерой], чем измеряют [ее]».

Для нас представляет интерес следующий довод (*Met.* IV 6, 1011a17–20):

Если же не все суть «по отношению к чему-то» [или же «соотнесенное»] (πρός τι), а кое-что есть и «само по себе» (αὐτὰ καθ' αὐτά), то не всякий феномен был бы истинным; ибо феномен есть для кого-то (τινί) феномен; так что говорящий, – всякий феномен истинный, – творит все сущим «по отношению к чему-то» (πρός τι) [или же «соотнесенным»].

Аристотель, приводя этот довод, имеет в виду, что один и тот же предмет может являться разным людям и даже одному и тому же человеку в разное время по-разному. В статье «Аристотель об *опыте* и *уме* во “Второй аналитике” II 19» мы показали, как, согласно Аристотелю, происходит переход от единичных состояний в душе (как «икон») к универсальному состоянию в душе (как «опыту») [159]. Именно опыт, согласно Аристотелю, позволяет узнавать в разных явлениях тот же предмет. *Эйдос*, в конечном итоге, умопостигается на «фоне» опыта, т.е. универсального состояния в душе, а не единичного. Таким образом, Аристотель рассматривает феномены и *эйдосы* (как и состояния в душе) через «призму» дистинкции «по отношению к» и «само по себе». В той же статье мы показали, что переход от единичных состояний в душе (как «икон») к универсальному состоянию в душе (как «опыту») происходит с помощью индукции. Имеются в виду индуктивные обобщения на основании чувственного восприятия, присутствующие, например, в следующем ряду: Каллий, человек, животное. Получается, что индуктивно возникающий «опыт», как и «икона», возникает «по отношению к чему-то». Именно это обстоятельство представляет интерес с точки зрения стадий эпистемического поиска.

В *An. Post.* II 7, 92a38–92b1, в контексте ответа на вопрос: как же нам становятся известными бытие и значение? – Аристотель пишет, что «[индукция] не показывает, *что* есть, а что или *есть*, или нет», т.е. индукция показывает нам бытие, но не показывает значения. Если вести речь о «формообразовании концепта» у Аристотеля, следует иметь в виду, что в этом «формообразовании» на 1-й стадии эпистемического поиска участвует чувственное восприятие (метод – индукция; «по отношению к»), а на 3-й (в двух вариантах) и 4'-й стадиях – ум (метод – построение и принятие определений, будь то значения или сути; «само по себе»). Таким образом, ответ на вопрос «*есть ли?*» на 1-й стадии эпистемического поиска мы даем на основании чувственного восприятия и опыта (с участием памяти и индукции). Однако это еще не то «бытие», которое мы принимаем в качестве непосредственного начала доказательства (о чем у нас пойдет речь далее).

8.3. Неопосредованные начала доказательства

Доказательство, согласно Аристотелю, начинается с недоказываемых начал, или же с первых неопосредованных начал. О том, что это за начала, он пишет в *An. Post.* I 2, 3, а также I 7–10. В этих главах о началах доказательства говорится несколько по-разному, поэтому мы сначала рассмотрим эти главы порознь, а затем сведем аристотелевские начала доказательства в единый список. Сразу отметим, что на первый взгляд неопосредованные начала доказательства соответствуют стадиям эпистемического поиска. Однако, с нашей точки зрения, между ними есть некоторая разница.

В *An. Post.* I 2 Аристотель называет следующие первые неопосредованные начала:

- 1) посылки доказывающего силлогизма (72a8–14);
- 2) аксиомы, или *общие* начала (κοινὰ ἀρχαί) и
- 3) тезисы (θέσεις), или *свои* начала (ἰδία ἀρχαί), которые, в свою очередь, подразделяет на (3-1) определения (ὀρισμοί), т.е. определения значений всех терминов, используемых в данной науке, и (3-2) гипотезы (ὑποθέσεις), т.е. принятия бытия вещей, соответствующих первым терминам данной науки (72a14–24).

В каком смысле Аристотель употребляет в данном случае слово «гипотеза»? В *De Int.* 10 он различает *первые* утверждения и отрицания (19b14–19: например, «человек есть») и утверждения и отрицания, в которых «есть» добавляется как третье (19b19–22: например, «человек есть справедливый»). Гипотеза как принятие бытия соответствует *первым* утверждениям и отрицаниям, как они представлены в (19b14–19). В *An. Post.* I 10, 76b27–77a4 мы встретимся с гипотезой как посылкой; в этом случае гипотеза будет соответствовать утверждениям и отрицаниям, в которых «есть» добавляется как третье (19b19–20).

Допущение посылок доказывающих силлогизмов соответствует 4"-й стадии эпистемического поиска, принятие определений значения терминов – 3-й стадии (в обоих вариантах), а гипотезы, на первый взгляд, соответствуют 1-й стадии (но только на первый взгляд). Без соответствия среди начал доказательства остаются только аксиомы, а среди стадий эпистемического поиска – 2-я и 4'-я стадии (см. табл. 8.3).

В *An. Post.* I 3 Аристотель, критикуя доказательство по кругу, говорит, что есть «не только *эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем» (72b23–25). При этом Аристотель дважды подчеркивает, что речь идет о *неопосредованных* началах (72b19 и b22). Весь интересующий нас фрагмент звучит так (*An. Post.* I 3, 72b18–25):

Мы же говорим, что не всякая эпистема доказывающая, но [эпистема] о неопосредованном – недоказываемая (а что это необходимо, очевидно: ибо если необходимо разумеется предшествующему и тому, из чего доказательство, останавливаются же когда-то на неопосредованном, которому необходимо быть недоказываемым), – итак, мы говорим это, – а [также] говорим, что есть не только эпистема [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем (τὸς ὅρος γινώριζομεν).

О каком неопосредованном начале идет речь в конце данного фрагмента? В предыдущей главе *An. Post.* I 2 Аристотель назвал четыре варианта неопосредованных начал: аксиомы, определения (принятие значения) и гипотезы (принятие бытия), а также неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов. Судя по всему, в строках *An. Post.* I 3, 72b23–25 Аристотель в определенном смысле противопоставляет посылки и термины. Ибо когда он говорит «есть не только эпистема», по контексту получается, что речь идет как о доказывающей эпистеме, так и недоказываемой, а недоказываемой эпистемой Аристотель называет первые неопосредованные посылки доказывающих силлогизмов⁶². Поэтому, когда он говорит, что есть и «какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем», он имеет в виду познание терминов. Среди начал доказательства к терминам относятся и определения (принятие значения), и гипотезы (принятие бытия) или то и другое вместе (принятие и значения, и бытия). Вот здесь и возникает разногласие между переводчиками и комментаторами: Аристотель, говоря «термины узнаем», имеет в виду определения, гипотезы или то и другое вместе?

В § 4.2.1 мы уже писали, что греческое слово ὁ ὅρος (*horos*) употребляется Аристотелем двояко: как указание на «термин» и как указание на «определяющее [в определении]». Это

⁶² Мы уже писали об этом во 2-й главе (см. с. 37).

обстоятельство дает возможность для двоякого перевода этой фразы, что и делают переводчики (см. табл. 8.5). В то же время те из них, которые переводят ὁ ὄρος как «определение», вместе с тем однозначно истолковывают неопосредованное начало, о котором идет речь в этом фрагменте, как «определение» (без какого-либо учета «гипотез»). Нам представляется такое истолкование спорным.

Таблица 8.5

72b24-25: ἢ τοὺς ὄρους γινώσκωμεν – поскольку термины узнаем		
Фохт (1952) [70]	Барнс (1975) [20]	Микеладзе (1978) [72]
посредством которого нам становятся известными термины	by which we get to know the definitions	благодаря которому нам становятся известными определения

Рассмотрим интересующее нас аристотелевское словоупотребление в контексте двух глав: *An. Post.* I 2–3. В *An. Post.* I 2, где Аристотель вводит начала доказывающей эпистемы, он указывает на определения словом ὀρισμός, а не ὄρος. А в той же *An. Post.* I 3 уже после анализируемого нами фрагмента (72b 18–25), а именно во фрагменте (73a6–20), Аристотель употребляет слово ὄρος в смысле «термин». Именно так его переводит в последнем случае не только Б.А. Фохт [70], но и З.Н. Микеладзе [72], и Дж. Барнс [20]. Так что контекст словоупотребления свидетельствует в пользу перевода в (72b24–25) слова ὄρος как «термин», а не «определение».

Обратим внимание на причастие γινώσκωμεν (от гл. γινώσκειν – узнавать), которое Аристотель употребляет в интересующем нас выражении в связи с ὄρος. Если исходить из того, что глагол γινώσκειν на философском языке Аристотеля указывает именно на «узнавание», то мы тем самым получаем дополнительную «информацию»: поскольку, согласно Аристотелю, определение значения «понимается» (ξυνιέναι), а не «узнается» (γινώσκειν), а в данной фразе он говорит именно об «узнавании», то, следовательно, он говорит здесь не об «определении», а о «термине»⁶³. Однако Дж. Барнс вслед за М. Бёрнхитом отказался от различия переводов γινώσκειν (познавать) и γινώσκωμεν (узнавать), приняв для того и другого перевод *to know* (знать), о чем мы писали в § 2.2. Поэтому при переводе представленной в табл. 8.5 фразы он исходит только из

⁶³ Об аристотелевском употреблении глагола γινώσκειν мы уже писали в § 2.3.

философских значений лексемы ὄρος. В этом случае сделать выбор между вариантами «термин» и «определение» затруднительно.

В качестве обоснования своего выбора Дж. Барнс обращается к выражению «начало *эпистемы*», которое стоит в начале анализируемого «положения», и заявляет, что и в *An. Post.* I 33, 88b36, и в *An. Post.* II 19, 100b15 «началом *эпистемы*» Аристотель называет «ум» (ὁ νοῦς); следовательно, речь в данном случае идет об «определении» [20, с. 106]. Нам такое обоснование представляется спорным. Более подробно мы прокомментировали соответствующие фрагменты *An. Post.* I 33 и II 19 в статье «Аристотель об опыте и уме во “Второй аналитике” II 19» [159], а поэтому сейчас мы ограничимся следующим. С нашей точки зрения, в *An. Post.* II 19 Аристотель ведет речь о двух «началах *эпистемы*» – опыте и уме, а не только об уме, – и в *An. Post.* I 33 Аристотель говорит о двух началах *эпистемы*: допущении и уме. Вообще Аристотель учитывал три начала *эпистемы*: опыт (или же чувственное восприятие), допущение и ум. В анализируемом нами сейчас фрагменте *An. Post.* I 3, 72b18–25 Аристотель, говоря о «начале *эпистемы*», с нашей точки зрения, имеет в виду не столько ум, сколько *опыт*. Именно опыт Аристотель называет «узнающим» укладом души.

Что означает на языке Аристотеля выражение «узнать термин»? Оно означает: эмпирически познакомиться с чем-либо (или кем-либо) и тем самым принять его бытие; поименовать «узнанный» (ставший известным) предмет и принять какое-нибудь значение его имени, тем самым принимая его имя в качестве термина.

Заканчивая анализ фрагмента *An. Post.* I 3, 72b18–25, отметим, что с нашей точки зрения «ближе к истине» перевод Б.А. Фохта: «...Есть не только наука, но также и некоторое начало науки, посредством которого нам становятся известными термины». Когда мы говорим «ближе к истине», мы имеем в виду только слова «нам становятся известными термины». В целом же приведенный перевод представляется нам спорным, ибо при таком переводе получается, что Аристотель ведет речь не об «узнавании термина» как начале эпистемы, а о «неком начале», посредством которого мы узнаем термины. «Узнавание термина» в положении: «...Есть не только эпистема [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало

эпистемы, поскольку термины узнаем», – с нашей точки зрения, может включать в себя как «узнавание» бытия (т.е. бытия денотата термина; метод – индукция), так и понимание значения термина (метод – построение определения), причем как оба момента вместе, так и порознь.

В *An. Post. I 7–10* Аристотель усматривает во всяком доказательстве три составляющие (7, 75a39–75b21):

- доказываемое, т.е. заключение доказывающего силлогизма;
- аксиомы;
- подлежащий род, чьи состояния и само по себе сопутствующее доказываются.

Как в *An. Post. I 2* Аристотель разделил начала доказательства на свои и общие, так и составляющие всякого доказательства он разделяет на свои и общие для родов, подлежащих доказательству: аксиомы – общие для всех родов сущего, доказываемое – свое для рода сущего, подлежащего доказательству. «Свое для рода, подлежащего доказательству» означает, что все три термина доказывающего силлогизма должны входить в один и тот же род. Доказательство, вообще, ограничивается одним родом. Переходы при доказательствах из рода в род приводят к тому, что получаемый в этом случае результат относится к сущему по совпадению, а не самому по себе. Особый случай – подчиненные друг другу роды. Но этот случай мы сейчас рассматривать не будем.

Если в *An. Post. II 2–3* Аристотель вел речь о началах доказательства, то в *An. Post. II 10* он говорит, во-первых, о началах каждого рода, а уже во-вторых, отождествляет начала каждого рода с началами доказательства, которому подлежит данный род. «Началами в каждом роде» Аристотель называет в этой главе то, «для чего нельзя показать, что *есть* (ὅτι ἔσ-τι)» (76a31–32). Здесь же в *An. Post. I 10* Аристотель пишет о способах познания этих начал следующее:

76a32–36: «Что означают» и первые, и то, что из них, *принимается* (λαμβάνεται), «что *есть*» для начал необходимо принять (λαμβάνειν), для иного – показать (δεικνύναι); например, *что* единица [означает], или *что* прямая и треугольник [означают, *принимается*], бытие же единицы и величины *принять* (λαβεῖν), [бытие] же другого *показать* (δεικνύναι);

76b3–11: *Есть* же свои [начала], бытие которых *принимается* (λαμβάνεται), для которых *присущность* саму по себе эпистема [теоретически] созерцает (θεωρεῖ), например арифметика – единицы, геометрия же – точки и линии. Ибо они [арифметика и

геометрия] принимают (λαμβάνουσι) бытие и бытие *вот этим* [для единицы, точки и линии]. Состояния же их сами по себе, что означает каждое, принимают (λαμβάνουσιν), например арифметика – *что* [означает] нечетное, или четное, или квадратное, или кубическое, геометрия же – *что* [означает] несоизмеримое, или ломка [линии], или схождение [линий], что же *есть*, показывают (δεικνύουσι) через общее и доказанное (ἐκ τῶν ἀποδείξιμῶν).

В главе «О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля» мы уже писали, что «значения терминов», во-первых, «понимаются», а во-вторых, «принимаются» (о чем идет речь в ныне комментируемых фрагментах *An. Post.* I 10, 76a32–36 и 76b3–11); «принимаются» также «аксиомы» и «начала каждого рода, подлежащего доказательству». Здесь же мы в дополнение к уже отмеченному читаем, что для начал каждого рода «что *есть*» надо принять, а для остального – показать. Поясним это положение для арифметики и геометрии, о которых Аристотель ведет речь в данном случае.

В арифметике мы принимаем «*что означает*» единица и «бытие» единицы («единица» рассматривается как начало рода арифметических объектов), для всего остального, т.е. для чисел и их состояний, мы принимаем «*что означает*», а «бытие» их показываем посредством силлогизмов. В геометрии мы принимаем «*что означает*» точка и линия и «бытие» точки и линии (точка и линия рассматриваются как начало рода геометрических объектов), для всего остального, т.е. для «прямой», «треугольника», мы принимаем «*что означает*», а «бытие» их показываем посредством силлогизма.

Вообще, смысл доказательства по Аристотелю сводится к обоснованию бытия большего крайнего термина. Если иметь в виду буквенную запись силлогизма ($AB, BG \vdash AG$), то речь идет о бытии A . Для A «быть», значит «быть присущим» G . Средний термин оказывается причиной бытия A (а также его определением).

В *An. Post.* I 10, 76b11–16 Аристотель вновь говорит о трех составляющих всякой доказывающей *эпистемы*. Однако на сей раз он пишет об одной из этих составляющих несколько иначе по сравнению с тем, как он представил ее в 7, 75a39–75b21 (см. выше). Учет аксиом и родов, подлежащих доказательству, остается прежним, а вот третью составляющую ранее он учитывал как «заключение доказывающего силлогизма», а теперь учитывает как «состояния, для которых принимается, что означает каждое». «Состояния», сами по себе присущие под-

лежащему роду, о которых идет речь, имеют имена, выступающие в качестве терминов, значения которых мы понимаем и принимаем.

В заключение *An. Post.* I 10, а именно в 76b23–77a4, Аристотель обращается к рассмотрению гипотез (ὑπόθεσις), постулатов (ἀίτημα) и терминов (ὄρος). Интерес представляет тот факт, что в данном случае он употребляет лексему ὑπόθεσις (гипотеза) в ином по сравнению с *An. Post.* I 2 смысле. Судя по всему, и лексему ὄρος (термин) он употребляет здесь в несколько ином смысле по сравнению с *An. Post.* I 3.

В *An. Post.* I 2 Аристотель называет гипотезы среди неопосредованных начал доказательства: аксиомы, определения и гипотезы, непосредственные посылки. Как мы отметили выше, в данном случае Аристотель называет гипотезами «принятие бытия» того или иного предмета, например «человек *есть*». Однако в *An. Post.* I 10 Аристотель называет гипотезами (как и постулатами) опосредованные посылки, т.е. посылки, которые могут быть доказаны, но предлагаются ученикам без доказательства. Разницу между гипотезами и постулатами он сводит в данном случае к тому, что ученики, принимая предложенные им учителем посылки без доказательства, с одними из них согласны (гипотезы), а с другими – нет (постулаты). Фактически здесь речь идет не о построении доказательства, а о дидактике, учебном процессе.

Когда в *An. Post.* I 2 Аристотель пишет о гипотезе и определении, «по умолчанию» предполагается, что речь идет об одном и том же термине, который относится к бытию чего-то и сам по себе имеет какое-либо значение. А в *An. Post.* I 10 Аристотель говорит порознь о родах (а не отдельных сущностях как в I 2) и терминах (своих для этих родов). В этом случае «бытие» оказывается связанным с родами, а «значения» – с терминами.

В статье «Элементы систематизации в “Истории животных Аристотеля”» мы показали, что роды, подлежащие доказательствам, у Аристотеля могут быть как естественными родами видов, так и искусственными группировками [164, с. 34–36]. Искусственные группировки Аристотель называет, в частности, «гипотетическими общими родами». Такое наименование дается им в контексте продолжения рассмотрения 1-й стадии эпистемического поиска в *An. Post.* II 14 [157, с. 164–168]. Ибо если исследователь на 1-й стадии поиска, т.е. при поиске

ответа на вопрос «*есть ли*» «субъект проблемы», на первых порах удовлетворяется эмпирическим удостоверением в бытии того или иного предмета, то в дальнейшем (на пути к построению доказательства) эта стадия превращается в нетривиальную задачу установления бытия рода, будь то естественного или искусственного, подлежащего доказательству. Таким образом, на 1-й стадии эпистемического поиска по мере продвижения исследования происходит переход от принятию бытия того или иного отдельного предмета (гипотезы) к принятию бытия рода, подлежащего доказательству (гипотетического общего рода). «Гипотеза», как она подается в *An. Post. I 2*, становится «гипотетическим общим родом», о котором в *An. Post. I 10* Аристотель пишет просто как о «роде, подлежащем доказательству». «Гипотеза» же, как она подается в *An. Post. I 10*, не относится ни к стадиям эпистемического поиска, ни к непосредственным началам доказательства.

В связи с переходом от «гипотез» к бытию родов (или их начал), подлежащих доказательству («гипотетическим общим родам»), у «терминов» остаются только «значения» (которые лишь понимаются), а «гипотезами» теперь Аристотель называет один из вариантов доказываемых посылок. В *An. Post. I 10, 76b35–77a4* Аристотель противопоставляет «термины» и «гипотезы» именно в этом смысле.

Выше при комментировании *An. Post. I 3* мы уделили большое внимание переводу и истолкованию аристотелевского положения: «есть не только *эпистема* [будь то доказывающая или недоказываемая], но и какое-то начало *эпистемы*, поскольку термины узнаем». Словоупотребление «термина» в *An. Post. I 10* можно было бы использовать в качестве довода в пользу позиции Дж. Барнса и З.Н. Микеладзе. Однако мы считаем, что в *An. Post. I 3*, говоря об «узнавании термина», Аристотель еще остается в «парадигме» *An. Post. I 2*.

Как соотносятся между собой начала доказывающей эпистемы, о которых говорится в *An. Post. I 2, 3, 7–10*? В конечном итоге во всех этих главах Аристотель говорит об одних и тех началах, которые включают в себя:

- 1) первые непосредственные посылки доказывающих силлогизмов;
- 2) аксиомы;
- 3-1) «узнавание терминов»: определение значений терминов;
- 3-2) «узнавание терминов»: принятие бытия начал рода, подлежащего доказательству.

У Аристотеля есть еще одно начало: то, которое постигается умом (имеется в виду сущность как суть бытия, поиск которой соответствует 4'-й стадия эпистемического поиска), но речь об этом начале идет за пределами указанных глав *An. Post.* Отметим также, что многие англо-американские комментаторы считают, что Аристотель не различает аксиомы и непосредственные посылки; мы же считаем, что это не так. В аристотелеведческой литературе в связи с непосредственными началами доказательств часто рассматривается также содержание *An. Post.* I 1. Мы же считаем, в данной главе речь идет о предпознании, проблематика которого имеет некоторые отличия как от проблематики стадий эпистемического поиска, так и от непосредственных начал доказательства.

Стадии эпистемического поиска и непосредственные начала доказательства: сравнительная характеристика. Для Аристотеля эпистемический поиск и построение эпистемического доказательства – разные стадии познания. Если мы уже ответили на вопросы «*есть ли*», «*что есть*», «*что есть*», это еще не значит, что мы имеем доказывающий силлогизм. Ответы на эти вопросы соответствуют только части начал эпистемического силлогизма. Доказательство должно быть не просто силлогизмом, а правильным силлогизмом с точки зрения «правильной силлогистики», т.е. качество и количество его посылок должно соответствовать одному из правильных модусов той или иной фигуры силлогизма. Доказывающий силлогизм должен включать в себя только универсальные термины. Силлогизмы, с которыми мы имеем дело в контексте поиска, не всегда отвечают этим требованиям.

«Значения» из списка направлений эпистемического поиска совпадают с «определениями» из списка непосредственных начал эпистемических доказательств. А вот «бытие» (т.е. ответ на вопрос «*есть ли*») из списка направлений эпистемического поиска не соответствует «бытию» (т.е. бытию начала рода или же бытию рода) из списка непосредственных начал эпистемических доказательств. *Суть* сопутствующего выражается средним термином силлогизма, а средний термин силлогизма присутствует в посылках силлогизма. Поэтому ответ на вопрос «*что есть*» будет соответствовать допущению непосредственных посылок силлогизма.

Итак, среди направлений эпистемического поиска нет параллелей для аксиом и принятия бытия, необходимого для

доказательства. Аксиомы являются продуктом «метафизического поиска». «Принятие бытия» рода или его начала сопряжено с поиском причин и в конечном итоге, судя по всему, оказывается своего рода границей между поиском и доказательством найденного. А среди непосредственных начал доказательства нет параллелей для 1-й и 2-й стадий эпистемического поиска. Для наглядности сравнения направлений эпистемического поиска и непосредственных начал доказательства мы приводим табл. 8.6.

Таблица 8.6

Стадии эпистемического поиска	Непосредственные начала доказательства
–	аксиомы
1-я стадия: <i>есть</i> ли (бытие субъекта проблемы)	–
–	узнавание терминов: принятие бытия начал рода, подлежащего доказательству
2-я стадия: что <i>есть</i> (бытие предиката проблемы)	–
3-я стадия (в обоих вариантах): <i>что есть</i> (значение)	узнавание терминов: принятие определений значения терминов
4"-я стадия: <i>что есть</i> (суть предиката проблемы)	допущение непосредственных посылок доказывающего силлогизма

8.4. Применение универсального знания к частным случаям

Одно дело – эпистемический поиск, другое – построение доказательства и тем самым обретение универсального знания, третье дело – применение универсального знания к частным случаям, которое Аристотель называет «теоретическим созерцанием» ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$). Например, если мы имеем некое универсальное знание в виде силлогизма ($AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$), все термины которого универсальны, и хотим применить это знание к единичному по числу объекту γ , входящему в объем термина Γ , то, согласно Аристотелю, мы должны составить следующий силлогизм: $Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma$. Отметим, что такие силлогизмы оказываются неправильными с точки зрения аристотелевской «правильной силлогистики». В этом параграфе мы вновь встречаемся с проблемой универсалий. В § 5.4 мы назвали четыре аспекта этой проблемы у Аристотеля: 1) универсальнейшее, 2) общее, 3) универсальное как необходимое и 4) универсальное в

контексте индукции (наведения). Сейчас мы будем иметь дело с 4-м из этих аспектов.

Такие силлогизмы, как $(Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma)$, согласно Аристотелю, не могут опровергать универсальные силлогизмы. Силлогизм $(AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma)$ опровергается силлогизмом $(AeB, Bi\Gamma \vdash Ao\Gamma)$. Если же при использовании первого из них мы эмпирически примем $(\neg\Gamma\gamma)$ и тем самым получим силлогизм $(Aa\Gamma, \neg\Gamma\gamma \vdash \neg A\gamma)$, то это еще недостаточное условие для опровержения. Во-первых, субъект посылки $Aa\Gamma$ – другой по сравнению с субъектом посылки $\neg A\gamma$ (Γ – универсальный термин, γ – единичный), а закон противоречия запрещает утверждать и отрицать на основании *того же* субъекта, а не *другого*. Во-вторых, посылка $\neg\Gamma\gamma$ чревата возможной ошибкой (при узнавании единичного). В связи с этим Аристотель учитывает еще одну дистинкцию: ложь и ошибка. Если учесть, что в аналитике, как мы отметили выше, Аристотель не акцентирует внимание на дистинкции «по отношению к» и «само по себе», а в первой философии акцентирует, то в соответствии с онто-аналитическим подходом можно было бы сказать, что в силлогизме $(Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma)$ – A сказывается на основании Γ , а Γ сказывается по отношению к γ . В этом особенность таких силлогизмов. Для Аристотеля посылки типа $(\Gamma\gamma)$ – индуктивные; для него речь в данном случае идет о наведении универсального на единичное, т.е. об индукции, сопряженной с узнаванием и опытом (о чем у нас уже шла речь в § 2.3). Получается, что истинность уже доказанного универсального знания не зависит от установления бытия того или иного единичного по числу предмета. Универсальное знание содержит в себе утверждение некоего универсального бытия.

До сих пор мы вели речь о теоретической философии Аристотеля. Он же занимался не только теоретическими размышлениями, но и практическими. Учитывал он и практические силлогизмы. Мы вспомнили сейчас об этом потому, что применение некой универсальной нормы (на языке Аристотеля: «правильного логоса» – ὁ ὀρθὸς λόγος) к частной ситуации в практическом силлогизме Аристотеля происходит аналогично применению универсального знания к частным случаям. В практическом силлогизме присутствует такая же меньшая посылка $(\Gamma\gamma)$, как и в силлогизме $(Aa\Gamma, \Gamma\gamma \vdash A\gamma)$.

Мы уже обращались к практическим силлогизмам Аристотеля в § 3.3 в контексте рассмотрения «рассудительности»

(ἡ φρόνησις, *фронесис*)⁶⁴, поэтому сейчас ограничимся лишь следующим. Рассудительность – добродетель (если употреблять кантовскую терминологию) не «теоретического», а «практического разума». Рассудительность, согласно Аристотелю, имеет дело с единичными обстоятельствами, поэтому она предполагает не только ведение универсального, но и знакомство с единичным (vii 1141b14–16). Рассудительность, касающаяся блага государства, Аристотель разделяет на законодательную (установление универсальных норм) и правоприменительную (применение универсальных норм в единичных обстоятельствах (viii 1141b24–28). То же самое касается и блага для себя, т.е. личного блага человека: с одной стороны, некие универсальные правила (будь то нравственные, правила хозяйственной деятельности или же какие-либо иные утилитарные правила), с другой – применение этих правил в единичных обстоятельствах. Рассудительность тоже предполагает «поиск» (viii 1142a 7–8), но не эпистемический, т.е. не поиск причины и истины, а поиск средств достижения блага для себя и для государства (полиса). Рассудительность, как и *эпистема*, имеет дело с силлогизмами, только практическими, а не эпистемическими. Разница между эпистемическими и практическими силлогизмами у Аристотеля состоит прежде всего в том, что практические силлогизмы относятся к тому, что может быть иначе, и по отношению к чему надо принимать решение, а эпистемические – к тому, что не может быть иначе (о том, что не может быть иначе, решения не принимаются), а также в том, что в практических силлогизмах вместо заключения следует поступок (*практика*), а не заключение силлогизма в виде пропозиции.

Практические силлогизмы Аристотеля представляют интерес для разных исследователей по разным основаниям. Например, специалисты по современной вероятностной логике проявляют к ним интерес, поскольку их интересует прежде всего количественное определение вероятности того или иного поступка человека. Иной интерес к практическим силлогизмам Аристотеля у Х.-Г. Гадамера. В книге «Истина и метод» есть раздел «Герменевтическая актуальность Аристотеля» [118, с. 369–383]. Х.-Г. Гадамер не использует выражение «практический силлогизм», но фактически весь указанный раздел по-

⁶⁴ См. с. 85.

священ именно ему, т.е. Х.-Г. Гадамер усматривает герменевтическую актуальность Аристотеля именно в «практическом силлогизме».

В «Аналитиках» Аристотель ведет речь как об обретении универсального знания, так и о применении универсального знания к частным случаям. В «Этиках» же (Никомаховой и Эвдемовой) в контексте рассмотрения дианоэтических добродетелей, т.е. добродетелей разумных укладов души, Аристотель, анализируя «эпистему», имеет в виду только универсальное разумение; применение универсального разумения к частным случаям в этических сочинениях в явном виде он не рассматривает (хотя косвенные ссылки на применение теоретического знания присутствуют и здесь). Рассматривая же в «Этиках» «рассудительность», Аристотель акцентирует внимание на «применимости» универсальных норм к частным случаям. Судя по всему, именно это обстоятельство приводит к тому, что Х.-Г. Гадамер, комментируя в разделе «Герменевтическая актуальность Аристотеля» прежде всего *EN VI*, противопоставляет аристотелевское практическое мышление (практический силлогизм) *эпистеме* (эпистемическому силлогизму) на том основании, что практический силлогизм предполагает применимость (аппликацию) универсальных положений к единичным обстоятельствам, а эпистема будто бы не предполагает такого применения; т.е. он не учитывает тот факт, что вообще (за пределами *EN*) Аристотель рассматривает не только универсальное знание, но и применение универсального знания к частным случаям. Поэтому Х.-Г. Гадамер сравнивает рассудительность в основном с *технэ* (техническим искусством), которое также предполагает применимость неких знаний к единичному предмету.

Для нас представляет интерес прежде всего индуктивная посылка практических силлогизмов, аналогичная индуктивной посылке силлогизмов, посредством которых происходит применение универсального знания к частным случаям. Поэтому мы будем сравнивать практические силлогизмы не с теми эпистемическими силлогизмами, которые содержат универсальное знание, как это делает Х.-Г. Гадамер, а с теми, посредством которых это универсальное знание применяется. Материалы *EN VI* дают нам некоторую «дополнительную информацию» о таких индуктивных посылках, будь то теоретических или практических силлогизмов.

В связи с распознаванием единичных обстоятельств Аристотель говорит в *EN* об «опыте» (vii 1141b16–21), а далее он пишет (*EN* VI viii 1142a11–20):

...Почему юноши становятся геометрами, математиками и умудренными в таких [предметах], рассудительными же, мнится, не становятся. Причина [этого в том], что рассудительность [касается] единичных [предметов], которые становятся известными [т.е. узнаются] из опыта, а у юношей опыта нет, ибо опыт творится множеством времени [т.е. приобретается в течении долгого времени]; так что можно было бы рассмотреть и это [т.е. и такой вопрос]: почему же отрок математиком стал бы, а мудрецом или физиком нет. Разве [не потому], что [начала математики узнаются] посредством отвлечения ($\delta\iota\ \acute{\alpha}\phi\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$), а начала [мудрости и физики] из опыта ($\epsilon\acute{\xi}\ \epsilon\mu\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$); и юноши не удостоверяются [в началах мудрости и физики], а [лишь] говорят [о них], суть же [начал математики] ясна?

В этом фрагменте Аристотель различает отвлеченные (абстрактные) и эмпирические начала (предметы) и связывает рассудительность с эмпирическими предметами, для распознавания которых требуется опыт как узнающий уклад души [159, с. 34–68]. В § 3.3 мы уже отмечали, что в связи с практическим силлогизмом Аристотель различает два варианта ошибок: можно ошибиться или при принятии универсальной нормы, или при применении универсальной нормы к единичным обстоятельствам. Для нас в данном случае представляет интерес ситуация, когда человеку вѣдом «правильный логос», что «всякая “тяжелая” вода вредна для здоровья», но он ошибается при распознавании единичного, т.е. «вот эта вода “тяжелая” или нет»?

Когда мы говорим о применении универсального знания к частным случаям, надо иметь в виду, что вообще Аристотель учитывает несколько переходов от силлогизма в его буквенной записи к универсальному знанию и далее его применению. Силлогистика как учение о правильных модусах трех фигур силлогизмов, разработанная Аристотелем в *An. Pr. I*, дает нам определенное количество правильных силлогизмов, записанных в буквенной форме, например:

$$\begin{aligned} AaB, Ba\Gamma &\vdash Aa\Gamma \\ AeB, Aa\Gamma &\vdash Be\Gamma \\ VaA, GaA &\vdash Bi\Gamma \\ N AaB, N Ba\Gamma &\vdash N Aa\Gamma \\ N AaB, Ba\Gamma &\vdash N Aa\Gamma \\ P AaB, P Ba\Gamma &\vdash P Aa\Gamma. \end{aligned}$$

Мы привели примеры только трех правильных асерторических силлогизмов и трех модальных. Всего в *An. Pr. I* Аристотель устанавливает правильность четырнадцати модусов асерторических силлогизмов и ста двадцати двух модусов модальных силлогизмов. Мы уже отмечали, что аристотелевская правильная силлогистика ограничивается посылками только из универсальных терминов. Поэтому, если кто-то стал бы рассматривать буквы в аристотелевских силлогизмах как указание на переменные, то надо помнить, что речь идет не об «индивидуальных» переменных (как это имеет место в современной логике), а о неких «универсальных» переменных.

Рассмотрим примеры умозаключений, которые сам Аристотель приводит в *An. Post. II* 16–17⁶⁵:

- A* – опадение листьев (само по себе сопутствующее),
- B* – затвердевание сока в ножках листьев (причина сопутствования),
- Г* – широколиственные растения (гипотетический общий род),
- Δ* – виноградная лоза (единичное по виду),
- E* – фиговая пальма (единичное по виду),
- δ* – чувственно воспринимаемая виноградная лоза (*вот это* растение, единичное по числу).

Аристотель исходил из того, что листья у широколиственных растений опадают из-за того, что в ножках листьев затвердевает некий сок. Отметим также, что универсальность посылки (*AaB*), согласно Аристотелю, может указываться как местоимением «всякое» (πᾶν), так и наречием «всегда» (ἀεὶ). Например, высказывание: «Листья опадают *всегда*, когда в их ножках затвердевает сок», – универсальное (*AaB*). Это же высказывание возможно и в другом виде: «*Всякое* опадение листьев происходит тогда, когда в ножках затвердевает сок». Далее мы не будем концентрировать внимание на указании универсальности, а сосредоточимся на терминах соответствующих умозаключений.

- 1) 1-й тип эпистемического силлогизма (*AaГ, ΓaΔ* ⊢ *AaΔ*):
 - «опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» (*AI*)
 - «виноградная лоза» – «широколиственное растение» (*Г Δ*),
 - «опадение листьев» присуще «виноградной лозе» (*A Δ*).

⁶⁵ Мы частично уже обращались к этому примеру в § 6.2.

- 2) 2-й тип эпистемического силлогизма ($AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$):
 «опадение листьев» присуще «затвердеванию сока в черешках [листьев]» ($A B$),
 «затвердевание сока в ножках» присуще «широколиственным растениям» ($B \Gamma$),
 «опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ($A \Gamma$).
- 3) Применение частного знания к частным случаям ($A \Delta, \Delta \delta \vdash A \delta$):
 «Опадение листьев» присуще «виноградной лозе» ($A \Delta$),
 «вот это растение» – «виноградная лоза» ($\Delta \delta$),
 «опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)» ($A \delta$).
- 4) Применение универсального знания к частным случаям:
 «Опадение листьев» присуще «широколиственным растениям» ($A \Gamma$),
 «вот это растение» – «широколиственное» ($\Gamma \delta$),
 «опадение листьев» присуще «вот этому растению (или вот этой виноградной лозе)» ($A \delta$).

Сравним примеры умозаключений (3) и (4). Аристотель различает посылки универсальные ($Aa\Gamma$), частные ($Ai\Gamma$) и единичные ($A \delta$). В то же время он различает *эпистемы* универсальные («опадение листьев» присуще всякому «широколиственному растению»), частные («опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе») и единичные («опадение листьев» присуще «вот этому растению» или «вот этой виноградной лозе»). Единичную эпистему он нередко также называет «частной». Высказывание: «опадение листьев» присуще всякой «виноградной лозе» – с формально-логической точки зрения, универсальное, а с эпистемической точки зрения – выражает частное знание. Ибо «виноградная лоза» как вид выступает лишь частью растений, которым присуще «опадение листьев» [158].

Сравним примеры умозаключений (1) и (4). На первый взгляд можно подумать, что умозаключение (1) – то же самое, что и умозаключение (4), ибо в них в качестве второй посылки стоит посылка « X есть “широколиственное растение”», только в одном случае (1) вместо X подставляется единичное по виду, а в другом случае (4) – единичное по числу. Более того, Аристотель, как мы уже отметили, называет «частным знанием» заключения и умозаключения (1), и умозаключения (4). Однако он рассматривает такие умозаключения порознь. Вероятно, он исходит из того, что силлогизм (1) остается силлогизмом с универсальными терминами, а, следовательно, «правильным»

и доказывающим силлогизмом. Силлогизм же (4) с его единичным термином оказывается за пределами правильной силлогистики и доказывающим не является. Метакатегории «целое и часть», и в том числе «кафолическое (т.е. универсальное) и частное» (поскольку «кафолическое» – один из вариантов «целого»), у Аристотеля соотносительны. Термин «виноградная лоза» как указывающий на единичное по виду – частный по отношению к термину «широколиственные растения» и универсальный по отношению к термину «чувственно воспринимаемая виноградная лоза (*вот это* растение)», указывающему на единичное по числу. Поэтому с формально-логической точки зрения этот термин все-таки универсальный. Просто среди универсальных терминов одни термины более универсальные, другие – менее (частные в относительном смысле).

Англо-американские комментаторы различают силлогизмы (1) и (4). Во-первых, Дж. Ленно в статье «Разделение и объяснение: “Вторая аналитика” в действии» предложил различать умозаключения (1) и (2) как доказывающие умозаключения «типа А» (*A-type explanation*) и «типа В» (*B-type explanation*), и это предложение, насколько мы ориентируемся, было принято его коллегами [51]. Мы будем называть доказательства «*A-type*» 1-м типом доказывающих силлогизмов, а доказательства «*B-type*» – 2-м типом доказывающих силлогизмов. Речь идет о том, что Аристотель рассматривает как «причину» средний термин и умозаключения (1), а также умозаключения (2). Для виноградной лозы причина опадения листьев в том, что она – широколиственна (1-й тип доказывающего силлогизма), а для широколиственных растений причина опадения листьев в том, что сок затвердевает в их ножках (2-й тип доказывающих силлогизмов). Во-вторых, на применение универсального знания к частным случаям в англо-американском аристотелеведении принято указывать выражением *exercising knowledge*. Таким образом, умозаключения (1) и (4) различаются как *A-type explanation* (1) и *exercising knowledge* (4).

Когда мы говорим о применении универсального знания к частным случаям, мы имеем в виду только те умозаключения, которые соответствуют умозаключениям (3) и (4). Отметим, что для Аристотеля в данном случае речь идет о двух методах познания – о силлогизме ($AaB, Ba\Gamma \vdash Aa\Gamma$) и индукции ($\Gamma\gamma$). Проблема аристотелевских индуктивных посылок в со-

временной философии представлена как проблема референции.

На этом мы завершаем наше рассмотрение основных частей аналитики Аристотеля: обретения универсального знания (эпистемический поиск и построение доказательства) и применения обретенного универсального знания к частным случаям. Отметим, что 4-й аспект проблемы универсалий у Аристотеля в этом параграфе был затронут лишь частично. К этому же аспекту мы отнесли бы и то содержание, которое мы рассматривали в [157], [158], [159].

Библиография

1. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck // *Commentaria in Aristotelem Graeca* 1. Berlin: Reimer, 1891.
2. *Aristote. De partibus Animalium* / Ed. by P. Louis // *Aristote. Les parties des animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
3. *Aristoteles. De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* / Ed. I. Bekker // *Aristotelis opera*. Berlin: Reimer, 1831. Vol. 2. (repr. De Gruyter, 1960).
4. *Aristotelis Analytica priora et posteriora* / Ed. by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1964.
5. *Aristotelis de generatione animalium* / Ed. by H.J. Drossaert Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr. 1972).
6. *Aristotle on Science: The Posterior Analytics (Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum)* / Ed. by E. Berti. Padua: Antenore, 1981.
7. *Aristotle. Categories* / Tr. by E.M. Edghill // [66]. Vol. 8. P. 5–24.
8. *Aristotle. Categories and De Interpretatione* / Tr. with Notes by J.L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.
9. *Aristotle. De Anima: Books II and III (with passages from book I)* / Tr. and Notes by D.W. Hamlyn. 2-nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (repr. 2001).
10. *Aristotle. De memoria et reminiscentia* / Ed. by W.D. Ross // *Aristotle. Parva naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
11. *Aristotle. De Partibus Animalium I & De Generatione Animalium I (with passages from II. 1–3)* / Tr. With Notes by D.M. Balme. Oxford: Clarendon Press. 1972. 2-nd ed., 1992 (repr. 2001). (Ссылки в книге делаются на репринтное издание 2001 г.).
12. *Aristotle. History of Animals* / Tr. by D'A.W. Thompson // [66]. Vol. 2. P. 7–160.
13. *Aristotle. Metaphysics* / Tr. by D.W. Ross // [66]. Vol. 8. P. 499–630.
14. *Aristotle. Metaphysics: Book Θ* / Tr. With an Int. & Comm. by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006.
15. *Aristotle. Metaphysics: Books Γ, Δ, and E* / Tr. With notes by Ch. Kirwan. 2-nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1993 (repr. 1998).
16. *Aristotle. Metaphysics: Books VII–X* / Tr. by M. Furth. Indianapolis: HPC, 1985.
17. *Aristotle. Nicomachean Ethics* / Tr. by D.W. Ross // [66]. Vol. 9. P. 339–444.

18. *Aristotle*. On the Generation of Animals / Tr. by A. Platt // [66]. Vol. 9. P. 5–24.
19. *Aristotle*. Posterior Analytics / Tr. by G.R.G. Mure // [66]. Vol. 7. P. 97–142.
20. *Aristotle*. Posterior Analytics / Tr. with Comm. by J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1975. 2nd ed. 1994. (Ссылки в книге делаются на изд. 1994 г.).
21. *Aristotle*. Prior Analytics / Tr. by A.J. Jenkinson // [66]. Vol. 7. P. 39–96.
22. *Aristotle*. Prior Analytics / Tr. with Intr., Notes, and Comm. by R. Smith. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.
23. *Aristotle*. Rhetoric / Tr. by W. Rhys Roberts // [66]. Vol. 9. P. 593–675.
24. *Aristotle*. Topics / Tr. by W.A. Pickard-Cambridge // [66]. Vol. 8. P. 143–226.
25. *Aristotle's Categories and Propositions* / Tr. with Comm. by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1980.
26. *Aristotle's Metaphysics* / Tr. with Comm. by H.G. Apostle. Grinnell (Iowa): The Peripatetic Press, 1979.
27. *Aristotle's Metaphysics: Books M and N* / Tr. with Intr. and Notes by J. Annas. Oxford: Clarendon Press, 1976 (repr. 1999).
28. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Intr. and Comm.* by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1949, corrected ed. 1965. (Ссылки в книге делаются на изд. 1949 г.).
29. *Balme D.* Aristotle's Use of Division and Differentiae // [59]. P. 69–89.
30. *Baracchi Cl.* Aristotle's Ethics as First Philosophy. New York: Cambridge University Press, 2008.
31. *Barnes J.* Proof and the Syllogism // [6]. P. 17–59.
32. *Boethii commentaria in Porphyrium a se translata* // PL. T. 64. Col. 71–158.
33. *Burnyeat M.F.* Aristotle on Understanding Knowledge // [6]. P. 97–139.
34. *Charles D.* Aristotle on Meaning and Essence. N. Y.: Clarendon Press, 2000.
35. *Cooper J.* Hypothetical Necessity and Natural Teleology // [59]. P. 243–274.
36. *Devereux D.T.* Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge // The Review of Metaphysics. Vol. XXXIX, No 3. 1986. P. 483–504.
37. *Dialectica sive Capita philosophica (recensio fusior)* / Ed. B. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 1: Patristische Texte und Studien 7. Berlin: De Gruyter, 1969: 47–95, 101–142.
38. *Engberg-Pedersen T.* More on Aristotelian Epagoge // Phronesis. 1979. N 24. P. 301–319.
39. *Essays on Aristotle's De Anima* / Ed. by M.C. Nussbaum and A.O. Rorty. Oxford: Clarendon Press, 2003 (repr.).
40. *Euclidis elementa*: Vol. 1–4 / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg). 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1969–1973.
41. *Ferejohn M.* Definition and Aristotelian Demonstration // Review of Metaphysics. 1982. N 36. P. 375–395.

42. *Ferejohn M.* Meno's Paradox and *De Re* Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration // *History of Philosophy Quarterly*. 1988. N 5. P. 99–117.
43. *Fragmenta* / Ed. M.L. West // *Iambi et elegi Graeci*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972: 44–45. Frr. 672–673.
44. *Fragmentum* / Ed. by D.L. Page // *Poetae melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1962. Repr. 1967 (1st edn. corr.): 444 p. Fr. 1.
45. *Hamlyn D.W.* Aristotelian Epagoge // *Phronesis*. 1976. N 21. P. 167–184.
46. *Heath T.* Mathematics in Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 1949.
47. *Hintikka J.* On the Ingredients of an Aristotelian Science // *Nous*. 1972. Vol. 6. P. 55–69.
48. *Hintikka J.* Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers // *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology*. Dordrecht – Holland; Boston – USA: D. Reidel, 1974. P. 50–79. – Рус. пер. Никифорова А.Л.: Время, истина и познание у Аристотеля и других греческих философов // *Логико-эпистемологические исследования: Сб. избр. ст.* М.: Прогресс, 1980. С. 392–429.
49. *Jaeger W.* Aristotle: Fundamentals of the History of his Development / Tr. by R. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1948.
50. *Kahn Ch.* The Role of *Nous* in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II 19 // [6]. P. 385–414.
51. *Lennox J.* Divide and Explain: The *Posterior Analytics* in Practice // [59]. P. 90–119.
52. *Lloyd G.E.R.* Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and Zoology // [39]. P. 147–167.
53. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1986.
54. *McKirahan R. D.* Aristotelian Epagoge in Prior Analytics 2.21 and Posterior Analytics 1.1 // *Journal of the History of Philosophy*. 1983. Vol. XXI. P. 1–13.
55. *Meyer J.B.* Aristoteles Thierkunde: ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie // *Physiologie and alten Philosophie*. Berlin, 1855.
56. *Nussbaum M.C.* Essay 4: Practical Syllogism and Practical Science // *Nussbaum M.C. Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978. P. 165–220.
57. *Owen G.E.L.* Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle // [53]. P. 180–199.
58. *Owen G.E.L.* Tithenai ta phainomena // [53]. P. 239–251.
59. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* / Ed. by A. Gotthelf & J. Lennox. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
60. *Porphyrii* isagoge et in Aristotelis categorias commentarium: Isagoge sive quinque voces / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1. Berlin: Reimer, 1887: 1–22.
61. *Quine W.* *Method of Logic*. N.Y., 1961.

62. *Ryle G.* Dialectic in the Academy // Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum / Ed. by G.E.L. Owen. Oxford, 1968. P. 69–79.
63. *Ryle G.* Plato's Progress. Cambridge, 1966.
64. *Smith R.* What is Aristotelian Ecthesis? // History and Philosophy of Logic. 1982. N 3. P. 113–127.
65. *Sorabji R.R.K.* Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory. Duckworth, London, 1980.
66. *The Works of Aristotle: Vol. 1–2* // Great Books of Western World. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. Vol. 8–9.
67. *Wright G.H.* Explanation and Understanding. London, 1971.
68. *Wright G.H.* Practical Inference // Philosophical Review. 1963. Vol. 72. P. 154–79.
69. *Wright G.H.* The Varieties of Goodness. London, 1971.
70. *Аристотель.* Аналитика первая и вторая / Пер. и ком. Б.А. Фохта. М.: Госполитиздат, 1952.
71. *Аристотель.* Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // [100]. 1984. Т. 4. С. 295–374, 752–759.
72. *Аристотель.* Вторая аналитика / Пер. З.Н. Микеладзе // [100]. 1978. Т. 2. С. 255–346.
73. *Аристотель.* История животных / Пер. В.П. Карпова; под ред. и с прим. Б.А. Старостина М.: Изд. центр РГГУ, 1996.
74. *Аристотель.* Категории / Пер. А.В. Кубицкого // [104]. С. 1131–1140.
75. *Аристотель.* Категории / Пер. З.Н. Микеладзе // [100]. 1978. Т. 2. С. 51–90.
76. *Аристотель.* Категории [С приложением «Введения» Порфирия к «Категориям» Аристотеля] / Пер. А.В. Кубицкого. М., 1939.
77. *Аристотель.* Метафизика / Пер. и ком. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
78. *Аристотель.* Метафизика / Пер. М.И. Иткина; ком. А.В. Сагадеева // [100]. 1975. Т. 1. С. 63–367.
79. *Аристотель.* Метафизика: Книги I–V / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова; ком. В.В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
80. *Аристотель.* Метафизика: Кн. XIII–XIV / Пер. и ком. А.Ф. Лосева // [143]. С. 633–712.
81. *Аристотель.* Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // [100]. 1984. Т. 4. С. 53–293, 687–752.
82. *Аристотель.* О возникновении животных / Пер. с греч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.
83. *Аристотель.* О душе / Пер. П.С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М.И. Иткиным // [100]. 1975. Т. 1. С. 369–448.
84. *Аристотель.* О памяти / Пер. Е.В. Алымовой // [94]. С. 137–151, 163–179.
85. *Аристотель.* О памяти и припоминании / Пер. С.В. Месяц // Вопр. филос. 2004. № 7. С. 158–168.

86. *Аристотель*. О софистических опровержениях / Пер. М.И. Иткина // [100]. 1978. Т. 2. С. 533–593.
87. *Аристотель*. О частях животных / Пер. с греч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. [Б. м.]: Биомедгиз, 1937.
88. *Аристотель*. Об искусстве поэзии / Пер. В.Г. Апшелярота. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1957.
89. *Аристотель*. Об истолковании / Пер. З.Н. Микеладзе // [100]. 1978. Т. 2. С. 91–116, 605–614.
90. *Аристотель*. Первая аналитика / Пер. З.Н. Микеладзе // [100]. 1978. Т. 2. С. 117–254.
91. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // [100]. 1984. Т. 4. С. 375–644.
92. *Аристотель*. Поэтика / Пер. М.Л. Гаспарова // [100]. 1984. Т. 4. С. 645–680, 779–788.
93. *Аристотель*. Поэтика / Пер. Н.И. Новосадского // [104]. С. 1013–1112.
94. *Аристотель*. Протрептик: О чувственном восприятии: О памяти / Пер. Е.В. Алымовой. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2004.
95. *Аристотель*. Рассказы о диковинах / Пер., вступ. ст. и комм. Н.А. Поздняковой // Вест. древней истории. 1987. № 3. С. 236–252. № 4. С. 229–251.
96. *Аристотель*. Риторика / Пер. Н. Платоновой // [104]. С. 739–1012.
97. *Аристотель*. Риторика / Пер. О.П. Цыбенко // [99]. С. 5–148, 181–189.
98. *Аристотель*. Риторика: Книга III / Пер. С.С. Аверинцева // Аристотель и античная литература. М.: Наука, 1978. С. 164–229.
99. *Аристотель*. Риторика: Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.
100. *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984.
101. *Аристотель*. Томика / Пер. М.И. Иткина // [100]. 1978. Т. 2. С. 347–531, 644–661.
102. *Аристотель*. Эвдемова этика: Кн. III / Пер. Т.В. Васильевой // Вопр. филос. 2002. № 1. С. 153–164.
103. *Аристотель*. Этика (к Никомаху) / Пер. Э.Л. Радлова // [104]. С. 139–408.
104. *Аристотель*. Этика: Политика: Риторика: Поэтика: Категории. Минск: Литература, 1998.
105. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высш. шк., 2001.
106. *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2002.
107. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.
108. *Барбашина Э.В.* Особенности англоязычной рецепции философии И. Канта // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 63–70.
109. *Бартон В.И.* Логика. Минск, 2001.
110. *Бессонов А.В.* Предметная область в логической семантике. Новосибирск: Наука, 1985.
111. *Боннар А.* Греческая цивилизация. М.: Искусство, 1992. Т. 3: От Еврипида до Александрии.
112. *Бочаров В.А.* Аристотель и традиционная логика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.

113. *Бозций*. Комментарий к Порфирию / Пер. Т.Ю. Бородай // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 5–144, 291–294.
114. *Василевич В.И.* Что считать естественной классификацией // Философские проблемы современной биологии. М.: Наука, 1966.
115. *Васильева Т.В.* Предисловие к публикации // *Вопр. филос.* 2002. № 1. С. 151–153.
116. *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина (репр. 5-го изд. 1899), 1991.
117. *Выготский Л.С.* Избранные психологические исследования. М., 1956.
118. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод / Пер. с нем. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
119. *Горан В.П.* Необходимость и случайность у Демокрита. Новосибирск: Наука, 1984.
120. *Давид Анахт.* Сочинения. М., 1975.
121. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
122. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1986.
123. *Диллон Д.* Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.) / Рус. пер. с англ. Е.В. Афонаси-на [Dillon J. The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 B. C.). Oxford: Clarendon Press, 2003]. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
124. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979.
125. *Досократики В.* Софисты: Вып. 1 / Пер. А. Маковельского. Баку: Изд. НКП АзССР, 1940.
126. *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М.: Изд. отд. Моск. патриархата, 1993 (репр. изд. 1900 г.).
127. *Евклид.* Начала: В 3 т. / Пер. и ком. Д.Д. Мордухай-Болтовского при участии И.Н. Веселовского. М.; Л.: Гос. изд-во техн.-теор. лит-ры. 1948–1950.
128. *Зубов В.П.* Аристотель. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
129. *Изборник* Святослава 1073 года. М.: Книга, 1983 (факс. изд.).
130. *Иоанн Дамаскин.* Диалектика, или философские главы / Пер. Н.И. Сагарды. М.: Екклесия Пресс, 1999.
131. *Иоанн Дамаскин.* Источник знания. СПб.: Наука, 2006.
132. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. М.: Братство святителя Алексия. Ростов н/Д: Изд-во «Приазовский край». 1992.
133. *Иоанн Дамаскин.* Философские главы // [131]. С. 7–76.
134. *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т. М.: Мысль, 1963–1966. 1964. Т. 3.
135. *Карпов В.П.* Аристотель и его научный метод // [87]. С. 9–28.
136. *Касымжанов А.Х.* Абу-Наср аль-Фараби. М.: Мысль, 1982.
137. *Кондаков Н.И.* Логический словарь. М.: Наука, 1971.

138. *Лебедев С.А.* Основные линии развития классической индукции // Индуктивная логика и формирование научного знания / Отв. ред. Б.Н. Пятницына. М.: Наука, 1987. С. 107–120.
139. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
140. *Лосев А.Ф.* Имя: Сочинения и переводы / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997.
141. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 329–352.
142. *Лосев А.Ф.* Комментарии к Мет. XIII–XIV // [80]. С. 678–712.
143. *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // [144]. С. 527–712.
144. *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994.
145. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
146. *Лосев А.Ф.* Средневековая диалектика // [140]. С. 246–308.
147. *Лосев А.Ф. Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993.
148. *Лосев А.Ф.* Учение Аристотеля о единстве // [139]. Прим. 36. С. 355–361.
149. *Лукасевиц Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Пер. с англ. Н.И. Стяжкина и А.Л. Субботина. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1959.
150. *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта: Опыты теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004.
151. *Микеладзе З.Н.* Основоположения логики Аристотеля // [100]. 1978. Т. 2. С. 5–50.
152. *Микеладзе З.Н.* Примечания к «Первой и второй аналитике» Аристотеля. [100]. Т. 2. 1978. С. 614–644.
153. *Милль Дж.С.* Система логики силлогистической и индуктивной / Пер. с англ. (с 10-го изд. Лондон, 1879); под ред. В.Н. Иванковского. 2-е изд., вновь обр. М.: Издание Г.А. Лемана, 1914.
154. *Мифологический словарь.* М.: Сов. энциклопедия, 1991.
155. *Мордухай-Болтовской Д.Д.* Философия: Психология: Математика. М.: Серебряные нити, 1998.
156. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006.
157. *Орлов Е.В.* Аристотелевский эссенциализм и проблема «формулировки проблем» // Вест. НГУ. Серия: Философия и право. 2004. Т. 2, вып. 1. С. 161–169.
158. *Орлов Е.В.* Аристотель о частных и универсальных доказательствах во «Второй аналитике» А // Вест. НГУ. Серия: Философия и право. 2003. Т. 1, вып. 1. С. 144–152.
159. *Орлов Е.В.* Аристотель об *опыте* и *уме* во «Второй аналитике» II 19 // Историко-философский ежегодник. 2002. М.: Наука, 2003. С. 34–68.
160. *Орлов Е.В.* Аристотель об основаниях классификации // Философия науки. 2006. № 2 (29). С. 3–31.

161. Орлов Е.В. Индуктивный силлогизм у Аристотеля // Вероятностные идеи в науке и философии. Новосибирск: Ин-т философии и права СО РАН / Новосиб. гос. ун-т, 2003. С. 38–40.
162. Орлов Е.В. К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 41–46.
163. Орлов Е.В. Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.
164. Орлов Е.В. Элементы систематизации в «Истории животных» Аристотеля // Философия науки. 2006. № 3. С. 3–38.
165. Платон. Софист / Пер. С.А. Ананьина // [166]. 1993. Т. 2. С. 275–345, 482–497.
166. Платон. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.
167. Платон. Тезетт / Пер. Т.В. Васильевой. [166]. 1993. Т. 2. С. 192–274.
168. Платон. Федр / Ред. греч. и рус. текстов, вступ. ст. и ком. Ю.А. Шичалина. М.: Прогресс, 1989.
169. Плотин. Эннеады: В 7 т. / Пер. Т.Г. Сидаша под ред. О.Л. Абышко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005.
170. Попов П.С. / Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974.
171. Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1.
172. Порфирий. Введение к «Категориям» финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина / Рус. пер. А.В. Кубицкого // [104]. С. 1167–1198.
173. Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. М., 1995.
174. Рассел Б. История западной философии. Ростов н/Д: Феникс, 2002.
175. Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М.: Наука, 2003.
176. Рожанский И.Д. Анаксагор. М.: Мысль, 1983.
177. Сагадеев А.В. Комментарии к *Met.* и *De An.* // [100]. 1975. Т. 1. С. 453–506.
178. Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1.
179. Славятинская М.Н. Учебник древнегреческого языка: В 2 ч. М.: Филология, 1996.
180. Слинин Я.А. Богословие и логика в «Источнике знания» Иоанна Дамаскина: Послесловие // [131]. С. 289–357.
181. Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1981.
182. Старостин Б.А. Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // [73]. С. 7–68.
183. Старостин Б.А. Примечания // [73]. С. 413–503.
184. Уёмов А.И., Терентьева Л.Н. Лекции и задачи по метафизике: В 2 ч. Одесса: «Асиропринт», 2009.
185. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1986–1987. 1986. Т. 1.
186. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Т. I (1). М.: Правда, 1990.
187. Фрагменты ранних греческих философов: Ч. I / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

188. *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: «Владимир Даль», 2009.
189. *Целищев В.В.* Нормативность дедуктивного дискурса: Феноменология логических констант. Новосибирск: «Нонпарель», 2004. С. 25.
190. *Черняков А.Г.* Стрекало вопроса (вместо предисловия) // Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 15–87.
191. *Швейцер А.Д.* Теория перевода. М.: Наука, 1988.
192. *Шичалин Ю.А.* Два варианта платоновского «Федра» // [168]. С. VIII–LXXXIII.
193. *Юрченко А.И.* Изборник 1073 года: Интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопр. языкознания. 1988. № 2. С. 75–96.

Тематический план выпуска изданий СО РАН
на 2011 г., №111

Научное издание
Орлов Евгений Викторович
Философский язык Аристотеля

Редактор *В.И. Смирнова*
Оператор электронной верстки *Е.В. Орлов*
Художник *Н.Б. Быковская*

Подписано в печать 25.08.11. Формат 60x90/16.
Печать офсетная.
Усл. печ. л. 19,9. Уч. изд. л. 18,0. Тираж экз.
Заказ №

Издательство СО РАН
630090, Новосибирск, Морской просп., 2
E-mail: psb@ad-sbras.nsc.ru
тел. (383)330-80-50

Отпечатано в Издательстве СО РАН
Интернет-магазин Издательства СО РАН
<http://www.sibran.ru>