

### Аристотель.

Биографія Аристотеля извѣстна намъ изъ сочиненій Діогена Лаэртція, Діонисія Галикарнасскаго и нѣкоторыхъ другихъ писателей.

Аристотель родился въ 384 г. въ Стагирѣ, греческой колоніи, недалеко отъ Аэона. Отецъ его Никомахъ былъ лейбъ-медикомъ и другомъ македонскаго царя Аминты, отца Филиппа. Такимъ образомъ Аристотель стоялъ уже съ дѣтства въ близкихъ отношеніяхъ съ македонскимъ дворомъ, къ которому Филиппъ пригласилъ его впоследствии для воспитанія наследника престола.

Отецъ философа былъ и первымъ его наставникомъ и, можетъ быть, съ раннихъ лѣтъ развилъ въ сынѣ любовь къ изученію природы. Впрочемъ, мальчикъ рано лишился отца, по смерти котораго объ его воспитаніи заботился нѣкто Проксенъ изъ Атарней: на его попеченіи Аристотель находился до 17-лѣтняго возраста. (Впоследствии Аристотель воспиталъ сына этого Проксена—Никанора). Восемнадцати лѣтъ Аристотель прибылъ въ Афины, гдѣ и вступилъ въ школу Платона, который въ то время былъ, повидимому, въ Сициліи, при сиракузскомъ дворѣ. Въ его отсутствіи Аристотель слушалъ, вѣроятно, Ксенократа, временно завѣдывавшаго школой. По возвращеніи Платона Аристотель сдѣлался самымъ приверженнымъ ученикомъ его; и ихъ близкія отношенія не прекращались въ теченіе 20 лѣтъ, вплоть до самой смерти Платона. Объ этихъ отношеніяхъ дошло до насъ много анекдотовъ позднѣйшаго времени. Эпикурейцы и эклектики любили рассказывать, что ученикъ часто враждебно относился къ своему учителю, что однажды, въ отсутствіи Ксенократа, Аристотель выгналъ престарѣлаго Платона изъ академіи и самъ читалъ вмѣсто него, что Платонъ часто обвинялъ своего ученика въ неблагодарности и т. д. Согласно этимъ розказаніямъ, Аристотель вообще отличался крайне самолюбивымъ и насмѣшливымъ характеромъ... Но едва ли можно считать эти сообщенія вѣрными. Противъ нихъ говоритъ, во-первыхъ, уже то обстоятельство, что и послѣ смерти Платона, Аристотель не только сохранилъ связи съ его академіей, но и былъ другомъ Ксенократа, человѣка, по свидѣтельству всѣхъ его современниковъ, въ высшей степени преданнаго Платону, честнаго и нравственнаго, который едва ли бы хорошо отнесся къ Аристотелю, если бы послѣдній недостойно оскорблялъ учителя. Во-вторыхъ, Аристотель во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ открыто причисляетъ себя къ платоникамъ, даже тамъ, гдѣ онъ полемизируетъ съ основными воззрѣніями школы (наши взгляды, аргументы, которые мы приводимъ въ пользу идей—и т. д., такъ выражается Аристотель, опровергая эти взгляды и аргументы). Въ Никомаховой этикѣ Аристотель даже высказываетъ, что ему тяжело полемизировать съ своимъ другомъ Платономъ, съ тѣмъ, кого онъ глубоко почитаетъ, но къ этому его принуждаетъ истина, которая ему еще дороже. До насъ дошла еще эпитафія, сочиненная Аристотелемъ, въ которой онъ говоритъ о Платонѣ, какъ о человѣкѣ, котораго порочный недостоевъ даже восхвалять; это — мужъ, показавшій ученіемъ и жизнью—*ὅς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἵκεται ἀνὴρ*<sup>1)</sup>. Всѣ раннія произведенія Аристотеля (которыя, впро-

1) Какимъ образомъ человѣкъ становится хорошимъ и счастливымъ.

чемъ, не дошли до насъ) носили на себѣ отраженіе сильнаго вліянія Платона: они записаны въ діалогической формѣ, стиль ихъ совершенно другой, чѣмъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ. Наконецъ, самое ученіе (въ частности) заимствовано у Платона, напр., діалогъ „Эвдемъ“ отражалъ вліяніе „Федона“. Повидимому, преподавательская дѣятельность Аристотеля точно такъ же, какъ и его писательство, началась еще въ академіи. Такъ, существуетъ извѣстіе, что уже въ академіи Аристотель преподавалъ и разрабатывалъ риторику. Повидимому, полемика противъ идеологіи Платона также началась еще при его жизни и въ его школахъ. Судя по діалогамъ Платона и въ особенности по его позднѣйшимъ произведеніямъ, онъ самъ, какъ истинный философъ, поощрялъ своихъ „сотоварищей“ къ діалектической критикѣ и провѣркѣ самыхъ основаній своего ученія.

Послѣ смерти Платона Аристотель вмѣстѣ съ Ксенократомъ отправился въ Малую Азію къ своему товарищу по школахъ, Гермію, тиранну города Атарнеи въ Мизіи. Три года спустя, когда Гермій былъ убитъ, Аристотель бѣжалъ въ Митилену, гдѣ женился на племянницѣ (или сестрѣ) убитаго — Пивіадѣ. Отсюда онъ вернулся въ Аѣны, гдѣ открылъ школу риторики, соперничая съ Исократомъ. Но эта школа существовала недолго. Въ 342 году Аристотель былъ приглашенъ Филиппомъ къ македонскому двору въ воспитатели къ наслѣднику престола Александру. Здѣсь философъ пробылъ вплоть до азіатскаго похода 336 г. (Аристотель былъ приглашенъ, когда Александру было 13 лѣтъ). Въ продолженіе 3 лѣтъ онъ всецѣло отдался дѣлу воспитанія; затѣмъ, такъ какъ Александру рано пришлось вступить на политическое поприще, ученіе уже не могло носить правильнаго характера; но Аристотель все-таки остался при немъ.

Въ началѣ Аристотель былъ очень хорошъ какъ съ Филиппомъ, такъ и съ Александромъ. Онъ часто заступался передъ македонскимъ царемъ какъ за цѣлыя города, такъ и за отдѣльныхъ лицъ; и это заступничество имѣло полный успѣхъ. Такъ, благодаря Аристотелю, Стагира, разрушенная Филиппомъ, была восстановлена. По свидѣтельству Плутарха, Александръ своею любовью къ наукѣ и поэзіи былъ обязанъ Аристотелю, котораго онъ считалъ какъ отца и впоследствии покровительствовалъ ему и поддерживалъ его во всѣхъ научныхъ изысканіяхъ своими средствами.

Когда начался походъ на Персію, Аристотель вернулся въ 335 году въ Аѣны и основалъ свою школу, Ликей, по сосѣдству съ храмомъ Аполлона Ликейскаго, гдѣ и училъ въ продолженіе 12 лѣтъ <sup>1)</sup>. Къ этой эпохѣ относится самая плодотворная пора дѣятельности Аристотеля, когда онъ создалъ свою школу и написалъ всѣ тѣ произведенія, которыя дошли до насъ.

Школа, которая была основана Аристотелемъ, во многихъ отношеніяхъ подобна предшествовавшей философской школахъ. Повидимому, вліяніе устнаго преподаванія Сократа было очень сильно и въ академіи, и въ Ликей, хотя оно получило здѣсь характеръ научный. Замѣчательно это постоянное умственное общеніе между учителемъ, его „товарищами“ и учениками. Вся ра-

<sup>1)</sup> Школа Аристотеля носила также названіе *перипатетической* отъ крытаго перепатога (колонады), ее окружавшаго.

бота этой школы, которую мы можем прослѣдить по сочиненіямъ Аристотеля, носить именно такой характеръ совмѣстнаго труда.

Вообще въ тѣ 12 лѣтъ, которыя Аристотель провелъ въ Ликее, имъ было написано такое множество сочиненій, что трудно представить себѣ, чтобы всѣ эти сочиненія, стоявшія столь обширныхъ подготовительныхъ работъ и столь основательныя, были результатомъ дѣятельности одного человека. Этого и не было на самомъ дѣлѣ. Разсматривая сохранившіяся до насъ сочиненія Аристотеля, мы можемъ придти къ тому выводу, что ему принадлежала лишь редакція ихъ. Слогъ ихъ крайне небреженъ, достоинства изложенія неодинаковы: въ одной главѣ—это образецъ ясности и научности, въ другой—мысль запутана различными ненужными вставками. Многія большія систематическія сочиненія (Метафизика) Аристотеля, какъ бы составлены изъ частныхъ изслѣдованій. Повидимому, изслѣдуя какую-либо опредѣленную дисциплину, Аристотель и его „товарищи“ и ученики сначала собирали и приводили въ систему, анализировали весь доступный имъ научный матеріалъ, всѣ предшествовавшія наблюденія, гипотезы и теоріи. Каждому систематическому изложенію какой-либо науки предшествовалъ цѣлый рядъ подготовительныхъ изслѣдованій, какъ, напримѣръ, по зоологій или политикѣ<sup>1)</sup>. Составлялись отдѣльные сборники, рефераты, которые затѣмъ подвергались общей обработкѣ, редактировались Аристотелемъ, а впослѣдствіи послужили основаніемъ для систематическихъ сочиненій.

Отношенія Александра къ Аристотелю, бывшія сначала столь дружественными, потомъ охладились. Каллисеевъ, любимый племянникъ философа, жившій при македонскомъ дворѣ, поссорился съ царемъ и былъ убитъ имъ. Аристотель былъ очень огорченъ этимъ, а придворные льстецы, которые въ это время уже имѣли вліяніе на царя Александра, воспользовались случаемъ, чтобы оклеветать философа. Впослѣдствіи Аристотеля обвиняли, будто онъ подговорилъ Антипатра дать царю приготовленный имъ ядъ. Но Александръ умеръ вовсе не отъ яда, и его смерти не могъ желать Аристотель. Со смертью Александра онъ во всякомъ случаѣ терялъ покровителя. Дѣйствительно, вспыхнувшая вскорѣ послѣ того Ламійская война (323 г.) поставила Аристотеля, какъ придворнаго македонскаго царя, въ крайне опасное положеніе. Онъ былъ обвиненъ въ безбожій и долженъ былъ бѣжать изъ Аѳинъ въ Эвбею. Здѣсь онъ и умеръ послѣ продолжительной болѣзни въ 322 году.

О характерѣ Аристотеля намъ извѣстно очень мало. Анекдоты, передаваемые позднѣйшими писателями, не достовѣрны, ибо своимъ происхожденіемъ они обязаны враждѣ позднѣйшихъ философскихъ школъ между собою. О личности Аристотеля мы можемъ судить по его сочиненіямъ. Мы знаемъ, какъ широко былъ нравственный кругозоръ этого философа, какъ возвышены его принципы. Онъ былъ мыслителемъ, который высшей своей цѣлью ста-

1) Чтобы построить свое ученіе о государствѣ, Аристотель собралъ историческій матеріалъ по государственному устройству 158 греческихъ государствъ. Недавно открытый трактатъ *Ἀθῆναιων πολιτεία*, внесшій такъ много новаго въ наши понятія объ аѳинскомъ строѣ, показываетъ какъ невознаградима утрата полнаго сборника „политій“.

виль „теорію“—познаніе Божества и познаніе міра. Его сочиненія не носятъ художественнаго, мистическаго характера твореній Платона, а скорѣе характеръ современной научной объективности; это единственный древній писатель съ такимъ направленіемъ. Читая Аристотеля, иногда испытываешь какъ бы свѣтовое впечатлѣніе: такова ослѣпительная ясность и прозрачность его мысли. Великій мастеръ анализа, онъ былъ равно надѣленъ даромъ творческаго построенія и философской интуиціи. Принимая въ расчетъ колоссальную дѣятельность Аристотеля и вмѣстѣ характеръ, духъ его философіи, выносишь то заключеніе, что Аристотель болѣе своихъ предшественниковъ жилъ наукой, жилъ головой. Трудно себѣ представить, чтобы одинъ человѣкъ могъ сдѣлать столь много для всѣхъ отраслей знанія, какъ Аристотель. Благодаря исключительнымъ дарованіямъ, благодаря своему историческому положенію, онъ одинъ сдѣлалъ въ наукѣ больше, чѣмъ многіе вѣка послѣ него. При этомъ Аристотель былъ слабъ здоровьемъ; но онъ напрягъ всѣ свои силы на эту работу мысли. Въ его дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ мы не находимъ сердечнаго пафоса Платона: слогъ сжатъ и блещетъ остроуміемъ, упреки въ насмѣшливости, которые ему дѣлали, повидимому, справедливы; ѣдкия насмѣшки надъ предшествовавшими философами попадаютъ нерѣдко. Но, судя по его этикѣ, Аристотель умѣлъ понимать дружбу и имѣлъ самый возвышенный взглядъ на всѣ лучшія чувства въ человѣкѣ; онъ сумѣлъ воспитать благородный духъ своего царственнаго воспитанника.

Теперь перейдемъ къ сочиненіямъ философа.

### Сочиненія Аристотеля.

Сочиненія Аристотеля не такъ полно и не такъ хорошо сохранились, какъ сочиненія Платона: до насъ дошла только часть болѣе позднихъ произведеній, а все, что было написано философомъ въ ранній періодъ его дѣятельности, утеряно. Цицеронъ хвалитъ сочиненія этой эпохи за „золотой потокъ краснорѣчія“, между тѣмъ какъ дошедшія до насъ произведенія носятъ скорѣе характеръ черновыхъ работъ: настолько небрежно онѣ обработаны.

Согласно преданію (объ этомъ свидѣтельствуетъ Страбонъ), сочиненія Аристотеля перешли по наслѣдству къ его любимому ученику Теофрасту, который передалъ ихъ Нелею. Послѣдній перевезъ пергаментъ въ Троаду, въ городъ Скеписъ. Тамъ потомки Нелея зарыли пергаменты въ погребъ; всѣ они сильно пострадали и отъ сырости и отъ мышей. Затѣмъ они были проданы въ Аѣины, а отсюда были похищены Суллою и перевезены въ Римъ. Тамъ ихъ издалъ грамматикъ Тирраціонъ при помощи Андроника Родосскаго.

Подъ именемъ Аристотеля до насъ дошло собраніе сочиненій, которое въ существеннѣйшей своей части сводится къ изданію трудовъ Аристотеля, составленному перипатетикомъ Андроникомъ Родосскимъ около 50—60 года до Р. Хр., вмѣстѣ съ грамматикомъ Тирраціономъ. Большая часть этихъ сочиненій и важнѣйшія изъ нихъ, несомнѣнно подлинны, хотя нѣкоторые изъ нихъ, по всей вѣроятности, и не избѣгали позднѣйшихъ вставокъ и поправокъ.

На ряду съ уцѣлѣвшими произведеніями мы знаемъ множество утраченныхъ, подлинныхъ и неподлинныхъ, извѣстныхъ по цитатамъ позднѣйшихъ писателей и по дошедшимъ до насъ спискамъ, произведеній Аристотеля. Сохранились списки: Гермиппа <sup>1)</sup>, который показываетъ 147 Аристотелевскихъ сочиненій, содержащихъ 400 книгъ; но въ этомъ каталогѣ еще не упомянуто много важнѣйшихъ произведеній, входящихъ въ наше собраніе: этотъ списокъ, повидимому, содержалъ только сочиненія, существовавшія во время его составленія въ александрійской библіотекѣ. Другой, позднѣйшій списокъ, извѣстный отчасти черезъ арабскихъ писателей, былъ составленъ нѣкимъ Птолемеемъ, который называетъ почти всѣ сочиненія, вошедшія въ наше собраніе, и вмѣстѣ съ Андроникомъ даетъ общее число всѣхъ книгъ около 1000. Такъ что мы располагаемъ теперь менѣе, чѣмъ шестою частью.

Сочиненія Аристотеля распадаются на нѣсколько классовъ, при чемъ изъ его діалоговъ, написанныхъ отчасти еще при жизни Платона (какъ, напр., Эвдемъ) до насъ не сохранилось ничего. Такъ какъ дошедшія до насъ сочиненія всѣ относятся къ позднѣйшему періоду дѣятельности философа, когда его система сложилась окончательно, то для насъ не представляетъ особеннаго интереса опредѣленіе порядка ихъ написанія, что было такъ важно при изученіи твореній Платона. Поэтому сочиненія Аристотеля распредѣляютъ на группы по содержанию.

Во-первыхъ, рядъ сочиненій по *логикѣ*, которыя въ византійскую эпоху были соединены подъ именемъ *ὄργανον*; сюда относятся: 1) *κατηγορίαι*—искаженные позднѣйшими вставками, 2) *περὶ ἑρμηνείας*—объ истолкованіи (собственно о сужденіяхъ)—неподлинное сочиненіе; 3) *ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα*. Первая трактуетъ о заключеніяхъ, вторая—о доказательствахъ; 4) *τοπικὰ-διλεκτικά*, то-есть ученіе о доказательствахъ вѣроятныхъ; послѣдняя 9-я книга ея считается за отдѣльный трактатъ—*περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*. Во-вторыхъ, сочиненія по *физикѣ*: 1) *Φυσικὴ ἀκρόασις* въ 8-ми книгахъ, 2) о небѣ—4 книги, 3) о происхожденіи и уничтоженіи—2 книги, 4) метеорологія—4 книги и 5) цѣлый рядъ мелкихъ сочиненій по физическимъ вопросамъ. Далѣе слѣдуютъ сочиненія *объ органической природѣ*: 1) 9 книгъ зоологія; 2) о растеніяхъ (*περὶ φυτῶν*), 3) о частяхъ животныхъ, 4) о передвиженіи животныхъ, 5) о происхожденіи животныхъ, 6) о дыханіи (*περὶ πνεύματος*), 7) объ ощущеніи, 8) 3 книги о душѣ—*психологія* Аристотеля.

Въ-третьихъ, идутъ метафизическія сочиненія, *метафизика* <sup>2)</sup> (14 книгъ) состоитъ изъ многихъ различныхъ изслѣдованій, соединенныхъ между собою чисто внѣшнимъ образомъ.

Въ-четвертыхъ, *этические сочиненія*. Этика Аристотеля дошла въ трехъ спискахъ: 1) Низомахова (по имени сына Аристотеля) въ 10 книгахъ, несомнѣнно подлинная, хотя и съ нѣкоторыми вставками, 2) Эвдемова этика,

<sup>1)</sup> Александриецъ около 200 года до Р. Хр.; его списокъ передается Диогеномъ Лаэртіемъ.

<sup>2)</sup> Слово метафизика имѣетъ случайное происхожденіе и было неизвѣстно Аристотелю. Всѣ сочиненія по „первой философіи“ были помѣщены редакторами сочиненій Аристотеля послѣ его физики *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Отсюда терминъ „метафизика“, который встрѣчается впервые въ эпоху Августа у перипатетика Николая Дамаскина.

близкая къ первой и принадлежащая ученику Аристотеля Эвдему, 3) такъ-называемая большая этика; она собственно самая краткая изъ всѣхъ трехъ и представляетъ изъ себя извлеченія изъ двухъ вышеупомянутыхъ.

Въ-пятыхъ, *политика* въ 8 книгахъ. Далѣе слѣдуютъ сочиненія по экономикѣ, риторикѣ, трактатъ о поэтическомъ искусствѣ и цѣлый рядъ изслѣдованій по различнымъ вопросамъ. Всѣхъ 1000 книгъ, конечно, я перечислять не буду.

Интересенъ вопросъ, для кого и для какой цѣли назначались эти книги? Онѣ не были изданы самимъ Аристотелемъ. Иные думали, что это—нѣчто въ родѣ студенческихъ записокъ, которыя даже не редактировались учителемъ; другіе, напротивъ, полагаютъ, что Аристотель самъ писалъ свои сочиненія или во всякомъ случаѣ редактировалъ ихъ. Первый взглядъ едва ли вѣрнѣе. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ въ XII книгѣ метафизики, мы имѣемъ дѣло, несомнѣнно, съ черновымъ наброскомъ самого Аристотеля, который пользовался имъ при своихъ чтеніяхъ. (Мы, напр., встрѣчаемся здѣсь съ выраженіями такого рода: „послѣ этого надо сказать“, что *μετά ταῦτα ὅτι* и т. д.). Вообще, если сочиненія Платона являются намъ какъ бы собраніемъ законченныхъ художественныхъ изваяній, произведенія Аристотеля скорѣе вводятъ насъ какъ бы въ мастерскую, въ лабораторію ученаго и мыслителя: въ нихъ все дѣло въ мысли, а не въ формѣ. Отдѣльные сочиненія представляютъ собою соединеніе отдѣльных изслѣдованій, иногда въ высшей степени тщательно и глубоко разработанныхъ, иногда не законченныхъ, иногда приведенныхъ лишь во внѣшнюю связь.

Возьмемъ для примѣра метафизику. Въ ней мы находимъ рядъ различныхъ изслѣдованій. Первая книга заключаетъ въ себѣ общее опредѣленіе метафизической науки и разборъ предшествовавшихъ философій. Третья, четвертая, шестая, седьмая, восьмая и девятая книги составляютъ одно цѣльное изслѣдованіе по основнымъ метафизическимъ вопросамъ. Десятая книга (о единомъ) не связана съ предыдущими. Пятая книга стоитъ отдѣльно, но на нее ссылаются другія сочиненія. Безъ введенія и заключенія она представляетъ изъ себя какъ бы справочный словарь философскихъ терминовъ, который имѣлъ существенное значеніе только въ рукахъ учениковъ. Двѣнадцатая книга — черновой конспектъ, которымъ могъ пользоваться самъ Аристотель. Тринадцатая и четырнадцатая книга разбираютъ ученіе объ идеяхъ и числахъ Платона. Мѣстами отрывки изъ этой книги вписаны въ 9-ю главу первой книги. Очевидно, онѣ были подготовительной работой къ первой книгѣ. Одиннадцатая книга распадается на двѣ части, изъ коихъ первая представляетъ изъ себя краткій конспектъ или эскизъ III, IV и VI книги, а вторая подложную компиляцію физики Аристотеля. Такимъ образомъ вся метафизика является какъ бы сшитой изъ отрывковъ, часто не имѣющихъ между собою связи и, очевидно, она не предназначалась для изданія.

При разсмотрѣніи сочиненій Аристотеля достойно вниманія то обстоятельство, что многія сочиненія взаимно ссылаются другъ на друга (напр., аналитика и топика, физика и метафизика), какъ если бы они составляли главы или отдѣлы одного большого сочиненія. Очевидно, что въ изданномъ

сочиненіи не можетъ быть ссылокъ на неизданныя, и такъ какъ сочиненія Аристотеля нерѣдко ссылаются другъ на друга, то ясно, что они составляютъ части одного цикла, который не предназначался для публики и былъ обработанъ позднѣйшими издателями. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы это были исключительно черновики, ибо отдѣльныя части замѣчательно тщательно отдѣланы. Наконецъ въ отдѣльныхъ книгахъ Аристотель иногда обращается къ „слушателямъ“, что доказываетъ, что его сочиненія первоначально предназначались для нихъ и лишь впоследствии стали доступны болѣе широкому кругу читателей. Разсматривая эти сочиненія, какъ специальное достояніе школы, перипатетики ревностно хранили ихъ, дорожили ими несравненно болѣе, чѣмъ изданными, обнародованными Аристотелемъ сочиненіями, которыя теперь всѣ утрачены.

Такое отношеніе учениковъ уже само по себѣ свидѣтельствуетъ, что сочиненія Аристотеля носятъ на себѣ печать его личной работы. Особенности слога, изложенія, многія ссылки и обороты рѣчи, доказываютъ намъ также, что это отнюдь не могли быть простыя записки учениковъ. При всей небрежности, неровности формы содержаніе слишкомъ сложно и разработано, мысль слишкомъ сжата для простыхъ ученыхъ бесѣдъ. Такой превосходный стилистъ, какъ Теофрастъ, несомнѣнно сгладилъ бы шероховатости слога при составленіи лекцій. До насъ дошла посредствомъ Симплиція переписка Эвдема съ Теофрастомъ относительно точнаго текста одного мѣста изъ „физики“. Наконецъ во всѣхъ сочиненіяхъ Аристотеля присущъ особый стиль, множество оборотовъ, постоянно повторяющихся, терминологія, чрезвычайно тонко разработанная. На всѣхъ лежитъ печать одной мысли, одного ума.

Теперь мы перейдемъ къ изложенію самой философіи Аристотеля.

### Аристотелевская философія. Введеніе.

Философія Аристотеля вытекаетъ изъ Платоновой философіи, такъ же какъ послѣдняя вытекала изъ ученія Сократа. Правда, Аристотель изслѣдуетъ ученія всѣхъ предшествовавшихъ философовъ, какъ и Платонъ; онъ критикуетъ ихъ всѣхъ; но въ своихъ взглядахъ на предшествовавшія ученія онъ болѣею частью сходится съ Платономъ. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ его система есть совершенный платонизмъ, въ другихъ она существенно противоположна этому ученію.

Платонъ и Аристотель оба—философы умозрительные, исходящіе изъ основныхъ началъ Сократа: оба они, несмотря на значительныя различія, въ сущности имѣютъ одинъ и тотъ же взглядъ на самую природу знанія; въ ихъ глазахъ знаніе имѣетъ свое начало въ разумѣ (*νοῦς ἀρχὴ ἐπιστήμης*), въ понятіяхъ, а не въ ощущеніяхъ. Истинное знаніе есть логическое знаніе, которое достигается посредствомъ изслѣдованія понятій, ихъ образованія и сочетанія. Понятіями постигается дѣйствительное въ вещахъ, ихъ неизмѣнная сущность, ихъ конечное основаніе, всеобщее и необходимое въ нихъ. И эта сущность вещей, то, что въ нихъ истинно и дѣйствительно, заключается въ общихъ началахъ, въ родовыхъ формахъ или видахъ—*εἶδη*, которые составляютъ со-

держаніе нашихъ понятій. Такимъ образомъ мы находимъ здѣсь принципиальное согласіе. Философія Аристотеля является точно такъ же, какъ философія Сократа и Платона, наукой понятія. Все единичное, частное сводится индуктивнымъ путемъ къ всеобщимъ понятіямъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ особенности Аристотелевой философіи объясняются ея противоположностью платонизму. Платонъ искалъ познанія, истины, красоты въ сверхчувственномъ мірѣ, Аристотель—въ изученіи міра дѣйствительнаго. Платонъ противопоставляетъ идеи—міру явленій, ложному, призрачному, раздробленному отраженію истины. Аристотель, напротивъ того, признаетъ дѣйствительность міра явленій. Платонъ—философъ идеала, Аристотель—реалистъ, философъ дѣйствительности. Но онъ реалистъ не потому, чтобы онъ отрицалъ идеаль, а потому, что онъ не противопоставляетъ понятія дѣйствительности, идеи — вещамъ: идеи не противопоставляются міру, но осуществляются въ немъ, наполняютъ его. „Сущность вещей не можетъ быть отрѣшена отъ того, чего она есть сущность“, говоритъ Аристотель. Вся его полемика противъ Платона основывается на томъ, что идеи, находящіяся въ „умномъ мѣстѣ“ за предѣлами дѣйствительности, не объясняютъ вещей, не наполняютъ ихъ, но лишь удваиваютъ, повторяютъ ихъ собою. На самомъ дѣлѣ, если онѣ суть живыя силы, то ими должно опредѣляться всякое движеніе, развитіе, жизнь, все дѣйствительное. Для Аристотеля, какъ и для Платона, общее предшествуетъ частному, опредѣляетъ частное (какъ всякая вещь логически опредѣляется общими признаками и понятіями); но именно поэтому общія формы (эти γένη καὶ εἶδη), соотвѣтствующія нашимъ понятіямъ, суть живыя силы, имѣющія полную дѣйствительность, а не отвлеченный идеаль, который никогда и никоимъ образомъ не можетъ осуществиться въ дѣйствительности. Изъ этой особенности основныхъ воззрѣній Аристотеля объясняются и методологическія различія его отъ Платона. Въ своемъ реализмѣ онъ яснѣе различаетъ между теоретическимъ и практическимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, не полагая непроходимой бездны между дѣйствительностью и идеаломъ, между явленіемъ и понятіями, Аристотель не противопоставляетъ опыта умозрѣнію; примиреніе опыта и умозрѣнія, ихъ гармоническій синтезъ — вотъ верховный научный принципъ Аристотеля. Поэтому діалектика понятій утрачиваетъ для Аристотеля то верховное метафизическое значеніе, которое она имѣла при Платонѣ: то, что подлежитъ изслѣдованію, объясненію, познанію, что возбуждаетъ въ насъ изумленіе,—это дѣйствительность. Поэтому философія должна познавать эту дѣйствительность и сводить ее къ такимъ началамъ и принципамъ, которые на самомъ дѣлѣ соотвѣтствуютъ ей. И Аристотель стремится къ всестороннему изслѣдованію данныхъ опыта, къ изученію явленій, прежде чѣмъ восходить къ общимъ началамъ. Въ естествознаніи онъ отвергаетъ законность апріорныхъ, діалектическихъ соображеній о природѣ: онъ требуетъ естественнo-историческаго изученія (φυσικῶς σκοπεῖν).

Діалектика, или наука о понятіяхъ, превращается у Аристотеля въ логику. Она не есть метафизическая наука о сущемъ, какъ у Платона, а наука о формахъ мышленія и познаванія. Вмѣстѣ съ тѣмъ эмпирическое знаніе приобрѣтаетъ для Аристотеля самостоятельную цѣну.



Философія Аристотеля обыкновенно дѣлится на теоретическую и практическую. Самъ Аристотель признавалъ еще одну часть — поэтику, которая имѣетъ предметомъ творческую, производящую дѣятельность. Теоретическая философія въ свою очередь дѣлится на математику, физику и метафизику, практическая — на экономику, этику и политику. Вѣроятно, это дѣленіе установлено не самимъ Аристотелемъ, но было принято уже впоследствии въ его школахъ.

### Логика Аристотеля.

Аристотель былъ отцомъ логики — науки о формахъ нашего мышленія, какъ познавательной дѣятельности.

Общіе элементы логическаго мышленія суть понятіе, сужденіе и умозаключеніе, которое въ особенности привлекло къ себѣ вниманіе Аристотеля: его теорія силлогизмовъ является существенной частью формальной логики, какъ она преподается еще въ наши дни. Намъ нѣтъ времени подробно останавливаться на этой части аристотелевскаго ученія, какъ это обыкновенно дѣлается въ специальномъ курсѣ по логикѣ. Но, если мы сравнимъ, что было въ этой наукѣ сдѣлано Аристотелемъ и что до него, то найдемъ громадный шагъ впередъ. Сократъ открылъ логическіе принципы знанія. Платонъ установилъ дѣленіе (*διαίρεσις*) понятій, Аристотелю принадлежитъ ученіе о научномъ доказательствѣ.

На умозаключеніи основывается научное доказательство вообще. Наука, какъ это указываетъ уже Платонъ, заключается въ знаніи причинъ, изъ которыхъ объясняется необходимая послѣдовательность, связь явленій; зная причины явленія, мы понимаемъ, почему то или другое событіе необходимо, почему оно не можетъ быть инымъ, чѣмъ оно есть — *ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως εἶναι*. Поэтому-то всѣ научныя положенія и должны выводиться изъ необходимыхъ посылокъ, путемъ цѣпи посредствующихъ необходимыхъ заключеній, при чемъ ни одно звено не должно быть пропущено. Это и есть *ἀπόδειξις* — доказательство. То, что извѣстно намъ изъ воспріятій, должно быть понятно изъ причинъ, и процессъ научнаго познанія долженъ логически воспроизвести отношеніе между причиной и ея слѣдствіемъ.

Но самое доказательство предполагаетъ нѣкоторыя высшія, общія послылки, которыя не могутъ быть доказаны; иначе доказательство простиралось бы до безконечности и не имѣло бы твердой точки опоры: это — высшія послылки или начала (*ἀρχαί*) каждой науки, которыя лежатъ въ ея основаніи, не могутъ быть доказаны. Такія начала познаются разумомъ непосредственно. Къ числу этихъ непосредственныхъ началъ (*ἀμεσα*) относится законъ противорѣчія, аксіомы (*ἀξιόματα*) математики. Затѣмъ другія, не подлежащія доказательству начала, суть нѣкоторыя обобщенныя данныя опыта, служащія частнымъ основаніемъ отдѣльныхъ наукъ (*ἰδιαί ἀρχαί*), напимѣръ, сумма астрономическихъ наблюденій (*ἀστρολογικῆ ἐμπειρία*), служащая основаніемъ для нашихъ астрономическихъ знаній (*ἀστρολογικῆ ἀπόδειξις, ἐπιστήμη*). Такимъ образомъ все *посредствуемое* знаніе предполагаетъ знаніе *непосредственное* или такое, которое не можетъ быть опосредствовано дедуктивнымъ

путемъ. Какъ общія начала, изъ которыхъ исходить доказательство, такъ и тѣ фактическія данныя, къ которымъ онѣ прилагаются, должны быть извѣстны намъ безъ доказательства. И какъ явленія познаются нами путемъ воспріятій, такъ и въ нашемъ разумѣ Аристотель признаетъ способность непосредственнаго *усмотрѣнія* общихъ началъ.

На ряду съ доказательствомъ выводнымъ стоитъ индукція — *ἡ ἀπὸ τῶν κληῶν ἐκάστων ἐπὶ τὰ κληῶν ὅλου ἔφοδος*. Посредствомъ наведенія могутъ быть добыты общія послыки, изъ которыхъ можетъ исходить научное доказательство. Но индукція приводитъ лишь къ вѣроятности, а не къ безусловной достовѣрности, ибо для безусловно-доказательной индукціи требовалось бы знаніе всѣхъ единичныхъ случаевъ. Такъ какъ подобное, совершенное, всеохватывающее наблюденіе всѣхъ частныхъ случаевъ невозможно, то Аристотель, иногда по примѣру Сократа, упрощаетъ индуктивный приѣмъ: онъ полагаетъ въ основаніе наведенія нѣкоторыя *предположенія* — *ἔνδοξα*, имѣющія за себя авторитетъ знаменитыхъ философовъ или большинства, и затѣмъ сравниваетъ, сопоставляетъ ихъ между собою, разбираетъ, критикуетъ эти мнѣнія, чтобы такимъ путемъ добиться положительныхъ результатовъ. Передъ каждымъ изслѣдованіемъ Аристотель указываетъ всѣ трудности вопроса, приводитъ всѣ противоположныя различныя мнѣнія; онъ съ замѣчательнымъ искусствомъ владѣетъ этимъ критическимъ приѣмомъ.

Но самое „наведеніе“ Аристотеля еще носятъ слѣды своего діалектическаго происхожденія: это еще далеко не то систематическое обобщеніе опыта и наблюденія, которое мы находимъ въ современной индуктивной наукѣ. Техника индукціи выработалась вмѣстѣ съ техникой эксперимента. Античная мысль не настолько освободилась отъ природы, не настолько пріобрѣла независимости отъ вѣншихъ явленій, чтобы „вопрошати природу“ путемъ систематическаго эксперимента. Она болѣе наблюдала, чѣмъ испытывала ее. Аристотель — превосходный наблюдатель, но его наведеніе сводится въ лучшемъ случаѣ лишь къ діалектической провѣркѣ наблюденій.

Такимъ образомъ логика является орудіемъ, которымъ онъ хотѣлъ пользоваться для философскаго познанія. *Λογική*, логика, какъ ученіе о научномъ познаніи, есть собственно не часть философіи, а ея органъ, какъ въ послѣдствіи школа окрестила сочиненія Аристотеля. Но въ основаніи этой чисто формальной логики лежитъ чисто философское представленіе о природѣ человѣческаго познанія. На него-то мы и направимъ теперь наше вниманіе.

Истинное познаніе направлено на изслѣдованіе сущности вещей, ихъ общихъ причинъ и общихъ свойствъ. Тотъ истинно знаетъ, кто понимаетъ причины явленій и можетъ предсказать ихъ съ точностью и достовѣрностью. Истину знаетъ тотъ, кто понимаетъ частное изъ общаго, можетъ выводить условное изъ безусловнаго, единичное изъ всеобщаго. Итакъ, знаніе есть знаніе общаго. Но, съ другой стороны, общее познается лишь изъ частнаго, сущность — изъ явленій, причины — изъ дѣйствій. Разъ общее не существуетъ само по себѣ, какъ идеи Платона, а лишь въ частномъ, въ явленіяхъ, то только въ нихъ оно и познается.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, совершенно достовѣрная наука

есть дедуктивная: выводная. Элементы такого знания суть умозаключение, суждение и, *понятие*. Знание всецѣло является системой понятій, которыя сочетаются между собою по нѣкоторымъ общимъ логическимъ законамъ, знаніе опредѣляется всецѣло этими логическими законами, а также нѣкоторыми недопускающими доказательства самоочевидными истинами. Значить, оно имѣетъ внутри себя свое логическое основаніе, свой чисто-раціональный критерій: источникъ знанія лежитъ не въ ощущеніяхъ, не въ отдѣльныхъ воспріятіяхъ, изъ которыхъ ничто всеобщее, не можетъ быть объяснено; источникъ знанія заключается въ самомъ разумѣ, („разумъ—начало знанія“), въ способности усматривать общее, мыслить общія понятія.

Но, съ другой стороны, истинное знаніе не только *логично*, оно *положительно*; оно должно соответствовать дѣйствительности, тому, что есть; оно должно направляться на изученіе дѣйствительнаго, сущаго (въ смыслѣ существующаго). Постольку, слѣдовательно, оно опредѣляется *опытомъ*.

Отсюда возникаетъ философская задача, удовлетворительно не рѣшенная до нашихъ дней. Какъ можетъ наше познаніе удовлетворить этому двойному требованію? Если знаніе чисто раціонально по своей природѣ, то не должны ли мы стремиться построить науку чисто раціональнымъ путемъ, дедуцируя ее изъ наиболѣе общихъ и отвлеченныхъ понятій разума (какъ дѣлаетъ, напримѣръ, Гегель)? И, если знаніе должно быть положительно, то не лежитъ ли его критерій внѣ области чисто логическихъ понятій и отношеній— въ самой эмпирической дѣйствительности или въ опытѣ, какъ это утверждаютъ философы-эмпирики? Въ этой дилеммѣ заключается требованіе согласовать умозрѣніе съ опытомъ. Аристотель учитъ, что нашъ разумъ имѣетъ въ себѣ самомъ начало и основаніе познанія. Знаніе безъ знанія немислимо: *πάσα διδασκαλία καὶ πάσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προπαραχούσης γίνεται γνώσεως*. (Arist. Post. I, 1). И въ то же время Аристотель признаетъ, что въ человѣкѣ знаніе развивается постепенно изъ ощущенія и опыта, путемъ обобщенія. Какъ выйти изъ этого противорѣчія? Платонъ прибѣгаетъ здѣсь къ своей теоріи воспоминаній. Опытъ не научаетъ, а только напоминаетъ. Но, по особеннымъ причинамъ, о которыхъ я здѣсь не буду распространяться, Аристотель отвергъ ученіе Платона о предсуществованіи душъ, сохранивъ установленныя имъ различія между возможнымъ и дѣйствительнымъ знаніемъ. Человѣкъ *можетъ* знать то, чего онъ въ дѣйствительности еще не знаетъ, въ *возможности* его мысль обнимаетъ все мыслимое. И эта возможность осуществляется постепенно въ актѣ познанаія. Познанаіе происходитъ слѣдующимъ образомъ. Когда мы воспринимаемъ дѣйствительность, наше воспріятіе не есть простое пассивное состояніе, но извѣстная дѣятельность сознанія и разума по поводу того впечатлѣнія, которое производятъ въ душѣ внѣшніе предметы. Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ признавалъ, что есть общія отношенія, которыя воспринимаются не ощущеніемъ, а разумомъ. Разумъ обладаетъ способностью непосредственно усматривать, ощущать всеобщее (*νοῦς ἐστὶ πᾶς αἰσθησις τῶν καθόλου*). Съ другой стороны, какъ въ самомъ разумѣ есть способность непосредственнаго воспріятія общихъ началъ, такъ и во всѣхъ нашихъ вос-

пріятіяхъ есть логическая дѣятельность, потому что въ моихъ ощущеніяхъ, даже въ частныхъ впечатлѣніяхъ, я воспринимаю иногда нѣкоторыя общія свойства вещей (напр., цвѣтъ, запахъ и проч.).

Когда я ощущаю какую-нибудь вещь, я воспринимаю известную совокупность ея свойствъ (не *тѣде*—это, а *тоіόνδε*—нѣчто „такое“, напр., красное, жесткое, теплое или холодное). Эти свойства суть нѣчто общее, заключающееся въ данномъ частномъ предметѣ; такъ что ощущеніе наше направляется не только на данный единичный предметъ, но и на то общее, что въ немъ заключается. Я воспринимаю, напр., красный цвѣтъ въ данномъ цвѣткѣ; при воспріятіи ощущеніе задерживается, и отсюда возникаетъ память: предметъ исчезъ, но ощущеніе остается. Я воспринимаю другой цвѣтокъ, подобный первому... Такимъ путемъ черезъ посредство памяти возникаетъ отвлеченіе, образуясь изъ ощущеній. Разумъ и при ощущеніи не остается чисто пассивнымъ: ощущеніе является результатомъ самостоятельной психической реакціи на внѣшнее возбужденіе; результатомъ этой же реакціи при послѣдовательномъ повтореніи является память, а черезъ нее — постепенное обобщеніе. Въ памяти остается образъ, воспріятіе повторяется, составляется общій образъ, въ которомъ какъ бы сливаются общія черты всѣхъ отдѣльныхъ воспріятій. Все это происходитъ не безъ участія души. Потому душа уже различаетъ предметы по ихъ общимъ свойствамъ. Такимъ образомъ опытъ не есть источникъ знанія, но необходимое условіе познанія. Разумъ постепенно познаетъ всеобщее, доходитъ до понятій, порождая сначала эмпирическое познаніе, затѣмъ искусство, науку и, наконецъ, достигаетъ познанія высшихъ началъ. Такова въ общихъ чертахъ та теорія познанія, путемъ которой Аристотель стремился согласовать эмпиризмъ съ раціонализмомъ: вопросъ объ отношеніи частнаго къ общему и въ умозрѣніи является однимъ изъ основныхъ вопросовъ его метафизики.

Къ логикѣ Аристотеля обыкновенно относятъ также и его ученіе о категоріяхъ, каковыми являются тѣ высшія, наиболѣе общія понятія, при посредствѣ которыхъ мы мыслимъ все остальное.

Уже у Платона есть попытка обзрѣній общихъ понятій, подъ которыми подходить всѣ остальные. Аристотель также попытался дать перечень тѣхъ общихъ точекъ зрѣній, понятій и отношеній, безъ которыхъ ничто не мыслится.

Этихъ категорій, какъ назвалъ ихъ Аристотель, десять 1) *οὐσία* или *τὸ ἔστι*, 2) *ποσόν*, 3) *ποιόν*, 4) *πρός τι*, 5) *πῶς*, 6) *πότε*, 7) *κεῖθεν*, 8) *ἕνεκεν*, 9) *πότερ*, 10) *πᾶσιν*.

Всѣ вещи подходятъ подъ одно изъ этихъ понятій. Это—общій перечень точекъ зрѣній, съ которыхъ нашъ разумъ разсматриваетъ всѣ вещи. Самыя важныя категоріи суть первыя четыре: сущность, количество, качество, отношеніе. Остальныя категоріи суть лишь виды отношеній<sup>1)</sup>.

---

1) Трактатъ о категоріяхъ, приписываемый Аристотелю, врядъ ли принадлежитъ самому Аристотелю; въ другихъ своихъ произведеніяхъ онъ имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, указанныя четыре первыя категоріи.

### Метафизика Аристотеля, ея предметъ и задачи.

Метафизика есть терминъ, котораго Аристотель не зналъ. Четырнадцать книгъ его метафизики были помѣщены въ собраніи его сочиненій послѣ физики—*μετὰ τὰ φυσικά*, откуда и произошло названіе той области умозрительной философіи, которой онъ посвящались: она характеризуется, какъ „за-физическая“. Самъ Аристотель называетъ метафизику то „первой философіей“, то даже теологіей. Предметомъ „первой философіи“ служитъ ученіе о сущемъ, о первыхъ началахъ и причинахъ сущаго; она отличается отъ „второй философіи“ или физики, какъ „ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική“—„теорія первыхъ началъ и причинъ“. Если всѣ другія науки изслѣдуютъ лишь конкретные виды сущаго, опредѣленные формы или отношенія его (напр., математика—величины, физика—вещество и движеніе), то „первая философія“ разсматриваетъ „сущее, какъ таковое и то, что относится къ нему, какъ къ сущему“ (*τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ ἀπαρχοῦτα αὐτῷ ἢ ὄντι*). Она разсматриваетъ такимъ образомъ самыя общія опредѣленія сущаго, самыя общія начала всего существующаго; она—самая общая наука и вмѣстѣ—самая трудная, такъ какъ здѣсь достигаются крайніе предѣлы отвлеченія.

Всѣ науки имѣютъ дѣло съ различными видами сущаго; но что такое сущее само по себѣ, что такое сущность вещей (*τί ἐστὶ οὐσία?*)—Есть ли сущность вещей нѣчто вещественное, какъ думали древнѣйшіе физики, или нѣчто идеальное, какъ утверждаетъ Платонъ? Существуютъ ли только одни тѣла, или же на ряду съ ними слѣдуетъ признать и безтѣлесныя начала? Далѣе, какъ относится познаваемая дѣйствительность къ познающему разуму? Если сущее получаетъ въ нашей познавательной дѣятельности общія опредѣленія, если оно мыслится и познается посредствомъ общихъ понятій, то какъ относятся эти понятія къ познаваемой дѣйствительности, къ единичнымъ вещамъ? Что существуетъ истиннымъ образомъ, чему принадлежитъ подлинное бытіе? Этимъ единичнымъ вещамъ, какъ того хотѣлъ Антисеенъ, или же тѣмъ общимъ началамъ (*τὰ κοινά*), которыя мыслимы въ нашихъ родовыхъ или видовыхъ понятіяхъ, тѣмъ идеальнымъ формамъ, о которыхъ говоритъ Платонъ? И, далѣе,—къ чему сводятся эти общія начала? Суть ли они простыя свойства, качества вещей, или реальныя сущности, на подобіе платоновыхъ идей?

Аристотель тщательно анализируетъ философскія проблемы, завѣщанныя предыдущимъ умозрѣніемъ, проблемы объ отношеніи единства ко множеству, о природѣ числа, объ отношеніи сущаго къ измѣняющемуся. Вы помните эту послѣднюю проблему, поставленную еще въ Элейской школѣ: есть только сущее, абсолютно сущее, неизмѣнное, тождественное себѣ; изъ такого понятія о сущемъ не только нельзя понять измѣненія или движенія и множества, наблюдаемаго въ природѣ, но, наоборотъ, надо признать и то и другое призрачнымъ, несуществующимъ.

Съ точки зрѣнія идей Платона также нельзя объяснить реальный процессъ всемірной эволюціи. И вотъ Аристотель разрабатываетъ чрезвычайно плодотворное понятіе о двухъ формахъ бытія—возможнаго и дѣйствительнаго, потенціальнаго и актуальнаго (*δύναμις* и энергія *ἐνέργεια*); процессъ развитія

объясняется какъ результатъ соотношенія потенциальныхъ силъ къ дѣйствующимъ энергіямъ или какъ результатъ перехода отъ потенциальнаго состоянія къ актуальному.

Метафизика Аристотеля не есть результатъ произвольнаго творческаго построенія. И здѣсь, какъ и въ другихъ наукахъ прежде, чѣмъ придти къ какимъ-либо положительнымъ выводамъ, Аристотель наблюдаетъ, обобщаетъ свои наблюденія и анализируетъ ихъ. Его метафизика и есть результатъ систематическаго анализа проблемы греческой философской мысли. Это замѣтно уже съ первой книги этого труда, гдѣ мы находимъ краткій критическій обзоръ предшествовавшей греческой философій, краткую исторію греческой философій.

#### Четыре причины.

Разсматривая своихъ предшественниковъ, Аристотель стремится выяснить, какія самыя общія опредѣленія сущаго они давали. Какъ они понимали сущность вещей, самыя первыя начала и причины всего существующаго? Сначала іонійскіе физики признавали началомъ всего существующаго, изъ чего все происходитъ и во что все разрѣшается, или матерію, изъ которой все происходитъ и въ которую все разрѣшается, тотъ субстратъ измѣненія, который остается неизмѣннымъ во всѣхъ видимыхъ измѣненіяхъ — вода Фалеса, воздухъ Анаксимена, огонь Гераклита и др. Вскорѣ замѣтили однако, что одной стихіей не обойдешься, изъ единаго однороднаго вещества не объяснишь различія вещей; и вотъ стали признавать множество различныхъ матеріальныхъ элементовъ, изъ которыхъ складываются вещи и на которыя онѣ разлагаются — четыре стихіи Эмпедокла, которыя онъ уподоблялъ четыремъ основнымъ краскамъ на палитрѣ художника, гомомеріи Анаксагора, атомы Демокрита.

Но и этого оказалось мало: изъ одного субстрата вещей, изъ одного матеріала природы столь же мало можно объявить ихъ дѣйствительное измѣненіе, движеніе, развитіе или возникновеніе ихъ формъ, ихъ родовъ и видовъ. Какъ объяснить данную статую изъ того мрамора или мѣди, изъ которой она сдѣлана, или данный домъ — изъ того лѣса, изъ котораго онъ построенъ. Существуетъ причина измѣненія, которую нельзя отождествлять съ субстратомъ измѣненія; существуетъ лѣсъ; но самъ по себѣ этотъ матеріалъ, какъ таковой, еще не объясняетъ ту движущую силу, которая привела его въ данную форму. Движеніе не сводится къ веществу; оно имѣетъ начало, отличное отъ вещества, отъ матеріала; или, точнѣе, оно имѣетъ нематеріальное начало. Это мы уже видѣли, разбирая ученіе Анаксагора и Демокрита: изъ атомовъ, изъ непроницаемости и плотности атомовъ, изъ ихъ фигуры, изъ геометрическихъ свойствъ тѣлъ, движеніе не объясняется. И вотъ, на ряду съ матеріальнымъ началомъ, греческая философія, еще до Аристотеля, признаетъ нематеріальное начало движенія (*ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* или *ἄνευ ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*).

Но это еще не все. Разсматривая различные виды причинности, Аристотель находитъ, что есть дѣйствія, которыя обуславливаются не своимъ

началомъ, а своимъ концомъ и объясняются только изъ своего конца, составляющаго ихъ цѣль. Если ребенокъ видитъ въ первый разъ рыболова, онъ не понимаетъ, зачѣмъ онъ дѣлаетъ удочку, зачѣмъ онъ идетъ къ водѣ, зачѣмъ онъ насаживаетъ приманку на крючокъ, бросаетъ его въ воду и сидитъ въ молчаніи у воды, не понимаетъ до тѣхъ поръ, пока дѣйствія рыболова не придутъ къ концу. Всякое разумное человѣческое дѣйствіе объясняется изъ своего конца, изъ своей цѣли. Отсюда, новый видъ идеальной или конечной причинности, новый видъ причины — цѣль, τέλος, τὸ οὐ βούλει — „то, ради чего“ совершаются различныя дѣйствія. Этотъ видъ причинности, дѣйствующей по цѣлямъ, или телеологической, конечной причинности, наблюдается, однако, не въ однихъ человѣческихъ дѣйствіяхъ: по цѣлямъ дѣйствуютъ животныя, по цѣлямъ дѣйствуютъ ихъ безсознательные инстинкты; цѣли преслѣдуетъ художникъ, воплощающій свои идеальныя представленія въ данномъ ему матеріалѣ, цѣли преслѣдуетъ и великая безсознательная художница — природа въ своемъ органическомъ творествѣ. *Проводя эту аналогію, Аристотель постоянно указываетъ, что нельзя разсматривать природу какъ мертвый механизмъ: въ ней есть причинность, дѣйствующая по цѣлямъ: отсюда понятно и разумное устройство природы.* Поэтому природа допускаетъ телеологическое объясненіе, подобно тому, какъ отдѣльные органы живыхъ существъ объясняются изъ ихъ цѣли, изъ назначенія, въ общемъ строеніи, въ общей жизни цѣлаго. Наконецъ есть еще одинъ видъ причинъ, еще одно начало дѣйствительности, которое также не сводится къ матеріи: это начало есть видъ, или форма. Въ самомъ дѣлѣ, изъ матеріи не объясняется форма матеріи, ея видъ или родъ; изъ субстрата измѣненія не объясняется та окончательная форма, которую онъ (субстратъ) получаетъ. Напримѣръ, статуя есть форма мѣди, мѣдь — форма или видъ матеріи. Платонъ, какъ извѣстно, сводилъ всѣ видовыя и родовыя формы вещей, мыслимыхъ въ нашихъ понятіяхъ, къ идеямъ, доказывалъ, что роды и виды суть общія начала, которыя не могутъ сводиться къ единичнымъ и переходящимъ чувственнымъ, матеріальнымъ вещамъ. Аристотель также признаетъ роды и виды (γένη καὶ εἶδη) или родовыя и видовыя формы за реальныя и всеобщія начала, опредѣляющія собою индивидуальныя вещи.

Когда мы спрашиваемъ себя, что такое есть данная вещь (τί ἐστὶ, ἢ τί ἦν τὸ πρῶτα τούτου), то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы опредѣляемъ данную вещь по ея родовой или видовой формѣ, — напр., статуя, столъ, человекъ. Эта форма и составляетъ сущность этой вещи — ся τὸ τί ἦν εἶναι, выражаясь терминомъ Аристотеля.

Итакъ, вотъ каковы четыре вида причинъ, которые Аристотель находитъ у предшествовавшихъ ему философовъ.

1. Матеріальная причина (ἕλη, τὸ ὑλικαίμενον), которая является субстратомъ всякаго измѣненія, изъ которой возникаютъ всѣ вещи, и въ которую онѣ разрѣшаются; это — перво-причина іонійскихъ физиковъ.

2. Та, откуда начало движенія (ἄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), напримѣръ, умъ Анаксагора.

3. Противоположная второй — конецъ движенія или дѣйствія — τὸ οὐ βούλει

из — „то, ради чего“ что-либо совершается, или *благо* Платона (какъ конечная цѣль всякаго генезиса и движенія).

4. Форма, составляющая опредѣленный видъ вещи, сущность, у Аристотеля <sup>1)</sup> τὸ τί ἦν εἶναι (ср. *Met.* I, 3).

Разсматривая ученія своихъ предшественниковъ, Аристотель указываетъ, что всѣ они признавали какія-либо изъ только что названныхъ причинъ, при чемъ, по его мнѣнью, главнѣйшимъ недостаткомъ „первой философіи“ этихъ предшественниковъ была ихъ односторонность. Они ограничивались отдѣльными видами, отдѣльными родами причинъ, забывая объ остальныхъ. Такъ, древнѣйшіе физики и атомисты все сводили къ матеріальному началу; Анаксагоръ, пришедшій впервые къ ученію о Разумѣ, какъ первомъ двигателѣ, не видитъ въ Разумѣ начала конечной причинности. Наконецъ Платонъ въ своемъ противоположеніи формы и матеріи забываетъ производящую, дѣйствующую причинность — „начало движенія“.

### Критика Платона. Отношеніе общаго къ частному.

Платонъ сводитъ истинныя начала и сущность вещей къ ихъ формѣ, къ ихъ идеальному умопостигаемому виду, или идеѣ.

Аристотель подвергаетъ это ученіе самой рѣзкой критикѣ. Повидимому, онъ совершенно отрицалъ это ученіе, но на самомъ дѣлѣ онъ никогда не могъ совершенно отдѣлаться отъ него и отвергъ его гораздо менѣе, чѣмъ хотѣлъ. Критика идеологіи Платона находится въ XIII и XIV книгѣ „*Метафизики*“ и въ 9-й главѣ I книги ея.

Прежде всего, съ точки зрѣнія Аристотеля, идеи недостаточно доказаны. Доказательства либо слабы, либо противорѣчивы или, наконецъ, доказываютъ больше, чѣмъ надо. Если есть идеи всего, то есть идеи отрицанія (τῶν ἀποφάσεων), идеи относительнаго, гибнущаго (τῶν φθαρτῶν), такъ что смерть, уничтоженіе, отношеніе (τὰ πρὸς τι) также имѣютъ свои идеи.

Далѣе; послѣ нѣкоторыхъ несущественныхъ, иногда даже придиричивыхъ замѣчаній, быть можетъ заимствованныхъ у мегариковъ, Аристотель переходитъ къ основному недостатку ученія объ идеяхъ. *Идеи не объясняютъ ни бытія, ни генезиса*, или происхожденія вещей. Идеи не обуславливаютъ собою бытія вещей, потому что онѣ имъ внутренно не присущи. Онѣ находятся за предѣлами міра, „въ умномъ мѣстѣ“. Вѣчныя, неподвижныя (ἀκίνητα), онѣ могли бы быть причинами скорѣе покоя и неподвижности, чѣмъ началомъ движенія и генезиса. Безъ дѣйствія какой-либо живой силы единичныя вещи, причастныя идеямъ, не могли бы возникнуть. Платоновой философіи недостаетъ — αἰτία, ἐθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μέταβολῆς („причина, откуда начало измѣненія“), между тѣмъ какъ задача философіи именно и заключается въ познаніи видимаго міра явленій.

<sup>1)</sup> Τὸ τί ἦν εἶναι всякой вещи есть ея суть, то, что она есть дѣйствительно и что постигается разумомъ, какъ ея истинное, подлинное εἶναι; истинное опредѣленіе вещи есть понятіе этой сущности. Τί ἦν употребляется здѣсь, какъ, напр., въ вопросѣ τί ἦν τὸ πρῶτον εἶναι, что это за вещь?



Столь же мало способствуют идеи *познанию* вещей. Онѣ не могутъ быть ихъ сущностью, разъ онѣ внѣ ихъ, ибо сущность не можетъ быть внѣ того, чего она есть сущность. Предполагая для каждой вещи одноименную съ ней идею, платонники лишь совершенно бесполезно удвояютъ предметы. Содержаніе идей совершенно равно содержанію тѣхъ эмпирическихъ вещей, коихъ онѣ суть идеи: онѣ только тѣмъ и отличаются, что онѣ вѣчны, а вещи скоропреходящи. Понятія въ родѣ „лошадь въ себѣ“, „человѣкъ въ себѣ“ суть лишь *ἀσθητὰ ἀΐδια* — апоѳеоза чувственныхъ вещей, перенесеніе ихъ въ область вѣчнаго бытія; это—нѣчто въ родѣ греческихъ боговъ—безсмертныхъ бого-человѣковъ.

На такихъ основаніяхъ Аристотель опровергаетъ ученіе Платона о томъ, что умопостигаемая сущность вещей имѣетъ бытіе, отличное отъ единичныхъ чувственныхъ предметовъ. Критика, повидимому, сильная и сокрушительная; но оказывается, что Аристотель даетъ одной рукой то, что разрушаетъ другою.

По мнѣнію Аристотеля, Платонъ справедливо признаетъ реальность общаго, универсальнаго. Аристотель совершенно сходится съ нимъ въ этомъ отношеніи. Безъ допущенія — *εἶδη*, т.-е. общихъ видовыхъ и родовыхъ началъ или идей, опредѣляющихъ собою всѣ вещи, ихъ нельзя было бы *понимать*. Если бы не было ничего общаго, ничего „единого о многомъ“ (*ἐν κατὰ πολλῶν*), то не было бы знанія: ибо знаніе направляется на общее и не можетъ охватывать совокупности вещей въ отдѣльности. Если бы не было ничего общаго, объемлющаго частное, то возможно было бы только ощущеніе, а не знаніе, не понятіе.

Далѣе, не было бы ничего вѣчнаго и неподвижнаго. Не было бы различій: ибо всѣ различія вещей опредѣляются ихъ свойствами, а свойства суть нѣчто общее; не было бы родовъ и видовъ, которые суть нѣчто дѣйствительное.

Стало бытъ, есть нѣчто „единое во многомъ“: есть универсальныя родовыя понятія, относящіяся ко многимъ единичнымъ предметамъ, имѣющія реальное бытіе, дѣйствительное основаніе. Но ихъ не слѣдуетъ *раздѣлять* *χωρίζειν*, *χωριστὸν ποιεῖν* отъ вещей: „единое о многомъ“, *ἐν κατὰ πολλῶν*, не слѣдуетъ превращать въ *ἐν παρὰ τὰ πολλὰ* („единое отдѣльно отъ многоаго“), какъ это дѣлаетъ Платонъ съ идеями.

Немыслимо, чтобы сущность была внѣ того, чего она есть сущность. Пѣтъ человѣка внѣ людей; но видъ (*εἶδος*) внутренно присущъ вещамъ (*ἐνυπαρχει*), какъ та форма (*μορφή*), которая дѣлаетъ каждую вещь тѣмъ, что она есть. Итакъ, спрашивается, что же есть сущность? Она не есть отвлеченное понятіе, не есть что-либо общее (*κοινόν*, *κοινῆ κατὰ γένος*). То, что присуще многому, что сказывается о многомъ, не есть вещь или сущность. Сущность *οὐσία* есть лишь индивидуальное существо—*τόδε τί καὶ ἕκαστον*, не человѣчество, а человѣкъ—*ὅδε ὁ ἀνθρώπος*; слѣдовательно, сущность есть то, что не можетъ сказываться о какомъ-либо другомъ подлежащемъ, но то реальное подлежащее, о которомъ все сказывается.

Но тутъ-то и возникаетъ самая большая трудность—*πᾶσιν ὑπεκτάτη*

*ἀπορία*. Если существуют только единичныя вещи, то какъ можно ихъ познавать или правильно мыслить въ нашихъ общихъ понятіяхъ? Вѣдь знаніе направляется не на единичное, а на общее. На вопросъ, „что такое это за вещь“—*τί ἐστι* или *τί ἴν' ἐστὶ τὸ πρῶτον τοῦτο*—я по необходимости даю общее опредѣленіе. Аристотель слѣдующимъ образомъ рѣшаетъ этотъ вопросъ: сущность вещи въ самой ея индивидуальности опредѣляется общимъ видомъ или формой, которая въ ней воплощается. Сущность вещи есть данная форма въ данной матеріи, *τὸ σύνολον*, сочетаніе матеріи и формы — *οὐσία οὕτως ὡς συνθετή*; сущность вещи есть внутренно присущая ей видовая форма — *ἡ οὐσία γὰρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν* (*Met.* VII, II, 25).

Здѣсь міросозерцаніе Аристотеля рѣзко отличается отъ платоновскаго: подобно Платону онъ признаетъ общія начала, но видитъ ихъ реализацію лишь въ единичныхъ вещахъ. Однако онъ не становится на сторону книжковъ, утверждавшихъ, что общія начала суть лишь наши субъективныя понятія, — слова, которымъ въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ; онъ признаетъ, что общія начала, общія формы существуютъ, но не отдѣльно отъ вещей, а въ самихъ вещахъ, въ самой конкретной дѣйствительности. Поэтому Аристотель допускаетъ возможность познанія лишь въ формѣ общихъ понятій и ставитъ задачей научнаго изслѣдованія раскрытіе общихъ законовъ въ индивидуальныхъ явленіяхъ. Такъ онъ учитъ во всемъ: не даромъ онъ является творцомъ сравнительной анатоміи: онъ старается открыть единство формъ въ разнообразіи индивидуумовъ.

Аристотель видитъ капитальную проблему философіи въ отношеніи общихъ понятій къ вещамъ. Что такое роды и виды, и какъ они относятся къ индивиду, къ единичному существу или единичной вещи? Онъ превзеходно сознаетъ трудности этой проблемы и намѣчаетъ свой путь къ ея рѣшенію. Безформенная вещь не есть вещь, а развѣ лишь „вещество“, т.-е. „матеріаль“ (*ἄλη*) или возможность вещи; отвлеченная форма или родовое понятіе также не есть дѣйствительная вещь, дѣйствительное существо, или сущность (*οὐσία*). Дѣйствительная вещь есть конкретная, воплощенная форма; она есть цѣлое, состоящее изъ матеріи и формы. Но, такимъ образомъ, оказывается, что простыхъ сущностей нѣтъ, что каждая дѣйствительная сущность есть нѣчто сложное, и притомъ нѣчто сложное по самому понятію своему. Это у Аристотеля не продумано до конца, и отсюда — множество противорѣчій его метафизики, необычайная запутанность нѣкоторыхъ основныхъ ея понятій. При всемъ отличіи своемъ отъ Платона, онъ не можетъ вполне порвать связи съ его ученіемъ объ универсальныхъ сущностяхъ — идеяхъ; и это противорѣчіе сказывается въ его онтологіи.

Если мы возьмемъ *Index Aristotelicus* Бонница, это драгоцѣннѣйшее пособие при изученіи Аристотеля, и откроемъ его на словъ „*οὐσία*“, то увидимъ, въ сколь различныхъ смыслахъ употреблялъ Аристотель это слово:

1. *οὐσία* опредѣляется у него какъ *ἀποκείμενον ἔσχατον*, то подлежащее, которое ни о чемъ не сказывается, но о которомъ сказывается все остальное: только единичная субстанція, единичное существо есть сущность (*τὸ καὶ ἕκαστον ἢ οὐσία... τῶν καθόλου λεγόμενων οὐδὲν οὐσία*).

2. Тѣмъ не менѣе сущностями называются въ извѣстномъ смыслѣ также виды и роды, поскольку видомъ и родомъ опредѣляется существо вещи—то, что она есть (*τὸ τί ἐστὶ*); Аристотель даже зоветъ роды и виды „вторичными сущностями“ (*δεύτεραι οὐσίαι*).

3. Есть тексты гдѣ сущность или *οὐσία* облекается съ матеріальнымъ субстратомъ, а иногда — съ элементарными тѣлами (стихіями), напр. огнемъ, водою и пр.

4. Наконецъ, *οὐσία* опредѣляется, какъ сложное цѣлое (*οὐσία ἐστὶ ἦτε ὄλη; καὶ τὸ εἶδος, καὶ τὸ ἐκ τούτων*), состоящее изъ сочетанія матеріи и формы.

Сбивчивости въ этихъ понятіяхъ не избѣгъ, слѣдовательно, и Аристотель; но заслуга его состоитъ въ томъ, что, несмотря на это, онъ ясно созналъ философскую антиномію между общимъ и частнымъ, занимавшую и до, и послѣ него столь многихъ мыслителей. Сбивчивость понятія «сущности» объясняется тѣми противоположными тенденціями, которыя Аристотель пытался въ немъ совмѣстить и согласовать.

#### Ученіе о формѣ и матеріи, энергіи и потенціи.

Такимъ образомъ, Аристотель, оспаривая отвлеченный идеализмъ Платона, не отказался отъ его основныхъ началъ, а лишь стремился преобразовать его и сдѣлать его болѣе конкретнымъ. Для Платона всѣ основныя начала сводились къ формѣ и матеріи, чисто пассивной, лишь образуемой формой; то же мы находимъ и у Аристотеля. Здѣсь—тотъ же обще-греческій дуализмъ, начало котораго мы видѣли уже въ пифагорействѣ. Собственно метафизика Аристотеля въ значительной части есть ученіе объ отношеніи между формой и матеріей. Но къ вопросу объ отношеніи матеріи и формы Аристотель пытается подойти съ другой стороны въ своемъ ученіи объ *энергіи и потенціи*.

Всякое измѣненіе предполагаетъ, во-первыхъ, нѣчто измѣняющееся, пребывающій субстратъ измѣненія (*ὑποκείμενον*), который становится чѣмъ-либо, приобретаетъ новыя свойства. Во-вторыхъ, измѣненіе предполагаетъ тѣ или другія свойства, приобретаемыя измѣняющимся предметомъ. Такъ, напр., мѣдъ дѣлается статуей, человѣкъ изъ необразованнаго становится образованнымъ. Тутъ онъ переходитъ изъ одного состоянія къ другому—противоположному; но въ основаніи измѣненія лежитъ нѣчто неизмѣнное, пребывающее. Измѣненіе предполагаетъ данный субстратъ или матеріаль (мѣдъ) и опредѣленную форму (статуя), которую онъ приобретаетъ.

Итакъ, должно быть два начала — *ὄλη* матеріаль и *μορφή* — форма, въ которую отливается эта *ὄλη*. Къ этому сводится и вопросъ о возможности генезиса. Я уже говорилъ, въ чемъ заключалось тутъ затрудненіе для досократовской физики. Вещи не могли произойти ни изъ бытія, ибо бытіе неизмѣнно, ни изъ небытія, ибо его нѣтъ. Слѣдовательно, все происходитъ изъ относительнаго бытія или относительнаго небытія. Образованный человѣкъ происходитъ не изъ совершеннаго идіота и не изъ совершенно образо-

ваннаго, а изъ мало образованнаго, изъ *способнаго* къ образованію. Все это становится, происходитъ изъ того, что существовало въ нѣкоторомъ отношеніи и въ нѣкоторомъ отношеніи не существовало: существовало въ способности, въ возможности и не существовало въ дѣйствительности.

Всякій генезисъ есть переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному; онъ предполагаетъ эти два понятія. Поэтому генезисъ, вообще міровой процессъ генезиса предполагаетъ, съ одной стороны, измѣняющійся, становящійся субстратъ, какъ чистую *возможность*, потенцію всякаго измѣненія, потенцію, которая сама по себѣ не имѣетъ никакой опредѣленной дѣйствительности, а съ другой стороны, онъ предполагаетъ дѣйствующую энергію, полную идеальную дѣйствительность.

Эти два понятія—возможнаго или потенціального (δύναμις) и дѣйствительнаго или актуальнаго (ἐνέργεια) суть основныя понятія аристотелевской философіи и проходятъ черезъ всю послѣдующую метафизику. Лишь съ помощью этихъ двухъ понятій Аристотель думалъ выйти изъ затруднительнаго положенія, въ вопросѣ о генезисѣ. *Дѣйствительное*, какъ форма Платона, и *возможное*, какъ матерія, суть предѣлы генезиса.

Все, что происходитъ, происходитъ изъ своего противоположнаго (ср. „Федонъ“); при этомъ, однако, не противоположное свойство переходитъ въ свое противоположное, но совершается переходъ отъ одного состоянія къ другому; слѣдовательно, долженъ быть нѣкоторый субстратъ измѣненія и притомъ такой, который никогда не произошелъ и самъ по себѣ неизмѣненъ. Такова матерія, которая измѣняется и принимаетъ всевозможныя формы и свойства, но которая сама по себѣ неизмѣнна. Сама по себѣ она не обладаетъ формами и не имѣетъ никакихъ свойствъ. Она есть неопредѣленная *возможность* измѣненія. Форма, напротивъ того, есть то, что опредѣляетъ собою матерію, даетъ ей опредѣленный, *дѣйствительный* видъ и свойства.

Представимъ себѣ процессъ развитія совершенно закончившимся, представимъ себѣ, что цѣль генезиса достигнута, что данное измѣняющееся существо вполне восприняло свою форму, которая прежде заключалась въ немъ лишь потенціально,—форма является осуществленной въ дѣйствительности, она совпадаетъ съ дѣйствительностью и есть дѣйствительное (ἐνέργεια, ἐντελέχεια, ἐντελέχεια ὄν). Матерія, напротивъ того, сама по себѣ еще не есть то, что изъ нея впоследствии становится; но она должна имѣть способность стать такою: она есть *потенція*, — δύναμις, δύναμις ὄν.

Путемъ отвлеченія всѣхъ возможныхъ формъ или видовъ бытія, всѣхъ качествъ и опредѣленій, сообщающихся основному матеріальному субстрату, мы доходимъ до понятія „первой матеріи“—πρώτη ὕλη. Это—нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ неопредѣленное, неограниченное (ἄπειρον), всеобщій субстратъ, чистая потенція, которая въ дѣйствительности никогда не существуетъ отдѣльно отъ какой-либо формы, но стоитъ, скрывается за всѣми видимыми формами, какъ тайная, невидимая мощь или *возможность*.

Форма, напротивъ того, обуславливаетъ всевозможныя *дѣйствительныя свойства*, всякое конкретное образованіе и видовизмѣненіе вещей. Но при всемъ своемъ различіи матерія и форма соединены нераздѣльно и не противоре-

жать другъ другу, а предполагають одна другую; нѣтъ отвлеченной дѣйствительности (форма), нѣтъ и отвлеченной возможности (матерія); дѣйствительная „сущность“—*οὐσία*—не есть ни чистая дѣйствительность (*ἐνέργεια*), ни чистая возможность (*δύναμις*); она есть осуществляющаяся возможность или материализирующаяся форма; возможное переходитъ въ дѣйствительное, а дѣйствительное есть то, что осуществилось изъ возможнаго. Этимъ путемъ Аристотель думалъ примирить античный дуализмъ; отсюда онъ объяснялъ переходъ отъ одного полюса къ другому, генезисъ, бывший доселѣ загадкой.

Итакъ, матерія и форма суть основныя начала. Матерія не можетъ существовать безъ формы: тамъ, гдѣ она существуетъ, она обладаетъ какою-либо дѣйствительностью, она обладаетъ опредѣленной формой. Форма, наоборотъ, какъ чистая энергія, можетъ быть мыслима и безъ матеріи—въ мыслимомъ разумѣ. Разумъ есть форма всѣхъ формъ: это—наивысшая, совершенная форма, которая опредѣляется какъ чистая энергія, абсолютно осуществленная, въ которой не остается ничего потенциальнаго, ничего материальнаго. Все возможное здѣсь дѣйствительно въ дѣятельности чистой мысли, чистаго божественнаго Разума.

Такая энергія, такое абсолютное бытіе есть божественное начало. По Аристотель не думаетъ сводить къ нему множество своихъ разнообразныхъ формъ. Если матерія сводится къ *πρώτη ὕλη*, то всѣ отдѣльныя формы или энергіи не являются видоизмѣненіями какой-либо одной высшей формы, произведеніемъ единой творческой мысли Божества: каждый общій видъ (*εἶδος*), каждая особая форма вѣчна и неизмѣнна, какъ идеи Платона.

Матерія и форма суть основныя понятія Аристотелевой философіи. Одна и та же вещь можетъ быть въ одномъ отношеніи форма, въ другомъ—матерія, напримѣръ, мѣдь есть особая форма вещества и вмѣстѣ матерія данной статуи и т. д. Животная душа является формой—по отношенію къ человѣческому тѣлу, которое она организуетъ, и матеріей—по отношенію къ высшей способности его разумнаго духа. Такимъ образомъ является цѣлая цѣпь, безконечное множество посредствующихъ ступеней между чистой потенціей и чистой дѣятельностью—*чистой формой или Богомъ*, который отрѣшенъ отъ всякой матеріи. И, чѣмъ выше поднимаемся мы по этимъ ступенямъ, тѣмъ чище и совершеннѣе раскрываются формы.

Форма есть не только сущность вещи, но и ея внутренняя *цѣль и вмѣстѣ—та сила, которая осуществляетъ эту цѣль*. Все возможное стремится къ своему осуществленію, вся матерія стремится къ формѣ, къ бытію, ибо бытіе, дѣйствительность есть всеобщее благо. Поэтому *форма* является конечною *цѣлью*, къ которой стремится все существующее. Такимъ образомъ въ понятіи формы или энергіи совмѣщаются три нематеріальныя причины, или начала Аристотеля: она есть, во-первыхъ, *сущность* (*τὸ τί ἐστὶ*); во-вторыхъ, *причина, отъ которой зависитъ движеніе*, и наконецъ, въ-третьихъ, она является какъ *цѣль*, какъ благо, къ которому стремится все сущее. Четыре причины или начала сводятся къ двумъ—формѣ и матеріи, или энергіи и потенціи.

Аристотель признавалъ, что вся природа исполнена бессознательнаго

творчества. Цѣль есть приницить челоуѣческаго искусства и безсознательнаго творчества природы. Природа—*φύσις*—дѣйствуетъ безсознательно, по какому-то внутреннему стремленію къ цѣли. Отчего же эта цѣль достигается не сразу и не совершенно? Отчего существуетъ такое множество низшихъ, несовершенныхъ формъ? Почему высшая форма не осуществляется разомъ, непосредственно, не господствуетъ нераздѣльно? Оказывается, что матерія есть въ дѣйствительности не простая потенція, не чистая возможность формы, но нѣчто прямо противоположное формѣ — особаго рода отрицательное начало или *причина*. Изъ нея объясняется случайность (*τύχη*) въ природѣ, косная сила, противоудѣйствующая формѣ, которая ограничиваетъ цѣлесообразную дѣятельность природы и челоуѣка. Этимъ объясняется то, что высшія формы осуществляются не сразу, предполагая осуществленіе низшихъ формъ. Аристотель первый пришелъ къ предположенію морфологическаго единства въ организаціи и строеніи живыхъ существъ. Но высшей ступени предшествуютъ ряды низшихъ ступеней, челоуѣку—рядъ менѣе совершенныхъ созданий. Матерія поддается формѣ не сразу. Отсюда же зависитъ и несовершенство въ природѣ.

#### Ученіе Аристотеля о движеніи и первомъ двигателѣ.

Свое ученіе о матеріи и формѣ, о потенціи и энергіи Аристотель разработалъ въ связи съ проблемой *движенія*—этой основной задачей античной физики. Элепцы разсматривали движеніе, какъ нѣчто ложное, кажущееся, какъ небытіе. Аристотель полагалъ, что движеніе, хотя и не обладаетъ полной дѣйствительностью, чистымъ бытіемъ, но не есть и небытіе. Оно есть переходъ отъ возможнаго къ дѣйствительному, тотъ процессъ, та дѣятельность, посредствомъ которой форма воплощается въ матеріальной потенціи. Такъ изъ понятій потенціи и энергіи Аристотель объяснилъ проблему движенія: оно есть переходъ и служитъ чѣмъ-то среднимъ между потенціей, стремящейся къ осуществленію, и совершенной дѣйствительностью.

Движеніе предполагаетъ нѣчто движущее и нѣчто движимое. Матерія не движетъ сама себя: нѣдѣ, какъ говоритъ Аристотель, не можетъ сама себя сдѣлать статуей. Потенція безъ энергіи не можетъ породить движенія: оно имѣетъ свое начало въ нематеріальномъ, въ противоположномъ матеріи. Движеніе необъяснимо ни изъ чистой матеріи, ни изъ чистой дѣйствительности: оно одинаково необходимо предполагаетъ и то, и другое; ибо оно есть переходъ отъ перваго ко второму.

Форма и матерія равно вѣчны и не имѣютъ происхожденія. Слѣдовательно, вѣчно и взаимоотношеніе между ними, вѣченъ переходъ отъ одной къ другой—вѣчно міровое движеніе, вѣченъ міръ. Но, спрашивается, много ли началъ имѣетъ движеніе или одно? Аристотель отвѣчаетъ извѣстнымъ стихомъ изъ Илиады:

Ὅχι ἀγαθόν τελευχοκρανίη. εἰς κοίρανος ἔστα... <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Не хорошо многовластие: единый да будетъ владыка.

И действительно, прежде всего мы видимъ, что мировое движеніе есть цѣльный процессъ, всѣ моменты котораго взаимно обуславливаютъ другъ друга. Разсматривая вселенную, мы находимъ, что все движеніе на нашей планетѣ находится въ соотношеніи съ небеснымъ движеніемъ, всеобщимъ и правильнымъ; и, если движеніе міра едино, то оно предполагаетъ непремѣнно и единаго двигателя. Далѣе, исходя изъ понятія причинности, мы приходимъ къ понятію о первой причинѣ. Здѣсь мы встречаемся съ такъ называемымъ космологическимъ доказательствомъ бытія Божія. Богъ есть первая причина движенія, начало всѣхъ началъ. Аристотель разсуждалъ при этомъ слѣдующимъ образомъ: рядъ причинъ и слѣдствій не можетъ быть безначальнымъ или безконечнымъ; есть причина, сама себя обуславливающая, ни отъ чего не зависящая — причина всѣхъ причинъ; вѣдь если бы мы допустили безконечный рядъ причинъ, то во всемъ существующемъ видѣли бы рядъ однихъ слѣдствій. Есть, слѣдовательно, одно начало и причина, которая всѣ начала дѣлаетъ началами и причинами; оно-то и есть начало причинности и движенія.

Есть первое движущее (*πρῶτον κινῶν*), начало всякаго движенія и измѣненія; ибо измѣненіе также сводится къ движенію. Это начало—неподвижно и неизмѣнно, ибо въ немъ нѣтъ матеріальной стихіи. Оно вѣчно, какъ вѣчно само движеніе, какъ вѣчна природа; оно нематеріально, оно есть чистая энергія. Оно, поэтому, есть первый источникъ всякаго бытія и дѣйствія. Но абсолютно безтѣлесное существо есть только духъ; безтѣлесная энергія есть мысль или мышленіе (*νοῦς*). Чистая форма всѣхъ формъ есть понятіе всѣхъ понятій, совершенное вѣдѣніе. Божество довѣдетъ себя, и потому вся его самодѣятельность заключается въ мышленіи, ибо всякая другая дѣятельность имѣетъ цѣль внѣ себя самой. Предметомъ этого мышленія служитъ оно само, какъ наиболѣе достойное мышленія; оно непрестанно созерцаетъ свою собственную чистоту и полноту бытія. Энергія этой мысли есть ея вѣчная жизнь.

Это начало не движетъ міръ внѣшнимъ образомъ, рядомъ механическихъ толчковъ: оно движетъ его, какъ внутренняя цѣль, не потому, чтобы въ немъ самомъ было движеніе, а какъ предметъ всеобщаго стремленія, всеобщей любви: (*κινεῖ οὐ κινῶμενον, κινεῖ ὧς ἐρῶμενον*)—явный отголосокъ ученія Платона.

Божество приводитъ въ движеніе непосредственно лишь верхнюю сферу — небо неподвижныхъ звѣздъ. Это—движеніе наиболѣе правильное, ибо ближе всего находится къ Божеству; затѣмъ уже оно обуславливаетъ собою и движеніе низшихъ сферъ (см. ниже). Аристотель, хотя и отрицалъ всякія тѣлесныя опредѣленія Бога, но не могъ отрѣшиться отъ пространственныхъ представленій и помѣщалъ Божество внѣ міра, за предѣлами высшаго неба. Богъ Аристотеля не есть личный Богъ; это—лишь конечное условіе мирового движенія, мирового процесса, а, слѣдовательно, и мирового бытія въ его цѣломъ,—первая причина вселенной. Правда, аристотелево понятіе причинности и движенія—несравненно глубже понятій предшествовавшей философіи. Въ его первой причинѣ совпадаютъ понятія производящей причины, формы и цѣли; она есть начало, середина и конецъ всего сущаго и бывающаго. По все же

она ограничена въ своемъ дѣйстви матеріальной „причиной“, которая противоположить ей. Богъ Аристотеля остается философской отвлеченностью, которая не въ силахъ побѣдить античный натурализмъ. Поэтому на ряду съ верховнымъ Богомъ, двигающимъ небо неподвижныхъ звѣздъ, Аристотель признавалъ другихъ двигателей, другихъ боговъ, движущихъ планеты. Но Богъ Аристотеля не есть исключительно астрономическая или космологическая гипотеза, какъ умъ Анаксагора. Его можно разсматривать такъ же, какъ гносеологическую гипотезу, какъ идеаль чистаго разума, „понятіе всѣхъ понятій“, хотя и здѣсь, по своей отвлеченности, онъ является не творческимъ источникомъ всѣхъ прочихъ мыслимыхъ формъ, которыя не существуютъ отрѣшенно отъ вещества, а только какъ мыслящее начало, не имѣющее иного объекта внѣ себя самого. Какъ бы то ни было, Богъ Аристотеля есть верховное, конечное понятіе его *метафизики*, въ которомъ совпадаютъ начала движущей причины, цѣли (благо) и *чистой формы* (чистаго мыслящаго разума).

### Критика метафизики Аристотеля.

Таковы начала Аристотеля. Въ общемъ онъ сходится съ Платономъ, поскольку его „форма“ происходитъ отъ „идей“ Платона; онъ, расходится съ нимъ, поскольку онъ не признаетъ идеала внѣ дѣйствительности, за исключеніемъ чистаго божественнаго Разума, который самъ есть первая изъ дѣйствующихъ причинъ или энергій. „Сущее“, по Аристотелю, есть не идея, не отвлеченность, а сама дѣйствительность.

Но что такое эта дѣйствительность? Аристотель признаетъ „сущностями“ только индивидуальныя существа, только *воплощенныя* формы; „сущность“ предполагаетъ, слѣдовательно, и матерію, которая отличаетъ однородныя индивидуальности одну отъ другой. Съ другой стороны, сущность данной вещи, *εἶναι* τῆς οὐσίας, поскольку оно мыслится нами, по необходимости понимается нами въ формѣ понятія. Такимъ образомъ основной вопросъ, „что такое сущность?“ *τί ἐστι οὐσία*—далеко не разрѣшается: есть ли сущность вещи—индивидуальное существо, отличное отъ понятія, или же эта сущность совпадаетъ съ истиннымъ понятіемъ вещи?

Каково отношеніе мысли къ дѣйствительности, понятія — къ сущему? Это — метафизическая проблема, разработанная Аристотелемъ и завѣщанная имъ послѣдующей философій.

Для него самого проблема объ отношеніи мысли къ дѣйствительности, проблема о пониманіи сущаго, повидимому, разрѣшается тѣмъ, что верховный принципъ пониманія—чистый Разумъ—признается тождественнымъ съ первой причиной дѣйствительности — Богомъ. Богъ есть форма всѣхъ формъ, или форма, объемлющая всѣ формы въ энергій своей дѣятельности — чистой жизни. Но эта вещественная форма не есть индивидуальное существо, не есть личность: это — отвлеченность, которой противоположить другая отвлеченность — „матерія“; эта матерія есть нѣчто такое, что не сводится ни къ какой формѣ, ни къ мысли, ни къ понятію, что отлично отъ понятія и противоположно ему.



Правда, Аристотель пытался примирить эту противоположность — понять матерію, какъ потенцію формы, потенцію духа, если можно такъ выразиться. Но, какъ ни глубокомысленна подобная попытка, остается невыясненнымъ основной вопросъ о томъ, что такое „сущность“, что такое индивидуальность? „Форма“ есть нѣчто общее, видъ, соответствующій понятію; а матерія — только неопредѣленная „потенція“, такого вида. Откуда же конкретная дѣйствительность?

Аристотель и не пытается выводить ее изъ своихъ метафизическихъ началъ. Скорѣе, наоборотъ, онъ добываетъ эти начала путемъ философскаго анализа этой дѣйствительности. Дѣйствительная природа вещей, ихъ φύσις, есть предметъ умозрѣнія Аристотеля. И она представляется ему совокупностью формъ, реально осуществляющихся въ матеріи.

### Физика Аристотеля.

„Первая философія“ разсматриваетъ „сущее, какъ сущее“, т. е. отвлеченно отъ всякихъ чувственныхъ и физическихъ свойствъ, какъ, напр., движенія, тѣлесности и пр. Физика разсматриваетъ то, что движется, и то, что тѣлесно. Ея предметъ есть *природа* — φύσις. Подъ движеніемъ Аристотель понимаетъ всякое измѣненіе, всякое осуществленіе въ дѣйствительности чего-либо возможнаго и сообразно четыремъ главнымъ своимъ „категоріямъ“ признаетъ четыре вида движенія: 1) субстанціальное (κατὰ τὴν οὐσίαν) — происхожденіе и уничтоженіе; 2) количественное (κατὰ τὸ ποσόν) — увеличеніе и уменьшеніе (αὔξησις καὶ φθίσις); 3) качественное (κατὰ τὸ ποῖόν) — ἀλλοίωσις — качественное измѣненіе; 4) пространственное — движеніе въ собственномъ смыслѣ слова, или перемѣщеніе (φορά).

Всѣ виды движенія обуславливаются пространственнымъ движеніемъ, стоятъ въ зависимости отъ него, ибо всѣ они опредѣляются движеніемъ неба, съ которымъ связываются всѣ измѣненія, всѣ явленія въ подлунной. Мы бы сказали, что какъ физиологическіе, такъ и химическіе процессы связываются съ процессами механическаго движенія. Поэтому Аристотель особенно тщательно изслѣдуетъ это понятіе пространственнаго движенія и связанныя съ нимъ другія понятія, имѣвшія такое роковое значеніе для античной физики, — понятія безпредѣльнаго, пространства и времени, съ которыми оперировала древняя метафизика. Разрѣшая противорѣчія, которыя элейцы и мегарцы раскрывали въ понятіяхъ величины и движенія, Аристотель доказываетъ, что безпредѣльное (ἄπειρον) существуетъ лишь потенциально (δυνάμει), а не актуально. Элейская философія отрицала возможность движенія въ данномъ пространствѣ и времени, исходя изъ ихъ безконечной дѣлимости, — Аристотель доказываетъ, что безконечная дѣлимость времени и пространства — не дѣйствительна, а лишь потенциальна: пространство, какъ и время, дѣлимо, но не раздѣлено. Понятіе безпредѣльности — чисто отрицательно; актуально существуетъ лишь нѣчто опредѣленное, оформленное; ἄπειρον, — безпредѣльное, есть лишь матерія, а, такъ какъ чистая матерія существуетъ только какъ потенція, то дѣйствительнаго, актуальнаго безконечнаго нѣтъ.

Далѣ теорія пространства и времени значительно и даже чрезмѣрно упрощается Аристотелемъ: понятіе пространства сводится къ понятію мѣста—*τόπος*, понятіе времени—къ понятію опредѣленного промежутка времени. Такова тенденція Аристотеля: нѣтъ отвлеченностей, нѣтъ пространства и времени безъ вещества и движенія. Нѣтъ пустого времени и пространства, а есть лишь время и пространство—наполненныя, опредѣленныя мѣста и времена. Аристотель опредѣляетъ пространство какъ границу объемлющаго тѣла по отношенію къ тому, которое объемляется, т.-е. попросту—пространство есть мѣсто, наполненное тѣломъ. Время опредѣляется какъ „число движенія по отношенію къ предшествующему и послѣдующему“ (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον*). Что хочетъ сказать этимъ Аристотель? Мы измѣряемъ теченіе времени числомъ годовъ, дней, часовъ, минутъ и т. д.; часы и минуты измѣряются нами движеніемъ часовой стрѣлки, дни и года—видимымъ движеніемъ неба. Опредѣленное время есть совокупность послѣдовательныхъ моментовъ, единицъ времени, въ теченіе которыхъ произошло то или другое событіе, то или другое движеніе. Одно движеніе совершается скорѣе, другое медленнѣе, т.-е. въ одно и то же время можетъ произойти большее или меньшее количество движенія; количество движенія опредѣляется пространствомъ и временемъ. Такимъ образомъ время для Аристотеля—не есть общая возможность послѣдовательности вообще, а опредѣленный промежутокъ въ послѣдовательности движеній, какъ пространство есть лишь опредѣленное мѣсто. Неопредѣленность времени, безпредѣльность пространства—актуально не существуетъ; актуально есть только занятое, наполненное и постольку опредѣленное время и пространство. Этимъ легко разрѣшаются всѣ затрудненія элейцевъ. Аристотель доказываетъ отсюда, что нѣтъ пустоты во времени или въ пространствѣ, что внѣ міра нѣтъ пространства и не было времени. Міръ вѣченъ, движеніе было и есть всегда; оно непрерывно и вѣчно. Круговое движеніе есть совершенное, безначальное и безконечное, возвращающееся къ себѣ—первичная форма движенія.

Но, сводя всѣ измѣненія къ движенію, Аристотель далекъ отъ механическаго міросозерцанія атомистовъ, сводившихъ всѣ измѣненія лишь къ перемѣщенію частицъ въ пространствѣ. Онъ подвергаетъ сильной критикѣ ученіе Демокрита, признаетъ основныя *качественныя* различія вещей и *реальность качественныхъ измѣненій* вещества, обосновывая возможность такихъ измѣненій своей теоріей объ отношеніи потенціи къ акту. Матеріальная природа представлялась ему подобной организму, въ которомъ изъ сѣмени развиваются новыя разнообразныя свойства. Даже тамъ, гдѣ мы видимъ внѣшнее соединеніе двухъ тѣлъ, возможенъ ихъ органический синтезъ: изъ двухъ тѣлъ составляется новое образованіе, отличное отъ каждаго изъ предыдущихъ и въ которомъ осуществилась новая форма бытія.

Вообще по Аристотелю всякое измѣненіе, не только органическое, но и механическое, обусловлено внутренними нематеріальными причинами: онъ признавалъ въ природѣ бессознательное, инстинктивное творчество. Въ ней таятся потенціальныя формы, которыя и осуществляются въ ея творческомъ движеніи, при чемъ высшія формы, какъ наиболѣе совершен-

ныя, осуществляются природою лишь послѣ цѣлаго ряда промежуточныхъ ступеней.

Аристотель первый отвергъ космогонію. Дѣйствительность, какъ и возможность, не имѣетъ происхожденія. Формы и виды—вѣчные и неизмѣнные, какъ идеи Платона, существовали всегда въ вещахъ и въ дѣйствительности и никогда — внѣ ихъ. Поэтому и дѣйствительный міръ не имѣетъ начала и конца: подобно платонову міру идей, онъ пребываетъ вѣчно. Міръ единъ, вѣченъ и совершененъ, ибо въ немъ выразилась дѣйствительность. Божество не могло существовать безъ міра, равно какъ и матерія не могла никогда быть чистой потенціей, но всегда имѣла форму.

Въ описаніи устройства міра Аристотель признаетъ различіе между подлуннымъ (τὰ ὑπερταῖα) и надлуннымъ міромъ (τὰ ἔλατ). Неизмѣнная правильность движенія небесныхъ тѣлъ составляетъ отличительную черту верхнихъ сферъ. Матерія этихъ тѣлъ — эфиръ, неспособный ни къ какому измѣненію, кромѣ перемѣщенія, и притомъ кругового: поэтому тамъ—вѣчная, неизмѣнная, божественная жизнь, а внизу царитъ законъ вѣчнаго измѣненія, возникновенія и уничтоженія; самый видъ этихъ двухъ областей свидѣтельствуетъ о ихъ отличіи другъ отъ друга.

Аристотель признавалъ четыре стихіи, обладающія противоположными качествами (холодъ и тепло, сухое и сырое): землю, воздухъ, огонь и воду. Эти стихіи могутъ постепенно взаимно переходить другъ въ друга. Пятая стихія—эфиръ, которой наполнена верхняя сфера, не измѣняется и не переходитъ въ другія стихіи.

Въ серединѣ мірозданія находится неподвижная земля, вокругъ которой расположены три другія матеріальныхъ стихій: вода, воздухъ и огонь. Вокругъ земли вращаются сферы, къ которымъ прикрѣплены солнце, луна и пять планетъ. За ними слѣдуетъ крайняя сфера — небо неподвижныхъ звѣздъ (πρῶτος οὐρανός), наполненное эфиромъ и приводимое въ движеніе верховнымъ Божествомъ. Звѣзды суть вѣчныя, божественныя существа, ведущія блаженную жизнь,—воззрѣніе, общее вѣмъ древнимъ философамъ. Планеты имѣютъ самостоятельное движеніе, не зависящее отъ движенія неба, совершающееся не по кругамъ, а по эллипсисамъ. Онѣ имѣютъ своихъ двигателей, своихъ боговъ, обуславливающихъ различіе ихъ движенія (политенетическая черта). Для объясненія эллиптической формы движенія планетъ Аристотель приписывалъ каждой изъ нихъ нѣсколько сферъ, зависящихъ другъ отъ друга, при чемъ данная планета всегда прикрѣплена къ низшей изъ этихъ сферъ.

Земля есть область измѣненія, возникновенія и уничтоженія, вѣчный круговоротъ которой зависитъ отъ неравномѣрнаго движенія планетъ. Въ связи съ влияніемъ солнца и смѣной дня и ночи находится круговоротъ измѣненія, противоположный вѣчному бытію звѣздъ.

Аристотель—отецъ систематической зоологій и сравнительной анатоміи. Правда, онъ многое почерпнулъ по этимъ отраслямъ науки у своихъ предшественниковъ; но его заслуги все же колоссальны. Его попытка естественной классификаціи животныхъ научна, насколько это возможно было въ его эпоху. Одна зоологія Аристотеля могла бы доставить ему славу великаго

естествоиспытателя. Конечно, мы не можем здѣсь излагать спеціально зоологическія воззрѣнія Аристотеля. Но насъ интересуютъ общіе философскіе взгляды, которыми они проникнуты. Природа — не безсвязная трагедія, но художественное произведеніе, въ которомъ все связано и въ цѣломъ, и въ отдѣльныхъ частяхъ.

### Ученіе о душѣ.

Организмъ есть цѣлое, въ которомъ всѣ части подчинены нѣкоторой общей формѣ. Жизнь состоитъ въ способности двигать себя самопроизвольно; этой способностью органическія существа отличаются отъ неорганическихъ. Всякое движеніе предполагаетъ движущую форму и движущееся вещество. Такое вещество есть организованное тѣло, а такая форма извнутри, живущая и организующая это тѣло, есть душа живыхъ существъ. Способностью двигать себя самого существо можетъ обладать лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ живетъ дѣятельное начало, движущее матерію. „Самодвиженіе“ или самопроизвольная дѣятельность, въ которой состоитъ жизнь, обуславливаетъ самосохраненіе или поддержаніе жизни существа, его опредѣленной органической формы; поэтому оно обнимаетъ въ себѣ его питаніе, размноженіе, ростъ, ощущеніе, представленіе, желаніе. Матерія сама собою никакъ не можетъ отправлять всѣ эти дѣятельности. Какъ приспособленіе къ нимъ тѣла, такъ и непрерывное отправленіе ихъ зависитъ лишь отъ дѣятельнаго начала, отличнаго отъ матеріи. Это начало—*ánia* и *ápyñ*—жизни есть душа.

Такимъ образомъ, по Аристотелю, душа не есть тѣло, но не можетъ быть безъ тѣла, какъ форма не можетъ быть безъ матеріи; она нематеріальна и постольку неподвижна (въ отличіе отъ Платона, который считалъ душу самодвижущеюся). Она есть движущее начало, форма тѣла, организующая его, и вмѣстѣ съ тѣмъ—*ишь* его: тѣло есть лишь орудіе, приспособленное къ ней, — ея органъ; душа — *évteléχεια ã próthi swmatos fysikoõ órganiçoõ*, т.-е. та цѣль, та нематеріальная энергія, которая движетъ тѣло, созидаетъ его, опредѣляетъ его организацію. Она есть то, что осуществляетъ жизненную дѣятельность, которою потенциально надѣлено наше тѣло.

Отличная отъ тѣла, душа, однако, неотдѣлима отъ него, немыслима безъ него, какъ зрѣніе—безъ глаза, или какъ способность ходить—безъ ногъ (*tvñ fysñ ãveõ swmatos áðvatoõ úparxeiv, oion badizeiv ãveõ podõn*). Какъ зрѣніе есть психическая энергія глаза или слухъ—психическая энергія слухового органа, или чувственность вообще—психическая энергія тѣлесныхъ органовъ чувствъ, такъ душа, обнимающая въ себѣ всѣ эти энергіи, есть „энергія“ живого организма въ его цѣломъ. Чувство должно имѣть психическую сторону и физическій органъ: безъ тѣлесности нѣтъ душевной жизни. Душа — для тѣла, и данное тѣло—для данной души: поэтому нѣтъ переселенія душъ; *swma meñ gar õx estiv ã fysñ, swmatos de ti* (Пері физіс). И подобно тому, какъ отпечатокъ на воскѣ немыслимъ безъ воска, такъ и душа немыслима безъ тѣла.

Соотвѣтственно тремъ отдѣламъ органическаго міра существуетъ и три рода души: 1) органическая, растительная душа—*áρετικῆ* (питательная); ея

функции—растительныя, т.-е. питаніе и размноженіе; 2) животная душа—*αἰσθητικὴ* (чувствующая); ея функции: чувства и ощущенія; 3) душа чловѣка—*νοῦς*—разумная; ей присуще начало безсмертное, хотя и не индивидуальное. Растенія не имѣютъ центра органической жизни, центра душевной дѣятельности. У животныхъ есть внутреннее сосредоточіе въ сердцѣ. У нихъ есть ощущенія удовольствія и страданія, желательныя способности (*τὸ ὀρεκτικόν*), отчего зависитъ и различіе ихъ характеровъ и нравовъ. И въ общемъ центрѣ психической жизни всѣ эти способности и чувствованія связываются, согласуются другъ съ другомъ.

Въ психологическихъ трудахъ Аристотеля мы находимъ анализъ душевныхъ процессовъ: ощущеній и связанной съ ними дѣятельности разума и воли. Ощущеніе (*αἰσθησις*) есть измѣненіе, производимое въ душѣ ощущаемымъ предметомъ черезъ посредство тѣла и состоящее въ томъ, что ощущающему сообщается образъ или *форма* ощущаемаго. Единичныя чувства (*αἰσθησις τῶν ἰδίων*) никогда не обманываютъ насъ; ложно лишь сужденіе, которое мы составляемъ на основаніи отдѣльныхъ свидѣтельствъ, показаній отдѣльныхъ чувствъ. Общія свойства и отношенія, воспринимаемая черезъ посредство всѣхъ чувствъ, каковы: число, величина, время, покой, движеніе и т. д., относятся не къ одному изъ чувствъ, а къ общему чувству. Эта способность общихъ воспріятій предполагаетъ центръ органовъ душевной жизни — общее чувствилище (*αἰσθητήριον κοινόν*). Въ немъ сортируются и сопоставляются свидѣтельства отдѣльныхъ ощущеній, которыя мы и относимъ къ извѣстнымъ внѣшнимъ предметамъ. Здѣсь заключается способность къ воспріятію, памяти и мысленію. Органъ этого общаго чувства есть сердце. Если движеніе, возбужденное предметомъ въ чувственномъ органѣ, передается центральному органу, оно вызываетъ въ немъ возобновленное появленіе чувственного образа или воображаемое представленіе (*φύλαξις*); если же мы отнесемъ этотъ образъ къ какому-нибудь прошедшему событію, то это называется воспоминаніемъ (*μνήμη*); сознательный вызовъ воспоминанія есть припоминаніе (*ἀνάμνησις*).— Вообще у Аристотеля мы находимъ цѣлую систему психологіи, чрезвычайно разработанную.

Чловѣкъ есть совершенное животное—вѣнецъ творенія; онъ обладаетъ совершеннымъ тѣломъ и совершенной душой. вмѣстѣ съ растеніями онъ обладаетъ растительной душой, вмѣстѣ съ животными—чувствующею душой, способности которой — воспріятіе, память, воображеніе — достигаютъ въ немъ своего высшаго развитія. Но и чловѣческая душа зависитъ отъ тѣла, есть лишь его энергія и безъ него не можетъ существовать.

Отъ всѣхъ прочихъ существъ чловѣкъ отличается разумомъ или духомъ (*νοῦς*), который соединяется въ немъ съ животною душой. Душа произошла вмѣстѣ съ тѣломъ и кончается вмѣстѣ съ нимъ. Разумъ не имѣетъ ни начала, ни конца; онъ заключаетъ въ себѣ начало универсальное, онъ чистъ, вѣченъ, совершенно отдѣлимъ отъ тѣла и не имѣетъ индивидуальности.

Всѣ наши душевныя способности и ощущенія—воспоминаніе, желаніе, любовь — связаны съ тѣломъ; разумъ свободенъ отъ всякаго сообщенія съ

нимъ и какъ бы снаружи, извнѣ приходитъ въ человѣка и сообщается ему. Всѣ душевныя способности постепенно развиваются другъ изъ друга. Разумъ же не есть ступень развитія душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи въ человѣкѣ или внѣ его, онъ вездѣ тождественъ себѣ, отличенъ отъ тѣлеснаго (*ἀσθητός*); онъ есть чистая энергія (*ἐνέργεια*) чистая мысль — *νόησις τοῦ νοημένου*; *νόησις τῆς νόησεως*. Умопостигаемый міръ есть единственное содержаніе разума, познающаго начала всего сущаго. Обладая этой способностью, человѣкъ приближается къ Богу—въ этомъ его богоподобіе, соединеніе съ Богомъ; на ряду съ животной душою въ немъ живетъ разумъ—начало общее, божественное.

Тѣмъ не менѣе Аристотель сознаетъ, что человѣческій разумъ, хотя и способенъ къ познанію истины, но развивается постепенно, въ зависимости отъ чувственного опыта и отъ практической жизни, отъ желанія и воли. Онъ ограниченъ, онъ развивается и въ этомъ своемъ развитіи переходитъ изъ *потенціального* состоянія (*δύναμις*) въ *актуальное* (*ἐνέργεια*). Какъ простая потенція или способность, человѣческій разумъ отличается отъ дѣятельнаго, актуальнаго разума (*νοῦς ποιητικός*); Аристотель опредѣляетъ его какъ страдательный, пассивный разумъ (*νοῦς παθητικός*), подверженный внѣшнему воздействию нашихъ чувственныхъ впечатлѣній и воспріятій. Но изъ страдательнаго состоянія нашъ умъ переходитъ въ дѣятельное состояніе въ самомъ актѣ познанія: тамъ, гдѣ я познаю дѣйствительно, тамъ разумъ превращается въ актуальный или дѣйствующій разумъ и какъ бы отождествляется съ тѣмъ высшимъ всеобщимъ и вѣчнымъ Разумомъ, который отъ вѣка мыслить все мыслимое, обнимаетъ всѣ мыслимыя формы вещей.

Такимъ образомъ, съ одной стороны, Аристотель признаетъ восходящую лѣствицу развивающихся душевныхъ *способностей*, по которой человѣкъ поднимается выше всего, съ другой стороны, надъ этой лѣстницей стоитъ чистый разумъ — какъ вѣчная энергія, цѣль и вмѣстѣ причина нашего развитія и познанія.

### Э т и к а А р и с т о т е л я .

Обратимся къ нравственной философіи Аристотеля. На ряду съ теоретической частью души философъ признаетъ и желательную часть (*ἡθός*), которая вмѣщаетъ въ себѣ совокупность аффектовъ, волненій, желаній. Чувства дѣлятся на пріятныя и непріятныя (*ἡδοναὶ καὶ λύπαι*). Всякая дѣятельность можетъ испытывать препятствія, сопротивленія или же, наоборотъ, она можетъ развиваться успѣшно и безпрепятственно: удовольствіе возникаетъ изъ успѣшнаго, безпрепятственнаго развитія естественной нормальной энергіи, удовлетворяющей своимъ собственнымъ дѣйствіемъ.

Изъ удовольствія и страданія рождаются частью аффекты, страсти, частью желанія и похоти. Къ аффектамъ относятся прежде всего тѣ, которые дѣятельно направляются противъ зла (*χολή*). Совокупность ихъ есть *θυμός*, какъ и у Платона—лучшая часть желательной части души; совокупность похотей—*ἐπιθυμία*.

Какъ каждое отдѣльное человѣческое дѣйствіе, такъ и человѣческая

дѣятельность въ своемъ цѣломъ должна имѣть цѣль, и притомъ высшую цѣль, которая должна быть преслѣдуема не въ виду какихъ-либо другихъ цѣлей, но ради себя самой — *τέλος ... οὐ χάρτι τα λοιπά κρᾶττεται ... τὸ καὶ αὐτὸ διώκεται, τὸ μὴδέποτε δι' ἄλλο αἰρετόν*. Она не есть благо между благами, но полнота блага. Безъ такой конечной цѣли все наше дѣйствіе, вся наша воля не имѣли бы подлиннаго предмета, всѣ желанія были бы тщетны, безцѣльны въ своемъ основаніи; наша воля имѣла бы лишь безконечный рядъ призрачныхъ цѣлей, каждая изъ которыхъ въ свою очередь являлась бы средствомъ для другихъ столь же призрачныхъ, недѣйствительныхъ цѣлей и т. д. (*εἰς ἄπειρον*). Эту конечную цѣль называютъ благомъ или высшимъ благомъ (*bonum, τ' ἀγαθόν, τὸ ἀριστόν*).

По ученію Платона и мегариковъ, это благо лежитъ внѣ міра, оно отрѣшено (*χωριστόν*) отъ міра; но поэтому оно отдѣлено и отъ человѣка и постольку недостижимо для него. Сообразно духу всей своей философіи Аристотель ищетъ такое высшее благо, которое можетъ быть дѣйствительнымъ благомъ. Одни люди стремятся къ наслажденію, къ жизни, исполненной удовольствій (*βίος ἀπλάστεικός*); другіе стремятся къ приобрѣтенію внѣшнихъ благъ или почестей и власти, посвящая свою жизнь общественной дѣятельности; третьи предаются теоретической научной или философской дѣятельности. Всѣ хотятъ быть счастливыми: стремясь къ наслажденіямъ, богатству, почестямъ, познанію, люди стремятся достигнуть этихъ благъ ради нихъ самихъ и вмѣстѣ ради счастья. Но въ чемъ же заключается истинное человеческое счастье? Очевидно, оно не можетъ и не должно зависѣть отъ случая, отъ слѣпотаго каприза судьбы, а отъ самого человѣка, отъ человѣческой дѣятельности. Жизнь, исполненная чувственныхъ удовольствій, не есть достойная цѣль стремленій разумнаго человѣка: это—сворѣе скотская, чѣмъ человѣческая жизнь. Внѣшнія блага сами по себѣ не могутъ быть конечною цѣлью, а только средствами для цѣлей нашего счастья. Повидимому, добродѣтель является цѣлью, которую мы можемъ желать и ради нея самой, и ради нашего счастья; но и она еще не доставляетъ счастья человѣку, поверженному въ бѣдствія и страданія. Аристотель старается отвѣтить на вопросъ о томъ, въ чемъ же состоитъ счастье. По его мнѣнію, счастье состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ успѣшной дѣятельности человѣка въ осуществленіи тѣхъ энергій, тѣхъ дѣятельностей, которыя свойственны ему по природѣ. Человѣкъ—не пассивное, а дѣятельное существо, поэтому и счастье его заключается въ успѣшной, безпрепятственной дѣятельности; и самое счастье—не вещь (*κτῆμα*), но дѣйствіе (*πράξις, εὐπραξία*). Недостаточно быть красивымъ, добродѣтельнымъ и сильнымъ, чтобы приобрѣсти побѣду,—нужно дѣйствовать, подвизаться.

Въ чемъ же заключается свойственная человѣку дѣятельность — *ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*? — то дѣло, отъ котораго зависить его счастье? Не въ тѣлесномъ питаніи, что свойственно растеніямъ, не въ ощущеніи, что свойственно животнымъ, но въ разумной дѣятельности (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου*). Поэтому счастье заключается въ успѣшномъ, добромъ осуществленіи разумныхъ дѣятельностей человеческой души. Условіемъ для такой дѣятель-

ности является обладаніе особыми къ ней способностями или добродѣтелями и, въ то же время, совокупностью средствъ, нужныхъ для ея осуществленія.

Въ этомъ вопросѣ Аристотель одинаково удаляется и отъ циниковъ, и отъ гедониковъ. Онъ необходимо предполагаетъ для исполнѣ счастливой жизни прежде всего полноту гармоническаго развитія человѣческой личности, всѣхъ истинно человѣческихъ способностей и силъ: дитя не можетъ быть блаженнымъ. А такое полнос, безпрепятственное развитіе человѣческой дѣятельности обусловливается обладаніемъ всѣми потребными къ тому жизненными средствами: нужны богатство, друзья, здоровье. Правда, высшія блага не безусловно необходимы: ибо тотъ, кто достигъ внутренняго счастья, не можетъ быть исполнѣ несчастенъ (*ἀθλιος*) даже тамъ, гдѣ онъ поверженъ въ самое глубокое несчастье; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не будетъ и блаженствовать, если на него обрушатся всѣ бѣды Пріама. Высшій принципъ счастья есть мѣра. Поступать несправедливо есть зло и терпѣть несправедливость есть также зло; въ первомъ случаѣ человекъ самъ преступаетъ мѣру (*πλέον ἔχει τῷ μέτρῳ*), а во второмъ — онъ терпитъ ущербъ (*ἐλάττω ἔχει*). Но лучше самому терпѣть несправедливость, чѣмъ дѣлать ее другимъ: ибо несправедливое дѣйствіе связано съ порочностью самого дѣйствующаго.

Удовольствіе и дѣятельность не суть исключаютія другъ друга понятія. Напротивъ, удовольствіе есть естественный результатъ успѣшной, нормальной дѣятельности субъекта; оно обусловлено ею и есть ея завершеніе и увѣичаніе. Удовольствіе естественное и непосредственное такъ же связано съ нормальной совершенной дѣятельностью, какъ красота и здоровье связаны съ совершеннымъ развитіемъ тѣла. А потому оно есть естественный результатъ всякой нормальной жизнедѣятельности.

Счастье безъ удовольствія не было бы счастьемъ; но счастье, которое есть благая совершенная дѣятельность, необходимо влечетъ за собою удовольствіе. Удовольствіе не должно быть цѣлю и мотивомъ нашего дѣйствія, но оно есть необходимое слѣдствіе дѣятельности, согласной съ природой человека. Если бы эта дѣятельность и удовольствіе были отдѣлены другъ отъ друга, то мы, конечно, предпочли бы добродѣтель удовольствію; но сущность добродѣтели, какъ естественной человѣческой разумной дѣятельности, именно и состоитъ въ ея нераздѣльности съ удовольствіемъ, т. е. въ непосредственномъ удовлетвореніи въ самой дѣятельности — независимо отъ высшихъ послѣдствій или соображеній. Всѣ блага жизни желательны для этой дѣятельности, какъ средства — и не болѣе. Поэтому поступки, сообразные съ назначеніемъ человека, пріятны сами по себѣ, и добродѣтельная жизнь имѣетъ удовольствіе въ себѣ самой.

Такимъ образомъ наслажденіе, удовлетвореніе, вытекающее изъ благой дѣятельности, есть благо — *ἀγαθόν*, которое неотдѣлимо отъ счастья. Такимъ наслажденіемъ обладаетъ и Богъ. И оно есть благо не только какъ плодъ успѣшной дѣятельности, но также и потому, что укрѣпляетъ, возбуждаетъ, поощряетъ ту дѣятельность, изъ коей она вытекаетъ (напр., удовольствіе мышленія). Тотъ, кто не испытываетъ удовлетворенія добродѣтели, не можетъ быть добродѣтельнымъ.



Изъ энергіи или дѣятельности низшихъ силъ и способностей человѣка возникаютъ низшія—чувственные удовольствія. Ихъ цѣна опредѣляется значеніемъ и достоинствомъ той дѣятельности, изъ которой они возникаютъ, напр., удовольствія, получаемыя нами черезъ зрѣніе, выше, чѣмъ удовольствія, которыя даетъ намъ осязаніе. Сколько различныхъ энергій, дѣятельностей, родовъ бытія, столько различныхъ видовъ удовлетворенія. И всѣ они расцѣпиваются по своему соотношенію къ высшей, разумной, существенно человѣческой дѣятельности — къ добродѣтели. Высшее удовольствіе есть удовлетвореніе этой дѣятельности, этой энергіи разумнаго человѣческаго существа.

Остальныя удовольствія — животной части нашего существа, удовольствія, соответствующія низшимъ, тѣлеснымъ энергіямъ и потребностямъ, имѣютъ свою цѣну, поскольку они не препятствуютъ добродѣтели, совмѣщаются съ нею. Но они не заслуживаютъ даже названія удовольствія, когда мы злоупотребляемъ ими и предаемся излишествами. Собственно истинныя удовольствія человѣка (*ἀνθρώπου ἡδοναί*) суть удовольствія добраго, умѣреннаго человѣка.

Наконецъ, къ счастью, которое прежде всего есть дѣятельность, относится, по Аристотелю, и досугъ (*σχολή*) въ противоположность труду. Непрерывное напряженіе невозможно въ успѣшной, нормальной дѣятельности: нуженъ отдыхъ, освѣженіе отъ усталости, въ особенности при такихъ занятіяхъ, которымъ мы предаемся не ради ихъ самихъ, но въ виду какихъ-либо внѣшнихъ цѣлей и въ занятіяхъ, сопряженныхъ съ заботами и тяжелымъ трудомъ: *δοκεῖ τε εὐδαιμονίαν ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γάρ, ἢ ασχολάζομεν, καὶ πολεμοῦμεν, ἢ αἰρήνην ἄγομεν* (ср. *λόγος ἐπιτάφιος* Перикла и Фукидида).

Конечно, труды и заботы, принимаемые человѣкомъ, должны служить не для развлеченія или простой утѣхи его; но самая утѣха должна служить дѣлу, ибо она, доставляя человѣку отдохновеніе и развлеченіе, имѣетъ мѣсто въ его жизни, нужна для его счастья. Само собой разумѣется, что и досугъ, и развлеченія должны служить одной верховной цѣли — счастьемъ человѣка — въ гармоническомъ развитіи его человѣчности, его разумнаго существа. Разумное веселье, благопристойное общеніе съ людьми, эстетическія наслажденія, наука должны наполнять досугъ человѣка; въ особенности же—философія, которая есть высшій родъ дѣятельности и въ то же время высшій родъ отдыха (*σχολή*)—въ противоположность активной жизни, практической дѣятельности.

Итакъ, высшее благо лежитъ не за предѣлами міра, а въ самой жизни и есть лишь ея всестороннее, совершенное развитіе. Соответственно этому понятію высшаго блага, Аристотель понимаетъ и добродѣтель: она состоитъ не въ отчужденіи отъ дѣйствительности, не въ аскетическомъ отрѣшеніи отъ міра, но въ совершенномъ достиженіи цѣлей человѣческой жизни, въ совершенномъ развитіи человѣка,—въ томъ, что ему всего болѣе свойственно.

У Аристотеля мы встрѣчаемся съ тѣмъ понятіемъ добродѣтели, которое было обще всѣмъ древнимъ. Это—не добродѣтель въ нашемъ смыслѣ слова, а прежде всего хорошее качество. Всякая *ἀρετή* (добродѣтель) есть то внутреннее

свойство, которое дѣлаетъ данное существо доброкачественнымъ и даетъ ему способность и силу къ нормальному отправленію его специальныхъ функций, къ успѣшному исполненію свойственныхъ ему дѣятельностей — *πάσα ἀρετή, οὗ ἀν ἡ ἀρετή, αὐτό τε εἶ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εἶ ἀποτελεῖ*. Такъ, добродѣтель глаза — *ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετή* — дѣлаетъ хорошимъ глазъ и зрѣніе. Такъ точно и добродѣтель человѣка есть свойство, черезъ которое человѣкъ и самъ дѣлается хорошимъ, и хорошо исполняетъ свое дѣло. Добродѣтель не есть какой-либо аффектъ — *πάθος*, или какая-либо способность — *δύναμις* (ибо *δύναμις* можетъ и недоразвиться), но она есть положительное *свойство*, высшее развитіе *энергіи* даннаго существа.

Человѣческая дѣятельность есть отчасти практическая, отчасти теоретическая: онъ — существо волящее и мыслящее, чувствующее и познающее. Собразно этимъ двумъ сторонамъ его дѣятельности и его существа — его характеру (*ἦθος*) и его уму (*διάνοια*) — и добродѣтели распадаются на *этическія* (нравственные) и *диалогическія* (умственные).

Этическая, нравственная, добродѣтель заключается въ томъ, что низшія силы и энергіи души, ея движенія, страсти и желанія подчиняются волею справедливымъ требованіямъ разума, — тому, что онъ предписываетъ какъ справедливое и доброе; такимъ путемъ въ человѣкѣ постепенно образуется нѣкоторый неизмѣнный нравственный характеръ — *ἦθος*, — въ силу котораго его воля и его дѣйствія неизмѣнно направляются на добро.

Такимъ образомъ разумная природа человѣка достигаетъ своего совершеннаго развитія, своего всесторонняго выраженія и воплощенія во всѣхъ его способностяхъ, силахъ и дѣятельностяхъ. Это — высшая творческая форма и вмѣстѣ съ тѣмъ конечная цѣль человѣка. Въ этомъ его назначеніе и въ этомъ же его счастье.

Итакъ, для нравственной добродѣтели нужно знаніе блага, разумъ — *φρόνησις ὁρθὸς λόγος*, — безъ котораго нельзя хорошо и разумно поступать. Но добродѣтель состоитъ не въ знаніи, а въ неизмѣнно-благомъ дѣйстви воли, въ неизмѣнномъ направленіи воли на то, чтѣ она признала за благо; и это — не изъ-за какихъ-либо внѣшнихъ мотивовъ, а произвольно, въ силу свободного, сознательнаго выбора. Въ искусствѣ и наукѣ достаточно, чтобы результатъ былъ хорошъ, все равно какъ бы онъ ни былъ добытъ. Въ нравственной дѣятельности спрашивается, какъ было сдѣлано дѣло, каковъ былъ человѣкъ, совершившій его. Спрашивается, во-первыхъ, сознательно ли онъ поступалъ (*ἔαν εἰδὼς πράττη*), во-вторыхъ, по собственному ли выбору и притомъ помимо ли внѣшнихъ побужденій (*ἔαν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά*) онъ выбиралъ, и наконецъ, въ-третьихъ, дѣйствовалъ ли онъ въ силу случайнаго аффекта или твердаго и непоколебимаго направленія характера (*βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων*).

Итакъ, воля есть источникъ добродѣтели; дѣло идетъ не только о знаніи нравственныхъ правилъ, какъ думалъ Сократъ, а о ихъ дѣятельномъ примѣненіи. Господство разума осуществляется свободною волею. Третья книга аристотелевской „Этики“ отчасти посвящена тонкому анализу понятій о свободѣ воли и виѣняемости человѣческихъ поступковъ.

Существуют и врожденные добродѣтели (*ἀρεταὶ φυσικαί*), которыя мы наблюдаемъ, напр., у дѣтей и у животныхъ. Онѣ безъ нравственнаго развитія могутъ стать вредными и лишь путемъ упражненія и воспитанія превращаются въ настоящія нравственныя добродѣтели изъ простыхъ силъ или способностей. Для истинной добродѣтели, помимо врожденныхъ свойствъ, требуется еще разумъ и упражненіе: добродѣтель опредѣляется какъ свойство чловѣка, въ которомъ онъ утверждается путемъ разумнаго сознанія и произвольнаго выбора (*ἔξις προαιρετική*), и притомъ такое свойство, которое руководствуется опредѣленіями разума—*μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις*.

Но, спрашивается, въ чемъ же состоитъ то благо, которое разумъ предписываетъ по отношенію къ нашимъ *πάθη καὶ πράξεις* — аффектамъ и дѣйствіямъ. Разумъ во всемъ предписываетъ *середину* между недостаткомъ и излишкомъ.

Во всякомъ желаніи и дѣятельности есть три вещи: недостатокъ, излишекъ и середина. И во всемъ только середина, только равновѣсіе — хорошо, полезно и похвально. Всякое совершенное, законченное произведеніе искусства мы называемъ прекраснымъ именно потому, что въ немъ ничего нельзя ни убавить, ни прибавить. Мѣра есть верховный нравственный принципъ эллинскаго народа; на нее указываетъ и этика Аристотеля, представляющая изъ себя систематическій анализъ его нравственныхъ понятій.

Соблюденіе середины (*μεσότης*) дѣлаетъ чловѣка добрымъ и всѣ дѣла его — удачными, хорошими, совершенными, а слѣдовательно, въ немъ и заключается добродѣтель, дающая благо чловѣку. Итакъ, добродѣтель есть поведеніе, избѣгающее крайности — какъ избытка, такъ и недостатка; она есть середина между двумя противоположными пороками, изъ которыхъ одинъ переступаетъ границу должнаго, а другой же доходитъ до нея. Такъ, храбрость есть середина между безразсудной смѣлостью и трусостью, умеренность — середина между распущенностью и безчувственностью, щедрость — середина между скупостью и мотовствомъ, *ταῦτης* — кротость — середина между вспыльчивостью и чрезмѣрными хладнокровіемъ.

Справедливость, разсмотрѣнію которой Аристотель посвящаетъ 5-ю книгу „Этики“, состоитъ въ вѣрномъ распредѣленіи выгодъ и невыгодъ, въ соблюденіи правильной мѣры и пропорціи въ чловѣческихъ отношеніяхъ, какъ общественныхъ, такъ и частныхъ.

Вообще въ ученіи Аристотеля о добродѣтели мы встрѣчаемъ цѣлое множество чрезвычайно тонкихъ и точныхъ психологическихъ и нравственныхъ замѣчаній. Аристотель въ противоположность Сократу и Платону отпавляется отъ дѣятельности, отъ анализа существующихъ нравственныхъ отношеній и понятій. Онъ обращаетъ особое вниманіе на общественныя добродѣтели, напр., на дружбу, которую онъ разбираетъ въ восьмой и девятой книгахъ „Этики“. Эти двѣ книги представляютъ намъ крайне дѣльное изображеніе чисто эллинскаго этического міросозерцанія, анализъ нравственнаго строя грековъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ полны очень вѣрныхъ и прекрасныхъ нравственныхъ и психологическихъ подробностей.

*Дианозмическія добродѣтели* обнимаютъ собою совершенныя свойства

разумной части души, т.-е. познавательной и разсудительной способности ея. Добродѣтели познающей души суть — *σοφία* и *ἐπιστήμη*, а объ вмѣстѣ являются какъ *σοφία*. Тò λογιστικόν имѣеть добродѣтели: творческія — *τέχνη* — и практическія — *φρόνησις*, или „практическій разумъ“, *εὐβουλία*, *σοφροσύνη* и т. д.

Но въ какомъ же смыслѣ эти качества заслуживаютъ названія добродѣтели? Аристотель ставитъ ихъ даже выше практическихъ добродѣтелей: ибо высшая добродѣтель, наиболѣе безкорыстная, самодовлѣющая, чистая и вмѣстѣ съ тѣмъ доставляющая самое великое и чистое наслажденіе есть не практическая добродѣтель, а чистое созерцаніе сущаго — *θεωρία*, въ которой человѣкъ приближается къ Божеству и уподобляется ему.

### Политика Аристотеля.

Человѣкъ живетъ не для себя одного, но по природѣ созданъ для общественной жизни — *ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν*, половыя и кровныя связи, языкъ, врожденные нравственные инстинкты связываютъ его съ другими людьми. Онъ нуждается въ нихъ для наиболѣе успѣшной защиты отъ опасностей, для удовлетворенія насущныхъ нуждъ (τὸ ζῆν ἐνεκεν), а также и просто для удовлетворенія своихъ социальныхъ инстинктовъ. Человѣкъ нуждается въ общеніи съ подобными себѣ не только для поддержанія и улучшенія своей тѣлесной жизни, но такъ же и потому, что лишь въ человѣческомъ обществѣ возможно хорошее воспитаніе и упорядоченіе жизни правомъ и закономъ.

Совершенное общество, обнимающее въ себѣ всѣ другія формы общезжитія есть государство — *πόλις*. Цѣль этого совершеннаго общества — не исключительно экономическая. Государство не есть экономическая ассоціація; и цѣль, которую оно преслѣдуетъ, не заключается въ охранѣ частныхъ интересовъ; его цѣль есть высшее благо вообще — *εὐδαιμονία*, счастье гражданъ въ совершенномъ общезжитіи, общеніе въ счастливой жизни — *ἡ τὸ εὖ ζῆν κοινόν*. Поэтому цѣль государства заключается не въ завоеваніяхъ или войнахъ, но въ добродѣтели гражданъ и совокупности всѣхъ средствъ, необходимыхъ для ея осуществленія; какъ и у Платона, гуманное воспитаніе гражданъ къ добродѣтели является главною задачею государства.

Государство стоитъ выше семьи, выше частныхъ лицъ; оно относится къ своимъ членамъ какъ цѣлое къ частямъ; оно есть *первое* по своей природѣ (*πρῶτον φύσει*). Но во времени, въ порядкѣ возникновенія — семья и община предшествовали государству. Сначала подъ вліяніемъ естественнаго влеченія образовалась человѣческая семья, потомъ подъ давленіемъ различныхъ обстоятельствъ семьи сплотились въ общины (*κῶμαι*), изъ которыхъ при дальнѣйшемъ развитіи человѣческаго общества образовались государства (*πόλεις*).

Своей „Политикѣ“ Аристотель, повидимому, предпослалъ цѣлый рядъ подготовительныхъ работъ: онъ подвергъ обстоятельной критикѣ политическія сочиненія Платона, а также и конституціи различныхъ народовъ.

Аристотель порицает Платона за его стремление въ „Республикѣ“ къ исключительному единству (τὸ εἶναι), ложному и неосуществимому въ государствѣ. Только индивидъ есть недѣлимая единица, а государство по своей природѣ есть нѣчто множественное — πλῆθος τι τῆν φύσιν ἐστὶν ἢ πόλις; оно состоитъ не только изъ *многихъ* членовъ, но и изъ *различнаго рода* членовъ. Государство перестало бы быть государствомъ, если бы въ немъ могло осуществиться отвлеченное единство Платона. Аристотель подвергаетъ безпощадной критикѣ учрежденія „Республики“. Онъ указываетъ, что въ своемъ коммунизмѣ Платонъ уничтожаетъ рядъ нравственныхъ факторовъ, рядъ конкретныхъ связей, на которыхъ зиждется общество. Источникъ споровъ и распрей вовсе не уничтожается при учрежденіи коммуны, а напротивъ того, усиливается общностью владѣнія. Онъ указываетъ, что эгоизмъ естественъ, что въ извѣстныхъ границахъ въ немъ нѣтъ ничего дурного; нормальная любовь къ семьѣ есть своего рода нравственное начало, на которомъ зиждется государство, источникъ радостей и дружбы. Человѣкъ болѣе заботится о своемъ, чѣмъ объ общемъ, и потому, уничтожая семью и частную собственность, коммунизмъ ослабляетъ энергію сильнѣйшихъ двигателей человѣческой дѣятельности. Далѣе, Аристотель дѣлаетъ общій обзоръ различныхъ конституцій.

Конституція государства зависитъ отъ того, въ чьихъ рукахъ находится верховная власть.

Возможны три случая: господиномъ можетъ быть или одинъ, или немногіе, или многіе. Каждая изъ этихъ возможныхъ формъ распадается въ свою очередь на правильную (ὀρθή) и дурную, ошибочную (ἡμαρτημένη) смотря по тому, преслѣдуютъ ли правители общее благо или свои частные интересы.

Такимъ образомъ получается три правильныхъ рода правленія (πολιτεία: ὀρθαί): монархія, которая всецѣло зависитъ отъ личности монарха, его царственной мудрости, аристократія — господство лучшихъ, и республика, при которой необходимо равенство (ἰσότης), и три худыхъ рода правленія (πολιτεία: ἡμαρτημένα): тираниія, олигархія и демократическое господство толпы, пролетаріата (охлократія).

Аристотель подробно разсматриваетъ эти шесть формъ, характеризуетъ ихъ особенности, изслѣдуетъ, при какихъ обстоятельствахъ и какихъ условіяхъ возникаетъ каждая изъ нихъ, какія причины обуславливаютъ ихъ разложеніе, какими средствами и учрежденіями каждая изъ нихъ можетъ быть поддерживаема или разрушаема, черезъ какія формы и какимъ путемъ проходитъ обыкновенно государственное устройство даннаго типа. Словомъ, Аристотель изслѣдуетъ естественные законы государственной жизни, морфологию государства. Сколько труда потребовало это сочиненіе и каково его значеніе, я сказалъ уже выше.

Всѣ названныя формы не только описаны Аристотелемъ, но и разсмотрѣны критически. Философъ разсматриваетъ ихъ какъ съ абсолютной точки зрѣнія — безусловно желательной, такъ, въ особенности, и съ точки зрѣнія относительной, практической.

Въ отличіе отъ Платона, Аристотель хочетъ рассмотретьъ не идеальную конституцію, но наилучшую при данныхъ условіяхъ и обстоятельствеяхъ (*τῆν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην*). Поэтому онъ не ищетъ, подобно Платону, одного идеала, который подходилъ бы ко всѣмъ дѣйствительнымъ государствамъ. Это столько же немислимо, какъ найти одно платье, одно лѣкарство, одну діету для всѣхъ тѣлъ. Не идеальную конституцію нужно искать, а ту, которая всего лучше при данныхъ условіяхъ; надо считаться съ нѣличными социальными, политическими, экономическими и культурными факторами. Поэтому, если истинная монархія и истинная аристократія, какъ господство лучшихъ, господство добродѣтели, и представляются Аристотелю идеаломъ, то на практикѣ наиболѣе цѣлесообразной конституціей онъ признаетъ умѣренно-демократическую республику (*πολιτεία*).

Какъ во всемъ наилучшее есть середина, такъ и въ государствѣ счастье наиболѣе обезпечено тамъ, гдѣ нѣтъ ни чрезмѣрнаго богатства, ни чрезмѣрной нищеты, ни многочисленнаго пролетаріата, ни чрезмѣрно вліятельныхъ богачей, но гдѣ люди средняго состоянія (*οἱ μέσοι*) преобладаютъ по числу и по значенію. *Μέσος βίος* — лучшая жизнь, *μέτη πολιτεία* — наилучшая изъ существующихъ конституцій. Ея существованіе наиболѣе обезпечено отъ революцій и переворотовъ, ибо ея элементы болѣе уравновѣшены, чѣмъ въ другихъ — одностороннихъ формахъ. Поэтому въ ней царитъ и наибольшее согласіе.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ дѣйствительныя политическія формы, Аристотель развиваетъ планъ *образцоваго*, идеальнаго государства. Такое государство представляется ему прежде всего греческимъ республиканскимъ полисомъ. Оно представляется философу греческимъ потому, что, по его мнѣнію только эллины способны соединить свободу съ порядкомъ, мужество съ культурой. Оно представляется ему республикой, и притомъ республикой аристократической, потому, что трудно разсчитывать на появленіе героя, котораго бы граждане добровольно признали монархомъ. Наконецъ, оно представляется Аристотелю городомъ — *πόλις* — потому, что совершенное государство самодовлѣющее не должно грѣшить излишней величиной; оно должно быть удобообозримо — *εὐθύνοτος*, чтобы въ немъ царилъ легко охраняемый порядокъ и согласіе.

Граждане участвуютъ въ управленіи, въ судѣ, въ войскѣ; но изъ числа полноправныхъ гражданъ исключаются купцы, ремесленники, земледѣльцы. Ремесло и торговля для Аристотеля — низкія занятія, несовмѣстимыя съ политической добродѣтелью; земледѣліе также отнимаетъ необходимый для нея досугъ. Поэтому земля обрабатывается рабами или оброчными переѣзками, а недвижимая собственность находится частью въ рукахъ государства, частью въ рукахъ полноправныхъ гражданъ (*πολιταί*), чтобы они имѣли нужный достатокъ для развитія въ себѣ добродѣтели и для попеченія о государствѣ. Съ другой стороны, эти граждане *воспитываются* государствомъ; Аристотель развиваетъ подробный педагогическій проектъ общественнаго воспитанія гражданъ, сходный во многомъ съ проектомъ Платона (цѣль этического и теоретическаго развитія посредствомъ эстетическаго воспитанія).

*Школа Аристотеля* строго придерживалась началъ учителя, за исключеніемъ нѣкоторыхъ единичныхъ отклоненій. Направленіе ея было по преимуществу научное, естественно-историческое. Самый знаменитый изъ перипатетиковъ былъ *Теофрастъ*, преемникъ Аристотеля, 30 лѣтъ стоявшій во главѣ школы. Другой ученикъ, товарищъ Теофраста, *Евдемъ*, „вѣрнѣйшій“ изъ послѣдователей Аристотеля, былъ извѣстенъ какъ ученый историкъ наукъ и какъ истолкователь сочиненій своего учителя. Онъ открываетъ собою безконечный рядъ его комментаторовъ. Оригинальнѣе были *Аристоксенъ* и *Диксархъ*, сохранившіе нѣкоторые пифагорейскіе элементы въ школѣ Аристотеля, и *Стратонъ*—фивикъ, ученикъ Теофраста, отвергавшій *νοῦς*, какъ самостоятельное сверхприродное начало, и постольку приближающійся къ натуралистическому монизму стоиковъ.

---