

Сведение личности к разуму — единый вывод как платонизирующей, так и аристотелизирующей философии западного средневековья, что, по существу, показывает родственность установок самих Учителей. В том же, что касается дальнейшего развития антропологических взглядов в истории западно-европейской мысли, можно с уверенностью констатировать, что единый архетип в представлениях о человеке господствует вплоть до наших дней, достигая своего логического конца в отчаянии экзистенциализма, который, отвергая логичность и разумность бытия в целом и человеческого бытия в частности, не находит выхода из сложившейся ситуации. Однако восточно-христианская традиция предлагает иное видение человека, которое в большей степени согласуется с главными интенциями христианского мирозерцания, что является уже темой для особого исследования.

*А. М. Толстенко**

УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О СУЩНОСТИ: ОТ ФИЛОСОФИИ К ТЕОЛОГИИ

Собственная философия представляется Аристотелю как бы историей всей существовавшей до него философии Эллады. Он считает, что история философии нужна, чтобы «не впасть в те же самые ошибки», которые были у его предшественников (Метафизика, XIII,

* *Толстенко Андрей Михайлович* — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии философского факультета СПбГУ, sophus@AT2633.spb.edu

1076a 10–15). Давая общую характеристику предшествующей философии, Аристотель подчеркивает ее случайное приобщение к истине и устарелую форму. Ранних философов он сравнивает с неискусными в битвах людьми: «Ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, но не потому, что знают; и точно так же, кажется, эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени» (там же, 985a 15–20). Что касается причин, то, утверждает Аристотель, никто из его предшественников, рассуждавших о начале и причине, не назвал таких начал, которые не были бы уже рассмотрены им в сочинении о природе, «все явным образом так или иначе касаются, хотя и неясно, а все же именно этих начал» (там же, 988a 20–25). Все они говорят о материальной причине, а самые первые философы, начиная с Фалеса, никакой другой причины и не знали: «Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь материальные начала: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете, погибая, превращаются, причем сущность пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей» (там же, 983b 5–10). Лишь некоторые философы коснулись движущей причины, например, те, «кто делает началом дружбу и вражду или любовь» (там же, 988a 35). Еще меньше говорилось о целевой и формальной причинах: «Суть бытия и сущность отчетливо никто не объяснил, скорее же всего говорят о них те, кто вводит эйдосы» (там же). Это говорится о Платоне.

Основной вопрос философии для Аристотеля — это вопрос, который касается всей античной философии,

это вопрос о том, почему существует помимо материи и чувственных сущностей еще самостоятельная причина, иначе говоря, что есть сущее? Как замечал философ в «Метафизике», «главным образом нужно исследовать и разработать вопрос: является ли что-либо, кроме материи, самостоятельной причиной или нет, и существует ли такая причина отдельно или нет, а также одна ли она или имеется большее число таких причин?» (там же, III, 1, 995b 30). Еще более характерна другая формулировка: «Вопрос идет о том, существует ли помимо чувственных сущностей еще какая-нибудь — неподвижная и вечная или же нет, и если существует, то, что же она такое» (там же, 1076a 10–15). Эта неподвижная вечная причина должна быть сверхчувственной и нематериальной. Согласно Аристотелю, «первая» философия изучает помимо природы — это предмет «второй философии» — «природа есть только отдельный род существующего» (там же, 1005a 35), — но и неподвижную и вечную причину. Сам Аристотель называл такого рода причины «божественными», а науку о них «наиболее божественной». Владеть ею пристало скорее богу, чем человеку. В шестой книге «Метафизики» Аристотель вводит понятие «теология» и отождествляет *теологию с первой философией*, которая «идет впереди» физики, потому что ее цель значительнее, и математики. Хотя математик на свой лад и пользуется общими положениями, но начала математики должна исследовать первая философия (там же, XI, 4, 1061b 15–20). И далее в другом месте Аристотель поясняет: «В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как

относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются. Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (physis), ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (physis), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (ousia), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первая, и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее, что оно такое и каково все присущее ему как сущему» (там же, VI, 1, 1026b 10–30). Таким образом, первая философия завершается теологией.

Однако философия нацелена на исследование не только одного бога и не только одних метафизических сущностей, но прежде всего на изучение всего сущего. На вопрос «имеет ли первая философия общий характер или она подвергает рассмотрению какой-нибудь

один род бытия и какую-нибудь одну сущность?» (там же, VI, 1 1026a 20–25), Аристотель в «Метафизике» отвечает, что «первая философия» имеет целью своего исследования «сущее вообще», «сущее как таковое», она исследует общую природу сущего как такового и рассматривает «некоторые собственно ему принадлежащие свойства» (там же, IV, 2, 1004b 15–20). В этой характеристике заключается уникальность «протофилософии»: «Подтверждением этому служит то, что диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость, и точно также диалектики рассуждают обо всем, а общее всем сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики — выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика — это философия мнимая, а не действительная» (там же). Однако «о сущем говорится в нескольких значениях». И далее говорится: «Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность (когда мы хотим сказать, какова эта вещь, мы говорим, что она хороша или плоха, но не что она величиною в три локтя или что она человек; когда же мы хотим сказать, что она есть, мы не говорим, что она белая или теплая, или величиною в три локтя, а что она человек или бог), а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях это относящееся к сущему в первом значении количество или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное. Поэтому можно бы поставить и вопрос:

“ходить”, “быть здоровым”, “сидеть” и тому подобное — есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться от сути (*ousia*); а если что-то здесь есть, то скорее то, что ходит, то, что сидит, и то, что здорово. А они, видимо, есть сущее в большей мере, потому что субстрат у них есть нечто определенное, а именно сущность или единичный предмет, который и представлен в таком виде высказываний, ибо о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата. Ясно поэтому, что благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее» (там же, VII, 1, 1028a 10–30).

В этой связи важно различать сущее и бытие. Не отдельные явления послужили древнегреческим философам источником понимания того, что есть природа (физическое), а наоборот, на основании глубинного опыта бытия в целом им открылось то, что называется вот-этим «фюзисом». Согласно Хайдеггеру, различение сущего и бытия касается вопроса забвения бытия, отсылая нас к истокам философского вопрошания. Φυσις как восхождение можно наблюдать везде, например, в небесных явлениях (восходе солнца), в волнении моря, в прорастании растений, в рождении человека и животных. Но φυσις как восходящее властвование не равнозначно тем процессам, которые мы сегодня причисляем к «природе». Это восхождение и в-себе-из-себя-стояние (*in-sich-aus-sich-Hinausstehen*) не может рассматриваться как процесс, который мы среди прочих наблюдаем в сущем, φυσις есть само бытие, благодаря которому сущее становится и остается наблюдаемым. Лишь на основе этого открытия древние греки смогли взглянуть на

природу в узком смысле этого слова. Φύσις означает в связи с этим изначально: как небо, так и землю, как растения, так и камни, как животных, так и человека и человеческую историю в форме деяний человека и богов; в конце концов и прежде всего самих богов, подвластных судьбе. Φύσις — восходящее властвование и пронизанное властью деяние; φύσις значит *восставать* (Ent-stehen), выводить себя из сокрытого (das Verborgene) и только так приводить оное к стоянию (*Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 98–99).

Вся метафизика Аристотеля — попытка постигнуть эту двойственность: сущее и бытие. «Первая философия», по Аристотелю, изучает «начала и причины всего сущего, притом, конечно, поскольку оно сущее» (Метафизика, VI, 1, 1025b 1–5). Аристотель называет эти причины «высшими», а начала «первыми». Для того чтобы определить начала, установить их число и взаимоотношения, необходимо осознать то, что Аристотель называет аксиомами, и прежде всего ту из них, в которой он видит начало для всех других аксиом: «А самое достоверное из всех начал то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным (ведь все обманываются в том, что не очевидно) и свободным от всякой предположительности. Действительно, начало, которое необходимо знать всякому, постигающему что-либо из существующего, не есть предположение; а то, что необходимо уже знать тому, кто познает, хоть что-нибудь он должен иметь, уже приступая к рассмотрению. Таким образом, ясно, что именно такое начало есть наиболее достоверное из всех; а что это за начало, укажем теперь» (там же, IV, 3). Это начало формулируется следующим образом: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и

не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (там же, IV, 3, 1005b 20). Аристотель называет эту аксиому непротиворечия «самым достоверным из всех начал», поскольку она и вытекающие из нее аксиомы «имеют силу для всего существующего». В самом деле, тот, кто в этом сомневается, «имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом» (там же).

Самое достоверное из всех начал, согласно которому один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим, предполагает необходимость различать причины действительные и причины возможные: «А различие здесь в том, что сами причины как сущие в действительности и единичные существуют или не существуют одновременно с тем, причины чего они есть, например: вот этот Врачеватель вместе с вот этим выздоравливающим, и вот этот строитель вместе с вот этой постройкой; а с причинами, сущими в возможности, не всегда так бывает: ведь не в одно и то же время погибают дом и домостроитель» (там же, V, 2, 1014a 20–25). Первоаксиома самоочевидна. Всякое доказательство покоится на ней и предполагает ее. Она закон бытия и мышления. Но законы мышления для Аристотеля таковы, что одновременно это законы бытия, и наоборот. Поэтому закон непротиворечия является, по Аристотелю, основным законом не только бытия, но и мышления. Противостоящие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными. Невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же. Противоположности не могут быть вместе

присущи одному и тому же (там же, IV, 6, 1011b 10–15). Если поэтому «быть вот этим» что-то означает, то противоречащее этому не может быть верным в отношении одного и того же (там же, XI, 5, 1062a 15–20). Находиться в одном и том же месте два тела не могут (там же, XIII, 2, 1076b 1–5). Для Аристотеля ясно, что «одно не может в одно и то же время быть во многих местах, между тем как общее многим бывает в одно и то же время во многих местах; поэтому ясно, что ничто общее не существует отдельно, помимо единичных вещей» (там же, VII, 16, 1040b 25–30). Утверждая, что нельзя вместе существовать и не существовать, Аристотель критикует Гераклита, который полагал, что одно и то же существует и не существует, ибо невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же.

Но здесь нужно выяснить, что же Аристотель понимает под противоположными вещами. Аристотель различает «противолежащее», «противоположное» и «противоречащее». При этом противолежащее — род, а противоречащее и противоположное — его виды. Противоречащее и противолежащее отличаются от противоположного: между двумя противоречащими друг другу сторонами не может быть ничего среднего. Но между противоположными может быть нечто смежное: «А смежное — это то, что, будучи следующим по порядку, соприкасается [с предшествующим]. И так как всякое изменение происходит между противлежащим одно другому, а таково противоположение и противоречащее одно другому, у противоречащего же одно другому нет ничего посередине, то ясно, что промежуточное бывает у противоположного одно другому. А непрерывное есть по существу своему нечто смежное. Говорю же я о непре-

рывном в том случае, когда граница каждой из двух вещей, по которой они соприкасаются и которая их связывает вместе, становится одной и той же; так что ясно, что непрерывность имеется там, где естественно образуется что-то одно благодаря соприкасанию» (там же, XI, 12, 1069a 1–5). Кроме того, противоположности не могут испытывать воздействия друг от друга (там же, XII, 10, 1075a 30). В возникновении и уничтожении нет среднего, и потому они относятся к противоречию. Итак, «способность к противоположностям наличествует в одно и то же время, но сами противоположности не могут наличествовать в одно и то же время; невозможно также чтобы [у одного и того же] противоположные состояния наличествовали в действительности в одно и то же время (например, невозможно быть [в одно и то же время] и здоровым и больным)» (там же, IX, 9, 1051a 10–15).

Не все имеет противоположное себе: «Непосредственное свидетельство чувства говорит, что сущности ничто не бывает противоположно, и рассуждение это подтверждает» (там же, XIV, 1, 1087b 1–5). Противоположности должны иметь субстрат, сами они не могут быть началами: «Из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей», поэтому «возникновение вещей из противоположностей во всех случаях предполагает некоторый субстрат», так что «все противоположные определения всегда восходят к некоторому субстрату». Следовательно, ни одна из противоположностей не существует отдельно» (там же, XIV, 1).

Применительно к проблеме бытия закон непротиворечия означает, что существует или бытие, или небытие. Но сказать, что небытие существует, нельзя. Это значит приписать не-сущему существование. Но существовать и не существовать в одном и том же отношении нельзя.

Вывод таков: сущее существует, а не-сущее не существует. Сказать, что «не-сущее существует», значит сказать, что несуществующее есть существующее, иначе говоря, то, что одно и то же не существует и существует, а это противоречит первозакону бытия и мышления. Таким образом, у Аристотеля все, что есть, есть сущее. Цитируя слова Парменида, Аристотель уверен в том, что не-сущее не изъявляемо как в слове, так и бытии. Существенно, правда, то, что не-сущее есть, только не в непосредственном смысле, а в том, что оно есть не-сущее: «Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно *есть* не-сущее» (там же, IV, 2, 1003b 5–10). «Есть нечто в большей мере существующее», т. е. безусловно сущее (там же, VII, 1, 1028a 30). Тем самым Аристотель допускает относительное существование небытия, ведь в том, что существует в большей мере, должно быть меньше небытия, чем в том, что существует в меньшей мере. Значит, не-бытие все же существует? В самом деле, Аристотель говорит: «В трех смыслах может быть речь о небытии» (там же, XI, 11). Так что можно сказать, что «первая философия» исследует не только сущее, но и не-сущее, поскольку она вопрошает о сущем как таковом.

Поскольку сущее как таковое древние греки изначально называли $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, то тем же словом они называли

и конкретное сущее. Это свидетельство того, что уже внутри древнегреческой философии началось сужение понятия «фюзис», не изгоняющее, однако, из опыта греческой философии его изначального значения. Мы видим, что у Аристотеля еще слышится отзвук знания об изначальном значении понятия «фюзис», там где он говорит об основах сущего (там же, 1003a 27). С одной стороны, Аристотель отмечает, что сущее есть совокупность «единичных вещей», «этих вот вещей», «отдельных вещей», «сущностей, воспринимаемых чувствами», «чувственных сущностей»: это то, что можно видеть, слышать, осязать, обонять и вкушать. Но, с другой стороны, было бы неоправданной ошибкой соглашаться с теми, кто думает, что у Аристотеля сущим является лишь то, что воспринимается чувствами: «Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой чувственное восприятие» (там же, III, 4, 999b 1–5). Далее, в таком случае не было бы ничего вечного и неподвижного, ибо все чувственно воспринимаемое преходяще и находится в движении. Но если нет ничего вечного, то невозможно и возникновение. И тут появляется не менее трудный вопрос, а именно: имеют ли преходящие и непреходящие вещи одни и те же начала или разные?

Так как все чувственное преходяще и находится в состоянии движения, то допущение того, что, кроме чувственных сущностей, ничего не существует, исключало бы наличие в мироздании «вечного и неподвижного», а тем самым порядка (*κοσμος*). В самом деле, как будет существовать порядок, если нет чего-нибудь вечного, отдельно существующего и пребывающего? (там

же). В конце концов, для Аристотеля является важным установить, что всякое единичное имеет свою суть, сущность, она вечна и неподвижна, постигается умом, а не чувствами, и является целью науки. Эта суть образует высший, сверхчувственный уровень сущего. «Если нет какой-либо другой сущности ($\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$), кроме созданной природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она Первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее, что оно такое и каково все присущее ему как сущему» (там же, VI, 1, 1013a). На познание сущности, а не чувственного мира, направлено все внимание Аристотеля. Самое важное в теории — познание не чувственного явления, а сущности: «Если же не признавать единое и сущее некоторой сущностью, получается, что и ничто другое общее не есть сущность: ведь единое и сущее есть самое общее из всего. А если нет никакого самого-по-себе-единого и самого-по-себе-сущего, едва ли может существовать и что-либо из остального помимо так называемых единичных вещей» (там же, III, 4, 1001a 20). Вопрос о том, что такое сущее, сводится к вопросу, что представляет собой сущность.

Согласно Аристотелю: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, вопрос о том, что такое сущее, это вопрос о том, что такое сущность» (там же, VII, 1). Проблеме сущности специально посвящены VII и частично VIII книги «Метафизики». Сущность есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее (там же, VII, 1). По мнению Аристотеля, глубоко ошибаются те, кто сущностью признают

субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также всеобщее. Вообще же «о сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (там же, 1028b 35).

Можно извлечь, по крайней мере, шесть возможных определений сущности: субстрат; суть бытия; то, что состоит из сути бытия и субстрата; нечто всеобщее; нечто общее и род. Критериями сущности, согласно Аристотелю, являются: познаваемость через определение и способность к отдельному существованию (там же). Парадокс в том, что эти два критерия противоречат друг другу. Ведь Аристотель признает, что лишь единичное обладает самостоятельным существованием безусловно. Но единичные вещи не постигаются умом, им нельзя дать определения. Для понимания первичным является общее, но это не сущность, а некоторое целое, составленное из вот этой формы (*logos*) и вот этой материи, взятых как общее (там же, VII, 10). Общие же причины, о которых была речь, не существуют, ибо начало единичного — единичное. «Никакого человека вообще не существует, а начало для Ахилла Полей, а для тебя — твой отец, и вот это *Б* — для вот этого *БА*, и *Б* вообще есть начало для *БА* без оговорок» (там же, XII, 5). Аристотель ищет золотую середину. Рассмотрим же вышеперечисленные определения сущности.

Подлежащее (субстрат) Аристотель определяет как то, о чем сказывается все остальное, тогда как сам он уже не сказывается о другом. Прежде всего, надо точнее определить его, ибо в наибольшей мере считается

сущностью первый субстрат (там же, VII, 3). Субстрат лежит в основе двояким образом: как эта вот отдельная вещь или как материя для осуществленности. В другом месте под субстратом Аристотель имеет в виду и материю, и форму, и что из них составлено (там же, VII, 3), вопрос в том, что является первым субстратом, т. е. сущностью.

Субстрат — это, во-первых, бесформенная первома-терия: «То, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее» (там же, VII, 3). Во-вторых, материя — это «то, из чего вещь состоит» и «из чего [вещь] возникает» (там же, VII, 7). Будучи бесформенной, «первая материя» и есть искомый субстрат и сущность. И в самом деле, Аристотель допускает, что «материя также есть сущность» (там же, VIII, 1), а тем более субстрат, ведь «все другие определения сказываются о сущности, а сущность о материи» (там же, VII, 3), ведь в силу своей неопределенности материя ни о чем не сказывается, тогда как о ней сказывается все остальное. Несмотря на то, что сущность как субстрат и как материя, по словам Аристотеля, общепризнанна, это всего лишь сущность в возможности. Материя не является сущностью в действительности: «Это невозможно: ведь и существовать отдельно и быть определенным считается главным образом отличительными чертами сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материю. Однако сущность, состоящую из того и другого, т. е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя» (там же, VII, 3, 1029a).

Но может быть сущностью является род? Согласно Аристотелю: «Если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (ибо роды — это общее, а роды, по их мнению, в большей мере начала и сущности; ведь они ищут, исходя из определений); древние, напротив, считали сущностями единичное, например, огонь и землю, а не общее им — тело» (там же, XII, 1, 1069a 25–30). Прежде всего, возражая Платону, Аристотель не согласен с «нынешними философами». Он утверждает, что «роды не существуют помимо видов» (там же, III, 3, 999a). С этим связан наиболее трудный вопрос: если ничего не существует помимо единичных вещей, а таких вещей бесчисленное множество, то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? «Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее» (там же, III, 4).

Предположим, подобно Платону, что сущностью является общее: ведь оно «по своей природе присуще многому» (там же, VII, 13, 1038b). Но в таком случае оно будет сущностью или у всех вещей, которые тем или иным всеобщим объемлются, или не будет ни у одной. Но у всех всеобщее сущностью быть не может. А если всеобщее будет сущностью у одной вещи, тогда и все остальное, к чему относится это всеобщее, будет этой же вещью. К тому же уже установлено, что сущностью называется то, что не сказывается о субстрате, а общее всегда сказывается о каком-нибудь субстрате, так как «все, что одинаково сказывается о многом, означает не “вот это”, а “такое-то”» (там же, VII, 13). Тут же Аристотель замечает затруднение, каким же образом дать определение сущности, если общее не есть сущность.

Итак, «ни общее, ни род не есть сущность» (там же).

Под все-общим Аристотель понимает также и категории. В «Метафизике» категории упоминаются нередко, но не в полном объеме и в разном составе. Например: «Мысль ставит в связь или разделяет либо суть вещи, либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное» (там же, VI, 4) или: «Категории разделяются на сущность, качество, действие или страдание, отношение и количество» (там же, XI, 12). Полный их перечень содержится в «Категориях». Аристотель подчеркивает, что только сущность существует сама по себе, что же до других категорий, то ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности: «Все другие определения сказываются о сущности; кроме сущности, ни что не может существовать отдельно. Сущности существуют безусловно, все остальное существует через них и благодаря им как качества, количества, отношения сущностей. Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они сказываются о подлежащем “сущность”»; «только сущность не сказывается по отношению о другом подлежащем, а все прочие категории — по отношению к ней» (Физика, 7).

Казалось бы, сущностью должна быть «вот-эта отдельная вещь». При этом нужно помнить, что материя не может быть определена как сущность. Вместе с тем Аристотель подчеркивает, что главными отличительными чертами сущности являются способность к отдельному существованию и данность в качестве вот-этой определенности. Говоря о субстрате, Аристотель допускает, что им может быть наряду с материей вот-эта отдельная вещь: о ней все сказывается, она же ни о чем не сказывается. Например, о Сократе можно сказать мно-

гое (что он лысый, курносый и т. п.), но сам Сократ не может быть предикатом суждения. Эту вот отдельную вещь Аристотель называет «чувственная сущность», а также «составная сущность» или «составное целое», и состоит она из двух начал: «сути бытия [формы] и субстрата [материи]» (Метафизика, VII, 13, 1038b), а то, что состоит из начал, позднее самих начал, а следовательно, вторично. Итак, сущность — не субстрат, не общее, не род и, наконец, не то, что состоит из сути бытия и субстрата. Аристотель склоняется к тому, чтобы принять за сущность вид. Он говорит, что «последнее видовое отличие — это будет сущность вещи и ее определение». «Поэтому очевидно, что определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий, и притом — если деление правильное — из последнего из них» (там же, VII, 12, 1038a 20).

Это определение и выражает сущность, или суть бытия вещи, или, что то же самое, форму, или первую сущность. «Формой я называю, — поясняет Аристотель, — суть бытия каждой вещи и первую сущность» (там же, VII, 7). Это общее представляется Аристотелю максимально тождественным с единичной вещью. Он говорит, что под сущностью без материи разумеется суть бытия вещи, что в некоторых случаях суть бытия вещи и сама вещь — одно и то же как у чистых (πρωτῆ) сущностей (там же, VII, 7, 1032b; VII, 11, 1037b). В другом месте Аристотель снова подчеркивает, что «сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же не входящим образом, и это ясно еще потому, что знать отдельную вещь — значит знать суть ее бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев следует с необходимостью, что обе они нечто одно» (там же, VII, 6.). «Ведь и отдельная вещь не представляется чем-то от-

личным от своей сущности, и сутью бытия называется сущность отдельной вещи» (там же, VII, 6, 1031b). Таким образом, «суть бытия и сама вещь — одно и то же». Соответственно, первая сущность — это та, которая своя у каждой вещи. Наконец, суть прямо и непосредственно присуща сущности, а всему остальному — остальным родам сущего — лишь в некотором отношении, другими словами, «суть бытия вещи присуща ее форме или осуществлению (там же, VII, 4, 1030a; VIII, 3, 1043b).

Аристотель подчеркивает, что для чувственно воспринимаемых единичных сущностей нет ни определения, ни доказательства, ибо они «наделены материей, природа которой такова, что она может быть и не быть: вследствие чего и подвержены уничтожению все чувственно воспринимаемые единичные сущности» (там же, VII, 15, 1039b). Поэтому «сути бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов: ведь виды, надо полагать, обозначаются не как сущие по причастности [другому], не как состояние [другого] и не как привходящее» (там же, VII, 4, 1030a). Итак, каждая чувственно воспринимаемая сущность есть нечто составное: она складывается из материи и формы (сути бытия, сущности, первой сущности). «Индивидуальная», или «составная», сущность вторична, материя и форма первичны. Вещь преходяща, тогда как материя и форма вечны. При этом материя как первоматерия едина, форм же много: их столько, сколько низших, ближайших к вещам видов, т. е. таких видов, которые уже далее на виды не распадаются. Необходимо подчеркнуть, что форма — это не качество, не количество, не отношение, а то, что несет в себе суть вещи. Аристотель допускает, что и другие категории имеют свою суть бытия (например, можно поставить вопрос, что такое «белое»), но «не в основном

смысле». Форма же — это суть бытия в основном смысле, а в этом смысле «суть бытия имеется у одних только сущностей» (там же, VII, 5, 1031b). Форма вечна и неизменна; «никто не создает и не производит, но вносит ее в определенный материал, и в результате создается «вот это», состоящее из формы и материи» (там же, VIII, 3, 1043b).

Какова же роль материи? Во-первых, хотя сама материя вечна, вещи она дает временность, ведь природа материи такова, что она может быть и может не быть. Во-вторых, материя — источник индивидуализации. Форма, которая может быть отделена от материи мысленно, есть нечто общее, есть образ вещи, тогда как материя связана с индивидуализацией сущего: «то, что по числу образует множество, имеет материю», «все вещи различаются по материи, иначе почему возникло их бесчисленное множество, а не одна вещь» (там же, XII, 8, 1074a 30; XII, 2, 1069b 30), и даже Каллий и Сократ различны «благодаря материи», а вместе с тем одно и то же по виду, ибо вид неделим (там же, VII, 8, 1034a). Но если Каллий и Сократ различны лишь благодаря материи, то они тождественны по своей сущности, сути бытия, форме. В-третьих, материя — источник случайности.

Отношение между формой и материей Аристотель конкретизирует при помощи новых фундаментальных понятий, которых не было прежде в философии, — возможность и действительность. «Возможность» выражается у Аристотеля словом «дьюнамис», а «действительность» — «энергейя». Эти понятия позволяют представить отношение материи и формы динамически, в движении, так как, согласно Аристотелю, движение присуще природе по сущности. Движение связывает беско-

нечную и неопределенную материю с конечной и всегда определенной формой. Ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности, через сущее в действительности, оформляясь, материя переходит из состояния возможности в состояние действительности, «ибо сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию, и составное из материи и формы, а также лишенность формы, например, темнота или больное; а в возможности существует материя, ибо она способна принимать [определенность] и через форму, и через лишенность формы» (там же, XII, 5)

Суть материи — в возможности, потому что она может получить форму, а когда она существует в действительности, тогда она уже определена через форму (там же, VII, 8, 1050a 15). Но истинная действительность — это действительность формы. «Формой, — говорит Аристотель, — я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность» (там же, VII, 7), «ведь говоря о какой-либо вещи, следует разуметь форму или вещь, поскольку она имеет форму, но никогда не следует подразумевать под вещью материальное, как оно есть само по себе» (там же, VII, 10).

«Суть бытия вещи присуща [всякий раз] ее форме и действительности» (там же, VIII, 3, 1043b), а суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе, поэтому действительность идет впереди возможности. Напротив, истинная возможность — это «прото», первая материя. По мере оформления ее возможности оскудевают. Но и самая оформленная, последняя материя остается возможностью, ибо из нее в пределах, правда, уже одного рода можно произвести разное. Хотя дуализм материи и формы через их определение как возможности и

действительности возрастает, Аристотель подчеркивает, что последняя материя и форма не нуждаются для своей связи ни в каком опосредствующем звене. Последняя материя и форма — это одно и то же, первая — в возможности, вторая — в действительности. Понятие возможности позволяет Аристотелю по-новому посмотреть на проблему бесконечного и конечного. Так, согласно первоаксиоме бытия и мышления, противоречие на уровне действительности запрещено и невозможно, однако «в возможности одно и то же может быть вместе [обеими] противоположностями, но в реальном осуществлении нет» (там же, IV, 5, 1009a). Поэтому Гераклит был бы прав, если бы все, что он говорил о единстве противоположного, он говорил как о существующем в возможности. Это, с одной стороны.

С другой стороны, возможность сродни не-бытию. Так, материя может обладать формой, но может быть и лишена ее. Обладая же конкретной формой, она лишена всех остальных. Лишенность — это начало небытия. Таким небытием и оказывается первая материя, правда, Аристотель предпочитает говорить не о том, что материя лишена формы, а о том, что она способна принять ее. Далее Аристотель определяет в самом общем виде движение как осуществление: «Движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это — возможное. . . А происходит движение тогда, когда имеет место само осуществление, и не прежде и не после. . . движение есть осуществление того, что есть в возможности, когда оно при осуществлении действует не как таковое, а поскольку оно может быть приведено в движение» (там же, XI, 9, 1066a). При этом нужно помнить, что осуществление меди, поскольку она медь, не есть движение. В самом деле, осуществление —

это или строительство или строение. Но когда есть строение, уже нет того, что может строиться. Следовательно, осуществлением должно быть строительство, строительство же есть некоторое движение.

Все то, что в качестве цели имеет движение, так или иначе оформляется и осуществляется. «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и «деятельность» (ενεργεια) производно от «дела» (εργον) и нацелена на «осуществленность» (εντελεχεια)» (там же, VIII, 8). Осуществление выражается у Аристотеля словом «энтелехейя». В мире все процессы обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершенностью. Обусловленность через цель существует, подчеркивает Аристотель, не только среди поступков, определяемых мыслью, но и среди вещей, возникающих естественным путем, ибо цель — это действительность, И по сущности действительность первее возможности и всякого начала изменения. Вместе с тем и сущность, и форма — это тоже действительность (там же, VIII, 8), есть нечто законченное, и оно законченно (τελειον) потому, что у него конец (τελος) есть нечто крайнее (там же, V, 16).

Называя энтелехией осуществленность целенаправленной деятельности, Аристотель поясняет, что «яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехийно». «Формальный» птенец предшествует самому птенцу, ибо с точки зрения сущности действительность идет впереди возможности, а именно по становлению и по времени. «Ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек — из человека, образованный — через образованного, причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности. В рассуждениях же о

сущности сказано, что все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-то и вследствие чего-то, что тождественно ему по виду» (там же, VIII, 8). При этом форму никто не создает, она вносится в соответствующую материю, которую форма определяет, выступая, таким образом, как цель, внутренне заданная той или последней материи, как «то, ради чего» происходит вся дальнейшая структурализация материи. Цель — это также и благо: каждая стремящаяся реализоваться потенция стремится тем самым к своему благу. Цель как «то, ради чего все движется», для Аристотеля представляется одной из причин всего сущего, такой же значимой, как материя и форма.

Четвертую, и последнюю, причину Аристотель определяет как движущую. Он говорит, что «при всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, — это первое движущее, то, что изменяется, — материя; то, во что она изменяется, — форма» (там же, XII, 3). То, что изменяется, необходимо есть сущее (там же, IV, 8). Изменение не бывает случайным, оно всякий раз «изменение из чего-то во что-то другое». Говоря об источнике движения как движущей причине, Аристотель исходит при этом из аксиомы, согласно которой «есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно» (там же, IV, 8). Но можно ли утверждать, что материя у Аристотеля пассивна? В действительности возникает только то, чем материя была в возможности. Только из материи совершается возникновение, причем из одного одно, а другое из другое, а не какое угодно. В одном месте Аристотель даже отмечает, что «ни материя, ни форма не возникают; я разумею именно последнюю материю и последнюю форму (там же, XII, 3)». С этой точки зрения,

материя — это сущее, которое изменяется. В сравнении с формой материя — это не-бытие, это нечто претерпевающее действие. Однако философская мысль Аристотеля двойственна: с одной стороны, он допускает активность материи в своем учении о составных сущностях в противовес учению о первой сущности всего сущего. Причин составных сущностей три. «Итак, причин три и начал три, два из них — это противоположение, одна сторона которого — определение, или форма, другая — лишенность, а третье — материя» (там же, XII, 2). И материя здесь играет такую же важную роль, как форма. «Например, можно сказать, что у чувственно воспринимаемых тел теплое есть элемент как форма, а в другом смысле — холодное как лишенность [формы]; а как материя — то, что как первое сама по себе есть в возможности то и другое» (там же, XII, 4)

С другой стороны, философ подчеркивает, что сущность и форма, это — деятельность и тем самым действительность (там же, VIII, 8). Причем в качестве формы может рассматриваться и искусство: «Ведь врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье, равно как строительное искусство есть форма дома» (там же, XII, 4). Однако эта деятельность не самодовлеющая. Она имеет источник в высшей сущности и форме. Это первая суть бытия, которая в себе не имеет никакой материи, ибо она есть полная осуществленность. Аристотель указывает на простое пространственное движение мирового целого, движение, которое вызвано первой и неподвижной сущностью. Она, поскольку все движет, должна быть вечной и предшествовать тому, что ею приводится в движение. Первое движущее должно быть неподвижным само по себе, заключает философ. Причем это начало — первое в вещах; оно не подверже-

но движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само как нечто вечное вызывает первое — вечное и единое — движение (там же, XII, 8). Речь идет о перводвигателе, Уме («нус»), целевой причине всего сущего. Чем вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме (там же, XII, 3).

Свое рассуждение о причинах, которые в качестве первоначальных являются предметом первой философии (который, правда, к ним не сводится), Аристотель резюмирует так: «О причинах речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность или суть бытия вещи [ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало]; другой причиной мы считаем материю или лежащий в основе субстрат [υποκειμενον]; третьей — то, откуда идет начало движения; четвертой — причину, противоположащую [только что] названной, а именно «то, ради чего» [существует вещь], или благо [ибо благо есть цель всякого возникновения и движения]» (там же, I, 3). При этом разъясняется, что суть бытия — основание, делающее вещь такой, какова она есть, восходящее в конечном счете к понятию вещи как некоторой причине и началу. В другом месте «Метафизики» сказано: «О причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала». Причиной в одном смысле может называться входящий в состав вещи субстрат, из которого вещь возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши. В другом смысле так может называться форма или образец, иначе говоря, суть бытия вещи. Далее, причина — это то, откуда берет свое первое начало изменение. Кроме того, о причине гово-

рится в смысле цели, а цель — это то, ради чего (там же, V, 2). Это означает, что у одной и той же вещи может быть несколько причин. Например, у статуи причинами являются и ваятельное искусство, и медь, первая из них — источник движения и изменения, а вторая — материя. Но статуя имеет и две другие причины; ваятельное искусство придает статуе определенную форму, и эта форма присутствовала в сознании скульптора как цель, определяющая всю его деятельность, и это была не просто деятельность, а деятельность целесообразно-финальная, энтелехиальная, подчиненная замыслу. В сущности, Аристотель констатирует сообразность природы и человеческого искусства, деятельности. Подытоживая учение Аристотеля о четырех причинах, скажем, что таковыми являются: материальная, формальная, движущая и целевая причины. Первая отвечает на вопрос «из чего?», вторая — «что это есть?», третья — «откуда начало движения?», четвертая — «ради чего?». При этом три последние причины Аристотель сводит в одну: «что именно есть» и «ради чего» — одно и то же, а «откуда первое движение» — по виду одинаково с ними (там же, I, 3; IX, 8, 1050a 5). Такой единой первопричиной в трех смыслах у Аристотеля оказывается бог.

Так «первая философия» Аристотеля оборачивается теологией. Согласно Аристотелю, «есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что, с одной стороны, эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по

указанной причине, а неограниченной — потому, что вообще никакой неограниченной величины нет); с другой стороны, эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения — нечто последующее по отношению к пространственному движению» (там же, XII, 8). Именно бог — первая суть бытия, ибо он есть полная осуществленность. Небесные светила, само небо, по Аристотелю, обладают вечными движениями, что означает в высшей степени целесообразными, так как они в максимальной степени подобны богу, который именуется перводвижителем и нусом. В боге, таким образом, сходятся формальная, целевая и движущая причины. Нет в нем только материи. Поскольку материя это возможность, и поскольку материя связана с лишенностью, бог, заключает Аристотель, это чистая действительность и форма форм, энтелехийя. Вместе с тем Аристотель отмечает, что бог есть живое существо, и жизнь, без сомнения, присуща ему: «Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (там же, XII, 7, 1072b). Но под жизнью бога Аристотель понимает деятельность ума, мышление бога. Собственно говоря, бог и есть чистый деятельный ум, самодовлеющее, само на себе замкнутое мышление. Это ум, который «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» (там же, XII, 9). В боге, поскольку в нем нет материи, постигаемое мыслью и сама мысль совпадают: «Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то

же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» (там же). Это совпадение, это самождество — решающий признак абсолюта. Бог Аристотеля отделен от чувственного мира, ибо это для бога недостойные вещи: «Лучше не видеть иные вещи, нежели видеть их» (там же). Он мыслит самое божественное и самое достойное. Бог мыслит и формы бытия, и формы мысли. Бог не подвергается изменению, ибо всякое изменение для бога — к худшему. Божественное самомышление является также перво-двигателем, который сам неподвижен. Так движет человеком то, на что направлены его мысли, желания и любовь: «Есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так то, чего желают, и то, что мыслят: они движут, [сами] не находясь в движении» (там же, XII, 7). Бог, наконец, также и высшая цель: «А что целевая причина находится среди неподвижного — это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как цель любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное (там же, XII, 7).

Таким образом, бог побуждает все к движению как цели стремления. Бог необходимо то, без чего нет блага. Бог есть то начало, от которого зависят небеса и вся природа. «И жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время». Созерцание Бога — самое приятное и самое лучшее. «Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он» (там же, XII, 7).