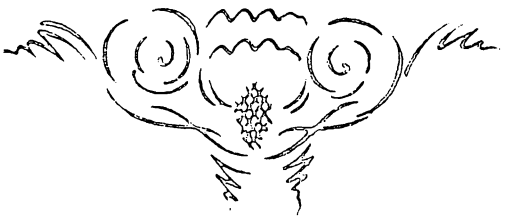
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ КОМАКАДЕМИИ

КЛАССИКИ ФИЛОСОФИИ

АРИСТОТЕЛЬ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ



1934

АРИСТОТЕЛЬ

МЕТАФИЗИКА

перевод
и
примечания
А·В·КУБИЦКОГО

ОГИЗ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО

МОСКВА — ЛЕНИНГРАД
1934

Ответственный редактор
В. М. ДОМРАЧЕВ

Художественное оформление книги
В. А. СЫЛЕНГИНСКОГО

Техническая редакция книги
В. К. МАРТЫНЮК

Наблюдение за оформлением
В. С. ВЛАДИМИРОВА

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Аристотель — величайший мыслитель античного мира, энциклопедический ум, систематизировавший и обобщивший почти все отрасли естествознания своего времени и оказавший мощное влияние на развитие науки в целом ряде областей.

«Метафизика» — одно из главнейших произведений Аристотеля. Она посвящена проблемам, которые Аристотель относит к «первой философии». «Первая философия» изучает бытие, как таковое, в отличие от специальных видов бытия, изучаемых отдельными частными науками. Последние изучают вещи в их единичности, физика, например, не отделяет движения от движущихся предметов: «первая философия» изучает, наоборот, «общее», «сущее», как таковое. Таким образом в этой книге в центре внимания Аристотеля оказываются общие понятия, категории, а так как теория идей Платона была тогда наиболее разработанной теорией категорий, то анализ и критика теории идей Платона является главным предметом «Метафизики».

Значение «Метафизики» Аристотеля в том, что своей критикой теории идей Платона она подрывает о с н о в ы идеализма. Достаточно напомнить, что именно в отрыве общего от единичного, и превращении общего в абсолют видел Ленин гносеологические корни идеализма.

Доказывая единство общего и отдельного, Аристотель описывает всевозможные ф о р м ы о б щ е г о и неутомимо водит читателя по лабиринту основных значений ряда наиболее существенных для философии терминов: начало и причина, элемент и природа, необходимость и случайность, единое и многое, способность, возможность и действительность и т. д.

Аристотель колеблется между идеализмом и материализмом, «виляет» (Ленин). Текучесть категорий, их взаимная связь, переходы, переливы намечены им еще очень смутно; описание форм мышления дается еще в порядке простого перечисления, «задето все, все категории» (Ленин), но именно «задето»;—жива, наивна, интересна его критика теории идей Платона, «но все это при самой беспомощной путанице вокруг о с н о в н о г о, понятия и отдельного» (Ленин). В книге щедро разбросаны образцы диалектического мышления, но они «не выдержаны, не развиты, мимолетны».

Средневековье приспособило идеи Аристотеля к интересам защиты феодальных классов. Феодальное общество из логики Аристотеля сделало мертвую схоластику. «Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое» (Ленин). Философия пролетариата — диалектический материализм — опирается на все, что есть ценного в наследстве человеческой мысли, человеческой культуры, но требует его критического усвоения.

Этой задаче критического усвоения служит издание Аристотеля на русском языке. Это издание само по себе является между прочим ярким показателем роста советской науки и глубоких запросов нашего нового читателя.

Мы предпосылаем этой книге замечания Ленина об Аристотеле, взятые нами из его «Конспекта Истории философии Гегеля», и его «Заметки на Метафизику Аристотеля». Мы считаем, что это лучше всего поможет читателю критически разобраться в «Метафизике» Аристотеля.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

При работе над «Метафизикой» моей задачей было — дать перевод возможно более точный *по смыслу*, в этих целях не боясь отходить от буквальной передачи текста и, с другой стороны, нередко поступаясь легкостью фразы, чтобы не опустить какого-нибудь важного оттенка мысли. Хотелось как можно меньше стоять между Аристотелем и читателями и дать им возможность непосредственно прикоснуться к аристотелевскому духовному миру: почувствовать силу его аргументов, тонкость его анализов, спокойную уверенность в правоте занятых позиций... и вместе с тем увидеть, как терпят одна за другой крушение его попытки перекинуть мост между предельными принципами его философии — материей, без которой он не в состоянии обойтись, и формой, которой он все готов отдать, но которая, несмотря на все его усилия, не оказывается пригодной для полного объяснения вещей в мире.

Той же единственной цели — *точно указать*, что́ именно Аристотель написал, и *сделать понятным* то, что он написал, служат мои примечания. В важных для содержания случаях они оговаривают, какой именно текст был мною принят, — при постоянной предпосылке, что заслуживает предпочтения та словесная формулировка (из лексически и палеографически допустимых), которая дает более удачный философский смысл. Рядом с тем, в местах трудно понятных — вследствие чрезмерной осложненности мысли или крайней сжатости выражения — они должны раскрыть перед читателем (хотя бы с наибольшею вероятностью), что́ именно автор в данном случае имел в виду, если учесть общие его взгляды в этой области, развитие хода его мыслей, параллельные формулировки в других местах, наконец, разъяснения наиболее авторитетной комментаторской литературы — древней и новой.

В конечном счете мне было бы отрадно выразить надежду, что одно из самых выдающихся произведений мировой философской литературы, сочинение, пользовавшееся на протяжении нескольких столетий исключительным авторитетом и еще до последнего времени оказывавшее своими идеями воздействие на работу различных областей научной и философской мысли, подвергнется теперь и в науке нашего Союза более углубленному изучению и получит в результате всестороннюю и исчерпывающую оценку.

А. Кубицкий.

В. И. ЛЕНИН

1

ИЗ КОНСПЕКТА ЛЕКЦИЙ

ГЕГЕЛЯ

ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

2

ЗАМЕТКИ

НА

«МЕТАФИЗИКУ»

АРИСТОТЕЛЯ

299 ⟨225⟩ * тоже стр. 311 ⟨293⟩ «эмпиризм».

Неверно, де, ходячее мнение, что философия Аристотеля есть «*реализм*» в отличие от *идеализма* Платона. ((Здесь опять Гегель явно многое натягивает *под* идеализм.))

Излагая полемику Аристотеля с учениками Платона об идеях, Гегель *скрадывает* ее материалистические черты (ср. 322—3 и др.) ⟨244—245 и др.⟩.

Проговорился: «Возвеличение Александра (Александра Македонского, ученика Аристотеля)... как бога не удивительно... бог и человек вообще не столь чужды друг другу»... (305) ⟨231⟩.

Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога (326) ⟨247⟩. ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее,* чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму.))

NB

NB

((только обернуть)) именно!

Гегель совсем скомкал критику платоновских «идей» у Аристотеля

Критика Аристотелем «идей» Платона есть критика *идеализма, как идеализма вообще:* ибо откуда берутся понятия, абстракции, оттуда же идет и «закон» и «необходимость» и т. д. Идеалист Гегель трусливо обошел подрыв Аристотелем (в его критике идей Платона) *основ* идеализма.

NB

Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм. Ср. Аристотель против Платон и т. д. Гегель против Кант и т. д.

«Лейкипп и Платон говорят, что движение вечно, но они не говорят, почему» (Аристотель, *Метафизика.* XII, 6 и 7), стр. 328 ⟨248⟩.

* В тупоугольных скобках в тексте Ленина редакцией указаны соответствующие страницы русского перевода лекций Гегеля по истории философии — Сочинения, т. X, Москва 1932 г.

Аристотель *так* жалко выводит бога *против* материалиста Лейкиппа и идеалиста Платона. У Аристотеля тут эклектизм. А Гегель *прикрывает* слабость ради *мистики!*

диалектичен не только переход от материи к сознанию, но и от ощущения к мысли и т. д.

Сторонник диалектики, Гегель, не сумел понять *диалектического* перехода *от* материи к движению, *от* материи к сознанию — второе особенно. Маркс поправил ошибку (или слабость?) мистика.

Следующее место особенно ясно показывает, как Гегель покрывает слабости идеализма Аристотеля:

«Аристотель мыслит предметы; выступая в качестве мыслей, они выступают в своей истинности; это их сущность. Это не означает, что предметы природы вследствие этого сами суть мыслящие существа. Предметы мыслятся мною субъективно; тогда моя мысль есть также понятие вещи, и это последнее есть субстанция вещи. В природе понятие существует не как мысль в этой свободе, а плотью и кровью; оно обладает душой и эта душа есть его понятие. Аристотель понимает, что такое вещи в себе и для себя; это и есть их сущность. Понятие не существует для самого себя. Оно ограничено внешностью. Обычное определение истины таково: «истина есть совпадение представления с предметом». Но само представление есть лишь одно какое-либо представление, я со своим представлением (с его содержанием) вовсе не совпадаю: я представляю дом, бревно, но я сам не являюсь ими, — я есть нечто иное, чем представление дома. Лишь в мышлении имеется налицо истинное совпадение объективного и субъективного. *Это — я* (курсив Гегеля). Аристотель, следовательно, находится на высшей точке зрения; нельзя и желать познать более глубокое». (332—3) ⟨ср. 252—253⟩.

наивно!!

чем отличается диалектический переход от недиалектического? Скачком. Противоречивостью. Перерывом постепенности. Единством (тождеством) бытия и небытия.

«В природе» понятия не существуют «в этой свободе» (в свободе мысли и фантазии *человека!!*) «В природе» они, понятия, имеют «кровь и плоть». — Это превосходно! Но это и есть материализм. Понятия человека суть *душа* природы — это лишь мистический пересказ того, что в понятиях человека *своеобразно* (это NB: *своеобразно* и *диалектически!!*) отражается природа.

Стр. 318—337 ⟨241—255⟩ *только* о метафизике Аристотеля!! Все *скрадено*, что говорит против идеализма Платона по существу!! Особенно скраден вопрос о существовании *вне* человека и человечества!! = вопрос о материализме!

Аристотель эмпирик, но *мыслящий* (340) ⟨ср. 257⟩. «*Эмпирическое, постигнутое в его синтезе, есть спекулятивное понятие*» (341) (курсив Гегеля).

(((
ср. *Фейербаха*: евангелие чувств читать в связи = мыслить
(((

NB

Совпадение понятий с «синтезом», суммой, сводкой эмпирии, ощущений, чувств *несомненно* для философов *всех* направлений. *Откуда* это совпадение? От бога (я, идея, мысль и т. д. и т. д.) или от (из) природы? Энгельс прав в своей постановке вопроса.

NB

...«субъективная форма, которая составляет сущность кантовской философии»... (341)...

Кант

По поводу телеологии Аристотеля:

...«Природа имеет средства в самой себе, и эти средства суть также цель. Эта цель в природе есть ее логос, истинно разумное» (349).

...«Рассудок это не только мышление с сознанием. Здесь налицо цельное, истинное, глубокое понятие природы, жизненности»... (348)...

«цель» и причина, закон, связь, разум

Разум (рассудок), мысль, сознание *без природы*, без соответствия с ней есть фальшь, = материализм!

Отвратительно читать, как Гегель выхваливает Аристотеля за «истинно спекулятивные понятия» (373) ⟨283⟩ о «душе» и многое другое), размазывая явно идеалистический (= мистический) вздор.

Скрадены *все* пункты *колебаний* Аристотеля между идеализмом и материализмом!!!

По поводу взглядов Аристотеля на «душу» Гегель пишет:

«На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого» (375) ⟨284⟩ — иначе, де, душа.

Проговорился насчет «реализма»

Аристотель о душе II 5:

ощущение и познание

Аристотель вплотную подходит к материализму

«Различие (между ощущением и познанием) состоит в том, что то, что производит ощущение, находится вовне. Причина этого лежит в том, что деятельность ощущения направлена на единичное, тогда как познание, наоборот, направлено на всеобщее; а это последнее находится в известном смысле в самой душе в качестве субстанции. Поэтому мыслить может всякий, если он хочет... а ощущать зависит не от него — для этого необходимо наличие объекта ощущения» (377) ⟨286⟩.

Гвоздь здесь — «находится вовне» — *вне* человека, независимо от него. Это материализм. И эту-то основу, базу, суть материализма Гегель начинает уничтожать посредством болтовни:

NB!!

попался идеалист!

«Такова совершенно правильная точка зрения ощущения», пишет Гегель и объясняет, что де «пассивность» несомненно есть в ощущении «безразлично, субъективно или объективно, — в том и другом есть момент пассивности... Аристотель с этим моментом пассивности не отстает от идеализма; ощущение всегда с одной своей стороны пассивно. Плох тот идеализм, который полагает, что пассивность и спонтанность духа зависит от того, является ли данная определенность внутренней или внешней, — как будто в ощущении есть свобода; ощущение есть сфера ограниченности»!!... (377 — 8) ⟨286⟩.

NB

((Идеалист замазывает щель, ведущую к материализму. Нет, это не безразлично, *вне* или *внутри*. В этом то и суть! «*Вне*» это есть материализм. «Внутри» = идеализм. И словечком «*пассивность*» с умолчанием о слове: «*вне*» у Аристотеля Гегель иначе описал то же *вне*. Пассивность это и значит вне!! Идеализм *ощущения* Гегель заменяет идеализмом *мысли*, но *тоже идеализмом*.

NB

увертка от *материализма*

... «Субъективный идеализм говорит: нет никаких внешних вещей; они — определенности нашей самости. По отношению к ощущению с этим можно согласиться. Я пассивен в ощущении, ощущение субъективно; во мне есть бытие, состояние, определенность, а не свобода. Находится ли ощущение вне меня или во мне, безразлично; оно *есть*» (378)... ⟨ср. 287⟩.

Дальше идет знаменитое сравнение души с воском, заставляющее Гегеля вертеться, как чорт перед заутреней, и кричать о «недоразумении, часто порождаемом» этим (378).

Аристотель говорит (о душе, II, 12):

NB

«Ощущение есть восприятие ощущаемых форм без материи»... «Подобно воску, который принимает только знак золотого кольца с печатью, а не самое золото, — одну лишь чистую его форму».

NB

душа = *воск*

Гегель пишет: «...в ощущении до нас доходит только форма, без материи. Иное дело, когда мы действуем практически, — когда едим или пьем. В практической области мы вообще выступаем как отдельные индивидуумы, и притом как отдельные индивидуумы в некотором наличном бытии, будучи сами таким материальным наличным бытием, и держим себя в отношении к материи также материальным образом. Лишь постольку, поскольку мы материальны, мы можем так себя держать; дело в том, что наше материальное существование приходит в действие» (379) ⟨ср. 287—288⟩.

«иначе» на практике

трусливая увертка от материализма

((вплотную подход к материализму — и вилянье))

По поводу «воска» Гегель сердится и бранится, что де «это» всякий понимает» (380), «грубейшим образом останавливаются на грубой стороне сравнения» (379) ⟨288⟩ и т. д.

«Никоим образом душа не должна быть пассивным воском и извне принимать определения»... (380) ⟨289⟩.

ха-ха!..

...«Она (душа) превращает форму внешнего тела в свою собственную»... (381) ⟨289⟩... *Аристотель. О душе*, III, 2:

...«Деятельность ощущаемого и ощущения одна и та же и едина; но бытие их не одно и то же»... И Гегель комментирует:

Аристотель

...«Мы имеем тело, которое звучит, и субъект, который слышит; бытие — двоякого рода»... (382) ⟨289⟩

Гегель прикрывает слабости идеализма

Но вопрос о бытии *вне* человека оставляет в стороне!!! Софистическая увертка *от* материализма!

Говоря о мышлении, о разуме, Аристотель говорит (О душе, III, 4):

чистая доска

...«Нет ощущения без тела, разум же от тела отделим»... (385) ⟨292⟩... «Разум подобен книге, на страницах которой ничего в действительности не написано» (386) ⟨293⟩ — и Гегель опять сердится: «другой пресловутый пример» (386) ⟨293⟩, Аристотелю приписывают прямо обратное его мысли и т. д. и т. д. ((и вопрос о бытии *независимо* от ума и от человека скраден!!)) — все ради того, чтобы доказать: «Аристотель таким образом не реалист» (389) ⟨295⟩.

ха-ха!

ха-ха! боится!!

Аристотель:

«Поэтому тот, кто не ощущает, ничего не познает и ничего не понимает; если он что-нибудь познает, то необходимо, чтобы он это познал также в качестве представления; ибо представления, это — то же, что ощущения, только без материи»... (389) ⟨295⟩.

Аристотель и *материализм*

...«Вопрос о том, познает ли рассудок действительные предметы, когда отвлекается от всякой материи, подлежит еще особому рассмотрению»... (388) ⟨ср. 295—296⟩ и Гегель *выцарапывает* из Аристотеля, что де «разум и постигаемое только разумом одно и то же» (390) ⟨296⟩ и т. д. Образец идеалистических натяжек идеалиста!! Подделка Аристотеля *под* идеалиста XVIII—XIX века!!

подделка Аристотеля

АРИСТОТЕЛЬ. МЕТАФИЗИКА.

Перевод Швеглера, 2 тома. Тюбинген, 1847.

См. выше цитату о «доме» *.

Масса архиинтересного, живого, *наивного* (свежего), вводящего в философию и в изложениях заменяемого схоластикой, итогом без движения.

Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое.

«Человек и конь и т. п. существуют в отдельных экземплярах, всеобщее само по себе не существует в виде единичной субстанции, а лишь в качестве целого, составленного из определенного понятия и определенной материи» (стр. 125, 7 книга, 10 глава, 27—28).

там же, стр. 126, §§ 32—33:

...«Материя в себе и для себя непознаваема. Она частично воспринимается чувственно, частично постигается разумом. Чувственно воспринимается она как металл, дерево, — словом, как способная к движению материя, постигается же разумом тогда, когда не находится в пределах чувственно воспринимаемого, поскольку это последнее может быть воспринято чувственно, — таким образом, например, математическое»...

Часто философия сбивается на *определения слов* и т. д. Задето *все*, все категории

Прехарактерна и глубоко интересна (в начале Метафизики) полемика с Платоном и «недоуменные» прелестные по наивности вопросы и сомнения насчет чепухи идеализма. И все это при самой беспомощной путанице вокруг *основного*, понятия и отдельного.

NB: В начале Метафизики *упорнейшую* борьбу с Гераклитом, с идеей тождества бытия и небытия (подошли к ней греческие философы, но не сладили с ней, с диалектикой). Прехарактерно вообще везде, во всей книге, живые зачатки *и запросы* диал[ектики]...

У Аристотеля *везде* объективная логика *смешивается* с субъективной и так притом, что везде *видна* объективная. Нет сомнения в объективности познания.

---

* См. стр. 237 XII Ленинского сборника — выше стр. 6. *Ред.*

Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления.

Схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не *живое: запросы*, искания, лабиринт, заплутался человек.

Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из нее, из логики Аристотеля (который *всюду*, на каждом шагу ставит вопрос *именно о диалектике*), сделали мертвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приемы постановки вопросов. Именно приемы постановки вопросов как бы *пробные* системы были у греков, наивная разноголосица, отражаемая превосходно у Аристотеля.

...«Отсюда следует, что отдельно наряду с единичным не существует всеобщего. Постольку правы сторонники учения об идеях, когда они приписывают этим последним независимое существование, ибо ведь идеи — это отдельные субстанции; но заблуждение считать единое во многом за идею. Но они (сторонники учения об идеях) делают это потому, что не могут указать, чем же должны быть эти непреходящие субстанции рядом с чувственно воспринимаемыми отдельными вещами и вне их. Вот почему они приравнивают идеи к тем преходящим явлениям, которые мы знаем, и говорят: человек в себе, конь в себе, прибавляя к чувственным предметам слово: в себе. И тем не менее, если бы даже мы никогда не видели небесных светил, все же существовали бы вечные субстанции кроме тех, которые мы знаем; если бы мы и не могли указать, что они собой представляют, то все же необходимо, что они есть. Таким образом ясно, что ничто, выраженное вообще, не есть отдельная субстанция и что ни одна отдельная субстанция не состоит из отдельных субстанций» (§ 13, конец главы).

прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения и т. д. сущности и явления и т. д.

(стр. 146, книга 8 — едва ли не вставленная после — глава 5, § 2—3).

...«Труден вопрос о том, как относится материя той или другой вещи к противоположному. Например, если какое-нибудь тело по своей потенции здорово, а здоровью противостоит болезнь, то не является ли тело тем и другим в возможности?...

...Далее, не является ли живой человек в возможности мертвым?»

NB

(стр. 181), книга 11, глава 1, § 12—14:

...«Математическое они (философы) помещают между идеями и чувственно воспринимаемым в качестве чего-то третьего, существующего вне идей и посюстороннего мира. И тем не менее нет еще третьего человека и третьего коня кроме человека в себе (или коня в себе) и отдельного человека или коня. Но если дело обстоит не так, как они говорят, то чем же тогда приходится заниматься математику? Во всяком случае не посюсторонним, ибо в нем ничто не существует так, как того ищут математические науки»..

там же, глава 2, § 21—23:

...«Далее, спрашивается, существует ли что-нибудь кроме конкретного, или нет. Конкретным я называю материю и все материальное. Если не существует, то все преходяще, ибо все материальное во всяком случае преходяще. Если же что-нибудь существует кроме конкретного, то это, повидимому, форма и образ. Но относительно этих последних трудно определить, в каких вещах они присутствуют и в каких нет»...

стр. 185—6, книга 11, глава 3, § 12—математика оставляет в стороне теплоту, тяжесть и пр. «чувственнные противоречия» и имеет в виду «лишь количественное»... «точно так же относится она и к сущему».

Здесь точка зрения диалектического материализма, но случайно, не выдержано, не развито, мимолетно.

Виндельбанд в очерке истории древней философии (Справочник Мюллера по истории классической древности, V, I, стр. 265) (Читальный зал в Бернской библиотеке) подчеркивает, что в Логике Аристотеля (логика) «имеет в качестве самой общей предпосылки тождество форм мышления и форм бытия», и цитирует Метафизику V, 7: «всякий раз, как говорится, обозначают бытие». Это § 4. Швеглер переводит: «столько

же раз, сколько высказываются категории, столько же раз определяют они бытие». Перевод плох!

подход к богу:

Книга 12, глава 6, § 10—11:

...«Ибо как может происходить движение, если ничего действенного не является причиной? Материя не может двигаться сама по себе, ее приводит в движение строительное искусство; точно так же не могут двигаться сами по себе месячное и земля, — их приводят в движение семя и зачатие»...

Лейкипп (то же, § 14) принимает вечное движение, но не объясняет, почему (§ 11).

глава 7, § 11—19 — *бог* (стр. 213).

...«вечное движение должно исходить от чего-то[...] вечного» (глава 8, § 4)...

Книга 12, глава 10 — снова «переборка» основных вопросов философии; «знаки вопроса» так сказать. Очень свежее, наивное, сомневающееся изложение (чаще намек) разных точек зрения.

В книге 13 Аристотель снова возвращается к критике Пифагорова учения о числах (и Платона об идеях), отдельных от чувственных вещей.

NB Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (*совершенно* в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», NB непознаваемая «вещь-в-себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, логос, бог. Раздвоение познания человека и *возможность* идеализма (= религии) *даны* уже *в первой, элементарной* абстракции

«дом» вообще и отдельные домы.

Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (в последнем счете = бога). Ибо и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек *фантазии*. (Наоборот: нелепо отрицать роль фантазии

и в самой строгой науке: ср. Писарева о мечте полезной, как толчке *к* работе, и о мечтательности пустой).

Наивное выражение «трудности» насчет «философии математики» (говоря по современному): книга 13, глава 2, § 23:

...«Далее, тело есть субстанция, ибо оно обладает известной законченностью. Но как могли бы быть субстанциями линии? Они не могли бы таковыми быть ни в смысле формы и образа, подобно, например, душе, ни в смысле материи, подобно телу: ибо очевидно, что ничто не может состоять из линий, или из плоскостей, или из точек»... (стр. 224)...

книга 13, глава *3* разрешает эти трудности превосходно, отчетливо, ясно, *материалистически* (математика и другие науки абстрагируют *одну* из сторон тела, явления, жизни). Но автор не *выдерживает* последовательно этой точки зрения.

Швеглер в своем комментарии (т. IV, стр. 303) говорит: Аристотель дает здесь позитивное изложение своего взгляда на математическое: математическое есть отвлечение от чувственного. NB

Книга 13, глава 10 касается вопроса, лучше изложенного у Швеглера в комментарии (в связи с Метафизикой VII, 13, 5): наука касается только общего (ср. книга 13, глава 10, § 6), а действительно (субстанциально) только отдельное. Значит, пропасть между наукой и реальностью? Значит, бытие и мышление несоизмеримы? «Истинное познание действительного невозможно?» (Швеглер, т. IV, стр. 338). Аристотель отвечает: потенциально знание направлено на общее, актуально на особое.

Швеглер (там же) называет в высшей степени ценным сочинение *Ф. Фишера*: «*Метафизика, изложенная с эмпирической точки зрения*» [год издания (1847)], который говорит о «реализме» Аристотеля. # NB?

Книга 14, глава 3, § 7:... «если в явлениях чувственного мира не находится вовсе математическое, то каким образом возможно, что к ним прилагаются его свойства?»... (стр. 254)...

(тот же смысл последней фразы книги, книга 14, глава 6, § 21).

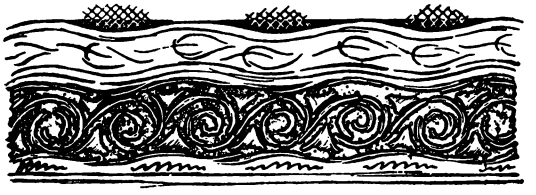
КОНЕЦ «МЕТАФИЗИКИ».

ха-ха!!!

Фридрих Фишер (1801—1853), профессор философии в Базеле. В статье о нем Прантля (Всеобщая немецкая биография, т. 7, стр. 67) дается пренебрежительный отзыв о нем и говорится, что он де «вследствие своего полнейшего неприятия субъективного идеализма чуть было не впал в противоположную крайность чуждого всякого идеализма эмпиризма».

АРИСТОТЕЛЬ

МЕТАФИЗИКА



КНИГА ПЕРВАЯ (A)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Описывается постепенное восхождение от чувственного восприятия к познанию принципов. Общим у всех животных является восприятие через чувства (980 *a* 21 — 28). К чувственному восприятию у некоторых животных присоединяется сохранение воспринятых образов, или память (*a* 28 — *b* 26). Ряд связанных между собой воспоминаний об одной и той же вещи создает у человека опыт (980 *b* 26—981 *a* 1). Из опыта возникает искусство и наука, причем искусство превосходит опыт тем, что его внимание направлено на общее в вещах, а не на отдельные вещи, и оно познает причину, вследствие чего тот, кто владеет искусством, способен обучать (*a* 1 — *b* 13). Искусствам приписывается тем больше значения, чем более они далеки от непосредственных потребностей жизни; теоретические дисциплины выше практических, а самое высшее место занимает познание принципов, или мудрость (981 *b* 13—982 *a* 3).

Все люди от природы стремятся к знанию. Свидетельством тому — ⟨наша⟩ привязанность к чувственным восприятиям: помимо их пользы, восприятия эти ценятся ради них самих, и больше всех то из них, которое происходит с помощью глаз: ибо мы ставим зрение, можно сказать, выше всего остального, не только ради деятельности, но и тогда, когда не собираемся делать что-либо. Объясняется это тем, что чувство зрения в наибольшей мере содействует нашему познанию и обнаруживает много различий ⟨в вещах⟩. Чувственным восприятием животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у некоторых из них память не появляется, а у других она возникает. И животные, обладающие памятью, оказываются благодаря этому сообразительнее и восприимчивее к обучению, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительными, без обучения, являются все те, которые не могут слышать звуков, как, например, пчела, и если есть еще другая подобная порода животных; к обучению же способны те, которые помимо памяти обладают еще и чувством слуха. Все животные, ⟨кроме человека⟩, живут образами воображения и памяти, а опытом пользуются мало; человеческий же род прибегает также к искусству и рассуждениям. Появляется опыт у людей благодаря памяти: ряд воспоминаний об одном и том же предмете имеет в итоге значение одного опыта. И опыт представляется почти-что одинаковым с наукою и искусством. А наука и искусство получаются у людей благодаря опыту. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол [1], — и правильно говорит, — а неопытность — случай. Появляется же искусство тогда, когда в результате ряда усмотрений опыта установится один общий взгляд относительно сходных предметов. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, это — дело опыта; а считать, что это средство при такой-то болезни помогает всем подобным людям в пределах одного вида, например флегматикам или холерикам в сильной лихорадке [2], это — точка зрения искусства. В отношении к деятельности опыт, повидимому, ничем не отличается от искусства; напротив, мы видим, что люди, действующие на основании опыта, достигают даже большего успеха, нежели те, которые владеют общим понятием, но не имеют

опыта. Дело в том, что опыт есть знание индивидуальных вещей, а искусство — знание общего, между тем при всяком действии и всяком возникновении дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не человека, разве лишь привходящим («случайным») образом [3], а Каллия или Сократа, или кого-либо другого из тех, кто носит это название, — у кого есть привходящее [3] свойство быть человеком. Если кто поэтому владеет понятием, а опыта не имеет и общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибется в лечении; ибо лечить приходится индивидуальное. Но все же знание и понимание мы приписываем скорее искусству, чем опыту, и ставим людей искусства [4] выше по мудрости, чем людей опыта, ибо мудрости у каждого имеется больше в зависимости от знания: дело в том, что одни знают причину, а другие — нет. В самом деле, люди опыта знают фактическое положение [5] ⟨что дело обстоит так-то⟩, а почему так — не знают; между тем люди искусства знают «почему» и постигают причину. Поэтому и руководителям в каждом деле мы отдаем больший почет, считая, что они больше знают, чем простые ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. [А с ремесленниками ⟨обстоит дело⟩ подобно тому, как и некоторые неодушевленные существа хоть и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (например огонь — жжет): неодушевленные существа в каждом таком случае действуют по своим природным свойствам, а ремесленники — по привычке] [6]. Таким образом, люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают причины. Вообще признаком человека знающего является способность обучать, а потому мы считаем, что искусство является в большей мере наукой, нежели опыт: в первом случае люди способны обучать, а во втором — не способны. Кроме того, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, а между тем такие восприятия составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах; но они не отвечают ни для одной вещи на вопрос «почему», например, почему огонь горяч, а указывают только, что он горяч. Естественно поэтому, что тот, который первоначально изобрел какое бы то ни было искусство за пределами обычных ⟨показаний⟩ чувств, вызвал удивление со стороны людей не только благодаря полезности какого-нибудь своего изобретения, но как человек мудрый и выдающийся среди других. Затем, по мере открытия большего числа искусств, с одной стороны, для удовлетворения необходимых потребностей, с другой — для препровождения времени, изобретатели второй группы всегда признавались более мудрыми, нежели изобретатели первой, так как их науки были предназначены не для практического применения. Когда же все такие искусства были установлены, тогда уже были найдены те из наук, которые не служат ни для удовольствия, ни для необходимых потребностей, и прежде всего ⟨появились они⟩ в тех местах, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства образовались прежде всего в области Египта, ибо там было предоставлено классу жрецов время для досуга.

В этических рассуждениях [7] ⟨уже⟩ было указано, в чем разница между искусством, наукой и другими однородными областями; а о чем мы сейчас ведем речь, так это о том, что так называемая мудрость по всеобщему мнению имеет своим предметом первые начала и причины. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, располагающий опытом, оказывается мудрее тех, у кого есть любое чувственное восприятие, а человек, сведущий в искусстве, мудрее тех, кто владеет опытом, руководитель мудрее ремесленника, а умозрительные (теоретические) дисциплины выше созидающих. Что мудрость, таким образом, есть наука о некоторых причинах и началах, это ясно

ГЛАВА ВТОРАЯ

а) Согласно обычным взглядам на мудрого, это — человек, который в известном смысле знает обо всем; далее — тот, кто может постигать вещи трудные, и тот, кто владеет знанием более точным, а также более способен свое знание передавать; равным образом из наук большее право называться мудростью имеет та, которая представляется ценною сама по себе, и та, которая играет более руководящую роль: всем этим требованиям в наибольшей мере удовлетворяет одна наука — наука о первых началах и причинах (982 *a* 4 — *b* 10). б) Мудрость (высшая наука) имеет не действенный, но теоретический характер; это явствует и из того, что источником, откуда она появилась, было удивление, и из того, что люди пришли к ней тогда, когда у них уже было все необходимое для удовлетворения жизненных и культурных потребностей (*b* 11—28). в) Мудрость по справедливости можно называть божественной и потому, что она в первую очередь подобает богу, и благодаря природе познаваемого ею предмета (*b* 28—983 *a* 11). г) Исходя от удивления, мудрость в конечном счете приходит к такому удивлению, которое противоположно первоначальному (*a* 11—23).

Так как эта именно наука является целью наших поисков, то нужно рассмотреть, какими именно причинами и какими началами должна заниматься наука, которая носит название[1] мудрости. Если учесть те мнения, которые у нас есть о мудром человеке, то отсюда вопрос, может быть, выяснился бы больше. Мы предполагаем прежде всего, что мудрый знает все, насколько это возможно, не имея знания в отдельности о каждом предмете. Далее, мы считаем мудрым того, кто в состоянии узнать вещи трудные и не легко постижимые для человека (ведь чувственное восприятие общо всем, а потому это — вещь легкая, и мудрости ⟨в нем⟩ нет никакой). Кроме того, более мудрым во всякой науке является человек более точный и более способный научать, а из наук в большей мере считается мудростью та, которая избирается ради нее самой и в целях познания, а не та, которая привлекает из-за ее последствий и та, которая играет более руководящую роль — в большей мере, чем та, которая занимает служебное положение; ибо мудрому не надлежит получать распоряжения, но давать их, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр. Такие мнения и столько их имеем мы о мудрости и мудрых людях. Из перечисленных свойств знание обо всем должно быть у того, кто в наибольшей мере владеет знанием в общей форме: такому человеку некоторым образом[2] известна вся совокупность вещей ⟨которая входит в круг этого знания⟩[3]. Можно сказать, что и наиболее трудны для человеческого познания такие начала — начала наиболее общие: они дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее точными являются те из наук, которые больше всего имеют дело с первыми началами: те, которые исходят от меньшего числа ⟨элементов⟩, более точны, нежели те, которые получаются в результате прибавления ⟨новых свойств⟩, например арифметика точнее геометрии. Но и обучать более пригодна та наука, которая рассматривает причины; ибо научают те люди, которые указывают причины для каждой вещи. А знание и понимание, происходящие ради них самих, более всего свойственны науке о предмете, познаваемом в наибольшей мере[4]: тот, кто отдает предпочтение знанию ради знания, больше всего отдаст предпочтения науке наиболее совершенной[5], а это — наука о максимально познаваемом предмете. Обладают же такою познаваемостью первые элементы и причины, ибо с помощью их и на их основе познается все остальное, а не они через то, что лежит под ними[6]. И наиболее руководящей из всех наук, и в большей мере руководящей, чем ⟨всякая⟩ наука служебная, является та, которая познает, ради чего надлежит делать каждую вещь; а такою конечною целью в каждом случае является благо и вообще наилучшее во всей природе.

Все указанные признаки требуют отнести обсуждаемое название к одной и той же науке: это должна быть наука, занимающаяся рассмотрением первых начал и причин; ведь и благо и «то, ради чего»[7],

также является одною из причин. А что это наука не действенная, ясно и ⟨если судить⟩ по людям, которые первые занялись философией. Ибо вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать, причем вначале они испытали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах, например относительно изменений[8] луны и тех, которые касаются солнца и звезд, а также — относительно возникновения мира[9]. Но тот, кто испытывает недоумение и изумление, считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление). Если таким образом начали философствовать, убегая от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради постижения ⟨вещей⟩, а не для какого-либо пользования ⟨ими⟩. То, что произошло на деле, подтверждает это: когда оказалось налицо почти все необходимое и также то, что служит для облегчения жизни и препровождения времени, тогда ⟨только⟩ стало предметом поисков такого рода разумное мышление. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой нужды. Но как свободный человек, говорим мы, это — тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна изо ⟨всех⟩ наук: она одна существует ради самой себя. Поэтому и достижение ее по справедливости можно бы считать не человеческим делом; ибо во многих отношениях являет природа людей рабские черты[10], так что, по словам Симонида[11], «бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же подобает искать соразмерного ему знания. Если поэтому слова поэтов чего-нибудь стоят, и божеской природе свойственна зависть, естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто хочет слишком многого. Но не может этого быть, чтобы божественное существо было проникнуто завистью, — напротив, и по пословице «лгут много поэты», — и не следует ⟨какую-либо⟩ другую науку считать более ценною, чем эту. В самом деле, наука наиболее божественная является и наиболее ценною. А божественною может считаться только одна эта — с двух точек зрения. На самом деле, божественною является та из наук, которою скорее всего мог бы владеть бог, и точно так же — если есть какая-нибудь наука о божественных предметах. А только к одной нашей науке подходит и то и другое. Бог по всеобщему мнению находится в числе причин и есть одно из начал, и такая наука могла бы быть или только у одного бога, или у бога в наибольшей мере. Таким образом, все науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно у нас известным образом привести к противоположным результатам по сравнению с первоначальными исканиями. Как мы говорили, все начинают с изумления, обстоит ли дело именно так: как ⟨недоумевают⟩, например, про загадочные самодвижущиеся игрушки, или ⟨сходным образом⟩ в отношении солнцеворотов, или несоизмеримости диагонали; ибо у всех, ⟨кто еще не рассмотрел причину⟩[12], вызывает удивление, если чего-нибудь нельзя измерить самою малою мерою. А под конец нужно притти к противоположному — и к лучшему, как говорится в пословице, — этим дело кончается и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек сведущий в геометрии, чем если бы диагональ оказалась измеримой. — Теперь сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должно притти искание ⟨этой науки⟩ и все вообще исследование.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Имеется в общем четыре рода основных начал, — это было показано в физике и подтверждается авторитетом древних философов, которые сверх этих родов не могли больше найти ни одного (983 *a* 24 — *b* 6). Самые древние философы принимали только материальную причину вещей — воду, воздух или другие простейшие тела (*b* 6—986 *a* 16); затем, побуждаемые фактическим положением дел, они стали к материи присоединять причину движения, — за исключением тех из них, которые пришли к убеждению, что вся совокупность вещей неподвижна (*a* 16 — *b* 8). После этого Анаксагор, также под влиянием действительности, впервые понял необходимость установить причину третьего рода, из которой можно было бы вывести все, что есть хорошего во всей природе, однако же он не отделил эту причину от причины движущей (*b* 8—22).

Нам очевидным образом надлежит достигнуть знания о первоначальных причинах, — мы ведь тогда приписываем себе знание каждой вещи, когда, по нашему мнению, мы постигаем первую причину. А о причинах речь может итти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия («основание, почему»[1] ⟨вещь такова, как она есть⟩, восходит в конечном счете к понятию вещи, а то основное, благодаря чему ⟨вещь именно такова⟩, есть некоторая причина и начало)[2]; другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей — то, откуда идет начало движения; четвертой — причину, противолежащую ⟨только что⟩ названной, а именно — «то, ради чего» ⟨существует вещь⟩, и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения). Вопрос об этих причинах был, правда, в достаточной степени рассмотрен у нас в книгах о природе, но все же привлечем также и тех, которые раньше нас обратились к исследованию вещей и вели философские рассуждения об истинном бытии. Ибо очевидно, что и они указывают некоторые начала и причины. Поэтому если мы переберем их учения, ⟨от этого⟩ будет некоторая польза для теперешнего исследования: или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или больше будем верить тем, которые указываются в настоящее время.

Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде[3] материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, — это они считают элементом и это — началом вещей. И вследствие этого они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется, подобно тому, как и про Сократа мы не говорим ни — что он становится просто, когда он становится прекрасным или образованным[4], ни — что он погибает, когда он утрачивает эти свойства, ввиду того, что пребывает лежащий в основе субстрат — сам Сократ. Таким же образом ⟨не допускают они возникновения и погибели⟩ и для всего остального; ибо должно быть некоторое природное естество[5] — или одно, или больше, чем одно, откуда возникает все остальное, причем само это естество остается в сохранности. Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес — родоначальник такого рода философии — считает его водою (вследствие чего он и высказывал мнение, что земля находится на воде); к этому предположению он, можно думать, пришел, видя, что пища всех существ — влажная и что само тепло из влажности получается и ею живет (а то, из чего ⟨все⟩ возникает, это и есть начало всего). Таким образом он отсюда пришел к своему предположению, а также потому, что семена всего ⟨что есть⟩ имеют влажную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода. Есть и такие, которые полагают, что и ⟨мыслители⟩ очень древние, жившие задолго до теперешнего поколения и впервые занявшиеся теологией, держались именно таких взглядов относительно природы: Океана и Тефиду они сделали

источниками[6] возникновения[7], и клятвою богов стала у них вода, а именно Стикс, как они его называли; ибо почтеннее всего — самое старое, а клятва, это — самое почтенное. Во всяком случае, является ли это мнение о природе древним и давнишним, это, может быть, и недостоверно, но о Фалесе говорят, что он так высказался относительно первой причины (что касается Гиппона[8], его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами вследствие ограниченности его мысли). С другой стороны, Анаксимен и Диоген ставят воздух раньше, нежели воду, и из простых тел его главным образом принимают за начало; Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса ⟨выдвигают⟩ огонь, Эмпедокл — ⟨известные⟩ четыре элемента, к тем, которые были названы, на четвертом месте присоединяя землю; элементы эти всегда пребывают, и возникновение для них обозначает только ⟨появление их⟩ в большом и в малом числе в то время, когда они собираются ⟨каждый⟩ в одно и рассеиваются из одного[9]. А Анаксагор из Клазомен, будучи по возрасту раньше этого последнего, а по делам своим позже его, утверждает, что начала не ограничены ⟨по числу⟩: по его словам, почти все подобночастные предметы, являющиеся таковыми по образцу воды или огня[10], возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разделение, а иначе не возникают и не уничтожаются, но пребывают вечно.

Исходя из этих данных, за единственную причину можно было бы принять ту, которая указывается в виде материи. Но по мере того как они в этом направлении продвигались вперед, самое положение дела указало им путь и со своей стороны принудило их к ⟨дальнейшему⟩ исследованию. В самом деле, пусть всякое возникновение и уничтожение сколько угодно происходит на основе какого-нибудь одного или хотя бы нескольких начал, п о ч е м у оно происходит, и ч т о — причина этого? Ведь не сам лежащий в основе субстрат производит перемену в себе, например ни дерево, ни медь ⟨сами⟩ не являются причиной, почему изменяется каждое из них, и не производит дерево — кровать, а медь — статую, но нечто другое составляет причину ⟨происходящего⟩ изменения. А искать эту причину — значит искать другое начало, как мы бы сказали — то, откуда начало движения. Те, которые с самого начала взялись за подобное исследование и утверждали единство лежащего в основе субстрата, не испытывали никакого недовольства собой, но, правда, некоторые из ⟨таких⟩ сторонников единства, как бы под давлением этого исследования, объявляют единое неподвижным, как равно и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это — учение старинное, и все с ним соглашались), но и в отношении всего остального изменения; и это их своеобразная черта. Из тех, таким образом, кто объявлял мировое целое единым, никому не довелось усмотреть указанную ⟨сейчас⟩ причину[11], разве только Парменида, да и этому последнему — постольку, поскольку он полагает не только существование единого, но — в известном смысле — и существование двух причин. Тем же, кто вводит множественность ⟨начал⟩, скорее можно говорить ⟨о такой причине⟩, например тем, кто принимает теплое и холодное, или огонь и землю: они пользуются огнем, как обладающим двигательною природой, а водою, землей и тому подобными ⟨элементами⟩ на противоположный лад.

После этих философов и такого рода начал, так как эти последние были недостаточны, чтобы вывести из них природу вещей, стали, снова побуждаемые — как мы сказали — самой истиной, искать следующего затем начала. Что одни вещи находятся в хорошем и прекрасном состоянии, а другие приходят к нему в процессе своего возникновения, причиной этого не подобает быть ни огню, ни земле, ни чему-либо другому в этом роде, и те философы подобного

взгляда наверно и не держались; а с другой стороны, не хорошо было также вверять такое дело случаю и самопроизвольному процессу. Поэтому тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе, и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше. Явным образом, как мы знаем, взялся за такие объяснения Анаксагор, но есть указание, что прежде об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, которые стояли на этой точке зрения, в то же время признали причину совершенства[12] ⟨в вещах⟩ первоначалом вещей, и притом — таким, от которого вещи имеют движение.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Сходного с Анаксагором взгляда на движущую причину держались, повидимому, Гесиод и Парменид (984 *b* 23—32). Так как в природе порядок сохраняется не всюду, но иногда бывает и нарушен, то Эмпедокл установил двоякую причину движения: одну — для хорошего, другую — для дурного (*b* 32—985 *a* 10). Перечисленные философы устанавливали два начала: материальное и движущее, но Анаксагор движущую причину для объяснения природы использовал мало (*a* 11 — 21), а Эмпедокл не остается достаточно последовательным (*a* 21—31) и, помимо установления двух движущих причин, делает еще то нововведение, что у него впервые появляются четыре материальных элемента (которые при этом могут быть сведены к основным двум) (*a* 31 — 985 *b* 4). Наконец, Левкипп и Демокрит признают началами вещей полное и пустое и объясняют разнообразие вещей из формы, порядка и положения элементов, а вопроса о движущей причине не ставят (4 — 22).

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде, а также — если еще кто принял для вещей любовь или страсть в качестве начала, — как, например, ⟨поступил⟩ и Парменид: ведь и он, устанавливая возникновение вселенной, замечает: «Всех богов первее Эрот был ею замышлен». А по словам Гесиода: «В самую первую очередь хаос возник, а затем уж Гея (земля) с широкою грудью»... «также — Эрот, что меж всех бессмертных богов выдается»[1]; ибо должна быть среди вещей некоторая причина, которая будет приводить в движение и соединять вещи. Как этих людей распределить [в отношении того], кто ⟨из них высказался по этому вопросу⟩ первый, ⟨об этом⟩ да будет позволено иметь суждение позже; а так как в природе явным образом были ⟨на лицо⟩ и вещи, противоположные хорошим, и не только — стройность и красота, но также — нестроение и уродство, причем дурного было больше, чем хорошего, и безобразного — больше, чем прекрасного, поэтому другой мыслитель ввел дружбу и вражду, выставляя каждую из них как источник [каждого] ⟨соответственного⟩ ряда свойств[2]. В самом деле, если последовать за Эмпедоклом и взять его ⟨слова⟩ по смыслу, а не по тому, что он лепечет в своих речах, можно будет найти, что дружба есть причина хорошего, а вражда — причина дурного. И потому, если сказать, что в известном смысле Эмпедокл признает — и ⟨притом⟩ первый признает — зло и добро за начала, то это, пожалуй, будет сказано хорошо, поскольку причиною всех благ является ⟨у него⟩ само благо, а причиною зол — зло.

Перечисленные философы, как мы отмечаем, до сих пор очевидным образом привлекли две причины из тех, которые мы различили в книгах о природе — материю и источник движения, при этом нечетко и без всякой ясности, но как это делают в битвах люди неискусные; ведь и те, оборачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, но не потому, что знают; и точно так же указанные философы не производят впечатление людей, знающих, что они говорят: они явным образом совсем почти не пользуются своими началами или в ⟨очень⟩ малой мере. Анаксагор использует ум как машину для создания мира, и когда у него явится затруднение, в силу

какой причины ⟨то или другое⟩ имеет необходимое бытие, тогда он его привлекает, во всех же остальных случаях он все, что угодно, выставляет причиною происходящих вещей, но только не ум[3]. А Эмпедокл обращается к причинам больше, нежели Анаксагор, но и он обращается недостаточно и, имея с ними дело, не получает последовательных результатов. По крайней мере у него во многих случаях дружба разделяет, а вражда соединяет. В самом деле, когда целое под действием вражды распадается на элементы, тогда огонь собирается вместе и также — каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова под действием дружбы сходятся в единое целое, то из каждого элемента части ⟨его⟩ должны опять рассеяться ⟨в разные стороны⟩. Эмпедокл, таким образом, в отличие от прежних философов первый ввел разделение ⟨движущей⟩ причины[4] — установил не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, элементы, относимые к разряду материи, он первый указал в числе четырех (он однако же не пользуется ими как четырьмя, а точно их только два: у него ⟨на одной стороне⟩ отдельно — огонь, а ⟨на другой⟩ противоположные ⟨огню⟩ — земля, воздух и вода как одно вещество. Это можно было бы вывести, стоя [в своем рассмотрении] на основе его произведений).

Эмпедокл, как мы указываем, установил такие начала и столько их; а Левкипп и его сотоварищ Демокрит признают элементами полное и пустое, называя одно сущим, другое небытием, а именно: полное и твердое — сущим, а пустое [и разреженное][5] — небытием (поэтому они и говорят, что бытие существует отнюдь не более, чем небытие, потому что и тело — не больше, чем пустота), причиною же вещей является то и другое как материя. И как мыслители, утверждающие единство основной субстанции, все остальное выводят из ее состояний, принимая разреженное и плотное за начала ⟨всех таких⟩ состояний, таким же образом и эти философы считают основные отличия ⟨атомов⟩ причинами всех других свойств. А этих отличий они указывают три: форму, порядок и положение. Ибо бытие по их словам различается лишь «строем»[6], «соприкосновением» и «поворотом»; в том числе «строй», это — форма, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; в самом деле, А отличается от Р формой, АР от РА порядком, Ь от Р положением[7]. А вопрос о движении, откуда или в какой форме получится оно у вещей, эти мыслители также, подобно остальным, беспечно оставили в стороне. Таким образом, относительно двух причин исследование, повидимому, произведено прежними философами в указываемых пределах.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Пифагорейцы полагали, что природа вещей усматривается в числах, а элементами чисел объявили чет и нечет (из коих первый знаменует в составе числа неопределенную, второй — определенную природу) (985 *b* 23—986 *a* 21). Некоторые пифагорейцы признавали началами десять пар противоположностей; подобно им считал началами пары противоположностей и Алкмеон Кротонский, не указывая однако определенного числа этих пар (986 *a* 22 — *b* 4). Устанавливая такие начала, пифагорейцы, повидимому, относили их к группе причин материальных (986 *b* 4 — *b* 8). Что касается элейцев, признававших единое неизменное бытие, то их надлежит принять здесь во внимание лишь в той мере, поскольку одни из них приписывали этому бытию логический, другие — материальный характер, а также — поскольку Парменид пытался дать объяснение миру человеческого «мнения» (986 *b* 9 — 987 *a* 2). Подводится итог всем дошедшим до нас взглядам древних философов на природу объясняющих мир начал (987 *a* 2—13) и отмечается, что пифагорейцы, повидимому, впервые стали исследовать логическую (формальную) причину, но отнеслись к этому делу очень поверхностно (987 *a* 13—28).

Одновременно с этими философами и ⟨еще⟩ раньше их так называемые пифагорейцы, занявшись математическими науками, впервые двинули их вперед и, воспитавшись на них, стали считать их начала началами всех вещей. Но в области этих

наук числа занимают от природы первое место, а у чисел они усматривали, казалось им, много сходных черт[1] с тем, что существуют и происходит, — больше, чем у огня, земли и воды, например такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то душа и ум, другое — удача, и можно сказать — в каждом из остальных случаев точно так же. Кроме того, они видели в числах свойства и отношения[2], присущие гармоническим сочетаниям. Так как, следовательно, все остальное явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предположили элементами всех вещей и всю вселенную ⟨признали⟩ гармонией и числом. И все, что они могли в числах и гармонических сочетаниях показать согласующегося с состояниями и частями мира и со всем мировым устройством, это они сводили вместе и приспособляли ⟨одно к другому⟩; и если у них где-нибудь того или иного нехватало, они стремились ⟨добавить это так⟩, чтобы все построение[3] находилось у них в сплошной связи. Так, например, ввиду того, что десятка (декада), как им представляется, есть нечто совершенное и вместила в себе всю природу чисел, то и несущихся по небу тел они считают десять, а так как видимых тел только девять, поэтому на десятом месте они помещают противоземлю[4]. В другом сочинении у нас об этом разъяснено точнее[5]. А ради чего мы касаемся этой области, так это — для того, чтобы и у них установить, какие они полагают начала и как начала эти сводятся к указанным выше причинам. Во всяком случае и у них, повидимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей и в качестве ⟨выражения для⟩ их состояний и свойств[6], а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй определенным; единое состоит у них из того и другого, — оно является и четным и нечетным, число ⟨образуется⟩ из единого, а ⟨различные⟩ числа, как было сказано, это — вся вселенная. Другие из этих же мыслителей принимают десять начал, идущих ⟨каждый раз⟩ в одном ряду — предел и беспредельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьму, хорошее и дурное, четыреугольное и разностороннее[7]. Такого же мнения, повидимому, держался и Алкмеон Кротонец, и либо он перенял это учение у тех мыслителей, либо они у него. И по времени ведь Алкмеон приходится на годы старости Пифагора[8], а высказался он подобно им. Он утверждает, что большинство свойств, с которыми имеют дело люди, составляют пары, но указывает противоположности — не определенные, как те мыслители, а какие случится, например белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое. Он, таким образом, отбросил остальные вопросы, не давая ⟨ближайших⟩ определений, а пифагорейцы указали и сколько противоположностей и какие они. И в том и в другом случае мы, следовательно, узнаем, что противоположности суть начала вещей; но сколько их — узнаем у одних пифагорейцев, и также — какие они. А как можно ⟨принимаемые пифагорейцами начала⟩ свести к указанным выше причинам, это у них ясно не расчленено, но, повидимому, они помещают свои элементы в разряд материи; ибо по их словам из этих элементов, как из внутри находящихся[9] частей, составлена и образована сущность.

На основании сказанного ⟨можно⟩ достаточно познакомиться с образом мыслей древних философов, устанавливавших для природы несколько элементов. Есть, однако, и такие, которые высказались о вселенной как об единой природе[10], но при этом вы сказались не одинаково — ни в отношении удачности сказанного, ни в отношении существа дела[11]. Правда, в связи с теперешним рассмотрением причин говорить о них

совсем не приходится [12] (они не поступают подобно некоторым натурфилософам [13], которые, предположив сущее единым, вместе с тем производят ⟨вселенную⟩ из единого, как из материи, но высказываются иначе, — те мыслители добавляют ⟨к единому⟩ движение, по крайней мере когда производят вселенную, а эти оставляют его неподвижным). Но вот что во всяком случае имеет отношение к теперешнему исследованию. Парменид, повидимому, занимается единым, которое соответствует понятию, Мелисс — единым, которое соответствует материи. Поэтому один объявляет его ограниченным, другой — неограниченным; а Ксенофан, который раньше их всех принял единство (говорят, что Парменид был его учеником), ничего не различил ясно и не коснулся ни той, ни другой природы [14], ⟨указанной этими мыслителями⟩ [15], но, воззревши на небо в его целости, он заявляет, что единое, вот что такое бог. Этих мыслителей, как мы сказали, с точки зрения теперешнего исследования, надлежит оставить в стороне, двоих притом, именно Ксенофана и Мелисса, даже совсем — так как они немного грубоваты; что же касается Парменида, то в его словах, повидимому, больше проницательности. Признавая, что небытие отдельно от сущего есть ничто, он считает, что по необходимости существует ⟨только⟩ одно, а именно — сущее, и больше ничего (об этом мы яснее сказали в книгах о природе). Однако же вынуждаемый сообразоваться с явлениями и признавая, что единое существует соответственно понятию, а множественность — соответственно чувственному восприятию, он затем устанавливает две причины и два начала — теплое и холодное, а именно говорит об огне и земле; причем из этих двух он к бытию относит теплое, а другое начало — к небытию.

Вот все, что мы извлекли из сказанного ранее и у мудрецов, принявших уже участие в выяснении этого вопроса. Первые из них признавали [16], что начало является телесным (вода, огонь и тому подобные вещи суть тела), причем некоторые принимали, что телесное начало одно, а другие — что таких начал несколько, но те и другие относили их в разряд материи; а были такие, которые принимали и эту причину и кроме нее — ту, от которой исходит движение, причем эту последнюю некоторые ⟨признавали⟩ одну, а другие ⟨указывали⟩ ⟨их⟩ две. Вплоть до италийских философов и не считая их, все остальные высказались о началах в довольно скромной мере, но только, как мы сказали, воспользовались двумя причинами, и из них вторую — ту, откуда движение — некоторые устанавливают одну, а другие ⟨вводят их⟩ две. Что же касается пифагорейцев, то они таким же точно образом сказали, что есть два начала [17], а прибавилось у них, как раз и составляя их отличительную черту, только то, что ограниченное, неограниченное и единое — это, по их мнению, не свойства некоторых других физических реальностей [18], например огня или земли, или еще чего-нибудь в этом роде, но само неопределенное и само единое были ⟨у них⟩ сущностью того, о чем ⟨то и другое⟩ сказываются [19], вследствие чего число и составляло ⟨у них⟩ сущность всех вещей. Вот каким образом высказались они по этому вопросу, и относительно сути ⟨вещи⟩ [20] они начали рассуждать и давать ⟨ее⟩ определение, но действовали слишком упрощенно. Определения их были поверхностны [21], и то, к чему указанное ⟨ими⟩ определение подходило в первую очередь, это они и считали сущностью предмета, как если бы кто думал, что двойное и число два есть одно и то же, потому что двойное составляет в первую очередь свойство двух. Но ведь пожалуй что не одно и то же — быть двойным и быть двумя, а в противном случае одно ⟨и то же⟩ будет несколькими ⟨разными⟩ вещами, как это получалось также и у них. — Таким образом, вот все, что можно извлечь у более ранних философов и у других [22] ⟨которые были после них⟩.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Под влиянием гераклитовского учения Платон признал невозможным познание чувственных вещей (987 *a* 29 — *b* 1). Обратившись затем по примеру Сократа к исследованию общих понятий (987 *b* 1 — 4), он установил особые реальности — идеи, отличные от чувственных вещей, а эти последние объявил существующими «через приобщение» к идеям (987 *b* 4 — 14). Кроме чувственных вещей и идей, он — посредине между теми и другими — поместил математические вещи (987 *b* 14 — 18) и элементы идей признал элементами всех вещей (*b* 18—22). Указывается, что̀ есть в учениях Платона общего с пифагорейцами и что̀ отлично от них (987 *b* 22 — 988 *a* 7), а также — какими он пользовался родами причин (*a* 7 — 17).

После указанных философских учений появилось исследование Платона, в большинстве вопросов примыкающее к пифагорейцам, а в некоторых отношениях имеющее свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими учениями, по которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении и знания об этих вещах не существует, он здесь и позже держался таких воззрений. А так как Сократ занимался исследованием этических вопросов, а относительно всей природы в целом его совсем не вел, в названной же области искал всеобщего и первый направил свою мысль на общие определения, то Платон, усвоивши взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности [1] назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то об них ⟨по его словам⟩ речь всегда идет [2] отдельно от идей и ⟨в то же время⟩ в соответствии с ними; ибо все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным ⟨сущностям⟩ [3]. При этом, говоря о приобщении, он переменил только имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют по подражанию числам, а Платон — что по приобщению [изменивши имя] [4]. Но самое это приобщение или подражание идеям, что оно такое,— исследование этого вопроса было у них оставлено в стороне. Далее, помимо чувственных предметов и идей, он в промежутке устанавливает математические вещи, которые от чувственных предметов отличаются тем, что они вечные и неподвижные, а от идей — тем, что этих вещей имеется некоторое количество сходных друг с другом, сама же идея каждый раз только одна. И так как идеи являются причинами для всего остального, то их элементы он счел элементами всех вещей. Таким образом в качестве материи являются началами большое и малое, а в качестве сущности — единое; ибо идеи [они же числа] [5] получаются из большого и малого через приобщение ⟨их⟩ к единству. Что единое представляет собою сущность, а не носит наименование единого, будучи чем-либо другим, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они [6] — что числа являются для всех остальных вещей причинами сущности ⟨в них⟩; а что он вместе неопределенного, как ⟨чего-то⟩ одного, ввел двоицу (пару) и составил неопределенное из большого и малого, это — его своеобразная черта; кроме того, он полагает числа отдельно от чувственных вещей, а они говорят, что числа, это — сами вещи, и математические объекты в промежутке между теми и другими не помещают. Установление единого и чисел отдельно от вещей, а не так, как у пифагорейцев, и введение идей произошло вследствие исследования в области понятий (более ранние философы к диалектике не были причастны), а двоица (пара) была принята за другую основу потому, что числа, за исключением первых [7], легко выводились (рождались) из нее как из некоторой первичной массы. Однако же

на самом деле происходит наоборот: то, что указывается здесь, не имеет хорошего основания. Эти философы из материи выводят множество, а идея ⟨у них⟩ рождает только один раз, между тем из одной материи, очевидно, получается один стол, а тот, который привносит идею [8], будучи один, производит много их (столов). Подобным же образом относится и мужское начало к женскому: это последнее заполняется через одно сонтие, а мужское заполняет много ⟨самок⟩; и однако же это — подобия тех начал [9].

Вот какие определения установил, таким образом, Платон по исследуемым ⟨нами⟩ вопросам. Из сказанного ясно, что он воспользовался только двумя причинами: причиною, определяющею суть вещи, и причиною из области материи (ибо идеи являются для всех остальных вещей причиною их сутп, а для идей ⟨таковою причиной является⟩ единое); ясно также, что представляет собою материя, лежащая в основе ⟨всего⟩, — материя, которая получает определения через идеи при образовании чувственных вещей и ⟨определения⟩ через единое при образовании идей: эта материя есть двоица (пара), большое и малое. Кроме того, он связал с этими элементами [10] причину добра и причину зла, одну отнес к одному, другую — к другому, по образцу того, как, согласно нашим словам, искали ее [11] и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Разбор учений древних философов подтверждает, что, устанавливая четыре причины бытия, мы ни один род причин не пропустили (988 *a* 18—23). Материальное начало принимали все мыслители (988 *a* 23—32); некоторые добавляли также причину движения (988 *a* 33—34); философы, учившие идеям, затронули причину формальную (988 *a* 34 — *b* 6); наконец, причина целевая никем не была сформулирована надлежащим образом, но в известном смысле о ней была речь у многих (988 *b* 6—16.) Однако вне этих четырех родов причин какого-либо нового ни один философ не указал (988 *b* 16—21).

Мы проследили в сжатых чертах и ⟨лишь⟩ по главным вопросам, какие философы и как именно высказались относительно начал и истинного бытия; но во всяком случае мы имеем от них тот результат, что из говоривших о начале и причине никто не вышел за пределы тех ⟨начал⟩, которые были у нас различены в книгах о природе, но все явным образом так или иначе касаются, хоть и неясно, а все же ⟨именно⟩ этих начал. Они устанавливают начало в виде материи, все равно — взято ли у них при этом одно начало или несколько их и признают ли они это начало телом или бестелесным; так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы — о неопределенном, Эмпедокл — об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор — о неопределенном множестве подобночастных тел. Таким образом все эти мыслители воспользовались подобного рода причиной, и кроме того — все те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но тоньше воздуха [1]: ведь и такую природу приписали некоторые первоначальной стихии. Указанные под конец философы имели дело только с материальной причиной; а некоторые другие — ⟨также⟩ с той, откуда начало движения, как, например, все, кто делает началом дружбу и вражду, или ум, или любовь. Затем, суть бытия и сущность отчетливо никто не указал, скорее же всего говорят ⟨о них⟩ те, кто вводит идеи; ибо не как материю принимают они идеи для чувственных вещей и единое — для идей, а также и не так, чтобы оттуда получалось начало движения ⟨для вещей⟩ (скорее у них это — причина неподвижности и пребывания в покое), но идеи для каждой из всех прочих вещей дают суть бытия, а для идей ⟨это делает⟩ единое. Что же касается того, ради чего [2] происходят поступки, из-

менения и движения, то оно некоторым образом приводится у них в качестве причины, но не специально как цель и не так, как это следует. Ибо те, кто говорит про ум или дружбу, вводят эти причины как некоторое благо, но говорят о них не в том смысле, чтобы ради этих причин существовала или возникала какая-нибудь из вещей, а в том, что от них исходят ⟨ведущие к благу⟩ движения. Точно также и те, которые приписывают такую природу единому или сущему [3], считают его причиною сущности, но не принимают, чтобы ради него что-нибудь существовало или происходило. А поэтому у них получается, что они известным образом и вводят и не вводят благо как причину; ибо они говорят об этом не прямо, а на основании случайной связи. Таким образом, что наши определения относительно причин даны правильно, — и сколько их, и какие они — об этом, повидимому, свидетельствуют нам и все указанные мыслители, не имея возможности обратиться к ⟨какой-либо⟩ другой причине. Кроме того, ясно, что надо искать причины — или все так, как это указано здесь, или каким-нибудь подобным способом [4]. А как высказался каждый из этих мыслителей и как обстоит дело относительно начал, возможные на этот счет затруднения мы теперь ⟨последовательно⟩ разберем.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Имея в виду проследить, в чем древние философы правильно судили о началах, в чем — нет, Аристотель в первую очередь разбирает учение тех, которые установили одну материальную причину (988 *b* 22—989 *a* 19). Затем подвергается критическому разбору учение Эмпедокла (989 *a* 20—30). Критикуется — а в последовательно развитом виде до некоторой степени поддерживается — учение Анаксагора (989 *a* 30—*b* 21). Все эти философы рассуждали только о чувственной природе вещей (989 *b* 21—24). Из числа философов, которые поставили себе задачей познавать вещи, не воспринимаемые чувствами, в первую очередь подвергаются разбору учения пифагорейцев (989 *b* 24—990 *a* 32).

Те, которые признают единство вселенной и вводят единую материальную основу, считая таковую телесной и протяженной [1], явным образом ошибаются во многих отношениях. В самом деле, они устанавливают элементы только для тел, а для бестелесных вещей — нет, в то время как есть и вещи бестелесные. Точно так же, начиная указывать причины для возникновения и уничтожения и рассматривая все вещи с натуралистической точки зрения [2], они упраздняют причину движения. Далее ⟨они погрешают⟩, не выставляя сущность причиною чего-либо, равно как и суть ⟨вещи⟩, и, кроме того, опрометчиво объявляют началом любое из простых тел, за исключением земли, не подвергнув рассмотрению, как совершается их возникновение друг из друга [я говорю здесь об огне, воде, земле и воздухе] [3]. В самом деле, одни вещи происходят друг из друга через соединение, другие — через разделение, а это различие имеет самое большое значение для вопроса, что — раньше и что — позже. При одной точке зрения наиболее элементарным могло бы показаться то, из чего как из первого вещи возникают через соединение, а таковым было бы тело с наиболее мелкими и тонкими частями [4]. Поэтому все, кто признает началом огонь, стоят, можно сказать, в наибольшем согласии с этой точкой зрения. И так же смотрит на элементарную основу тел и каждый из остальных ⟨философов⟩. По крайней мере никто из числа тех, кто выступал позже и утверждал единство ⟨первоосновы⟩, не выставил требования, чтобы земля была элементом — очевидно, вследствие того, что ⟨у нее⟩ крупные части; а из трех ⟨других⟩ элементов каждый получил какого-нибудь заступника: одни ставят на это место огонь, другие — воду, третьи — воздух. И однако же почему они не указывают и землю, как это делает большинство людей? Ведь люди

говорят, что все есть земля, да и Гесиод указывает, что земля произошла раньше всех тел [5]: настолько древним и популярным [6] оказывается это мнение. Итак, если стоять на этой точке зрения, то было бы неправильно признавать ⟨началом⟩ какой-либо из этих элементов, кроме огня, и точно так же — считать, что такое начало плотнее воздуха, но разреженнее воды. Если же то, что позднее по происхождению, раньше по природе, а переработанное и смешанное — по происхождению позднее, то получается обратный порядок: вода будет раньше воздуха, а земля — раньше воды. Относительно тех, которые устанавливают одну такую причину, как мы указали, ограничимся сказанным. То же получается и в том случае, если кто устанавливает несколько таких причин, — как, например, Эмпедокл указывает, что материю образуют четыре тела: и у него также должны получиться частью те же самые, частью специальные затруднения. В самом деле, мы видим, что элементы возникают друг из друга, так что огонь и земля не всегда остаются тем же самым телом (об этом сказано в сочинениях о природе [7]); а относительно причины движущихся тел, принимать ли одну такую причину или две, об этом, надо считать, ⟨у него⟩ совсем не сказано сколько-нибудь правильно или обоснованно. И вообще у тех, кто говорит таким образом, необходимо упраздняется качественное изменение; ибо не может ⟨у них⟩ получиться ни холодное из теплого, ни теплое из холодного. В самом деле, ⟨тогда⟩ чему-нибудь должны были бы принадлежать сами эти противоположные свойства и должно было бы существовать какое-нибудь одно вещество, которое становится огнем и водой, — а он отрицает это.

Что касается ⟨теперь⟩ Анаксагора, то если сказать, что он принимает два элемента, это наиболее соответствовало бы правильному ходу мысли, причем сам он его, правда, не продумал, но необходимо последовал бы за теми [8], кто стал бы указывать ему ⟨надлежащий⟩ путь. В самом деле, ⟨я уже не говорю о том, что⟩ ⟨по ряду причин⟩ нелепо утверждать изначальное смешение всех вещей, — и потому, что они в таком случае должны были бы ранее существовать в несмешанном виде; и потому, что от природы не свойственно смешиваться чему попало с чем попало; а кроме того и потому, что отдельные состояния и привходящие (случайные) свойства отделялись бы ⟨в таком случае⟩ от субстанций (одно и то же ведь подвергается смешению и отделению): но при всем том, если бы последовать ⟨за ним⟩, анализируя вместе ⟨с ним⟩ то, что он хочет сказать, то его слова произвели бы более современное впечатление. В то время, когда ничего не было выделено, об этой субстанции, очевидно, ничего нельзя было правильно сказать; я имею в виду, например, что она не была ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, но необходимо была бесцветной, — иначе у нее был бы какой-нибудь из этих цветов. И подобным же образом она была без вкуса на этом же самом основании, и у нее не было никакого другого из подобных ⟨свойств⟩. Ибо для нее невозможно иметь ни качественную определенность, ни количественную, ни определенность по существу [9]: в таком случае у нее была бы какая-нибудь из так называемых частичных форм [10], а это невозможно, раз все находилось в смешении; тогда уже произошло бы выделение, а между тем он утверждает, что все было смешано, кроме ума, и лишь он один — несмешан и чист. Из сказанного для Анаксагора получается, что он в качестве начал указывает единое (оно ведь является простым и несмешанным) и «иное» ⟨это последнее — в том смысле⟩, как мы признаем [11] неопределенное — до того как оно получило определенность и приняло какую-нибудь форму. Таким образом он говорит неправильно и неясно, но в своих намерениях приближается к мыслителям, вы-

ступающим позднее, и к более принятым теперь взглядам [12].

Эти философы, однако, близко занялись только рассуждениями о возникновении, уничтожении и движении: и начала и причины они исследуют почти исключительно в отношении такого рода сущности [13]. Те же, которые подвергают рассмотрению всю совокупность бытия, а в области бытия различают, с одной стороны, чувственные, с другой — нечувственные вещи, ⟨такие мыслители⟩, очевидно, производят исследование обоих ⟨этих⟩ родов, и поэтому можно бы более обстоятельно заняться ими, ⟨определяя⟩, что сказано у них удачно или неудачно для выяснения стоящих теперь перед нами вопросов. Что касается так называемых пифагорейцев, то они пользуются [14] более необычными началами и элементами, нежели философы природы [15] (причина здесь — в том, что они к началам этим пришли не от чувственных вещей; ибо математические предметы чужды движению, за исключением тех, которые относятся к астрономии [16]); но при этом все свои рассуждения и занятия они сосредоточивают на природе. В самом деле, они построяют небо и прослеживают то, что получается для его частей, состояний и действий, и на это используют свои начала и причины, как бы соглашаясь с другими натурфилософами, что бытием является ⟨лишь⟩ то, что воспринимается чувствами и что объемлет так называемое небо. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, достаточны для того, чтобы подняться и в более высокую область бытия, и более подходят ⟨для этого⟩, нежели для рассуждений о природе. Но, с другой стороны, откуда получится движение, когда в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, — об этом они ничего не говорят, и вместе с тем ⟨не указывают⟩ — как возможно, чтобы без движения и изменения происходили возникновение и уничтожение, или действия несущихся по небу ⟨тел⟩. Далее, если бы и признать вместе с ними, что из этих начал (т. е. предела и беспредельного) образуется величина, или если бы было доказано это, — все же каким образом получится, что одни тела — легкие, а другие — имеют тяжесть? В самом деле, исходя от тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они не в меньшей мере берутся давать разъяснения относительно чувственных тел, чем относительно математических [17]; в соответствии с тем об огне, земле и других таких телах у них совсем ничего не сказано, думаю — потому, что в отношении чувственных вещей они никаких специальных указаний не давали. Далее [18], как это понять, что свойства числа и ⟨само⟩ число являются причиной того, что и изначала и в настоящее время существует на небе и совершается в нем, а ⟨вместе с тем⟩ нет никакого другого числа, кроме того, из которого состоит вселенная? Если у них в такой-то части ⟨мира⟩ находится мнение и ⟨в такой-то⟩ удача, а немного выше или ниже — несправедливость и отделение или смешение, причем в доказательство тому они приводят, что каждое из этих явлений есть число, а в данном месте оказывается уже ⟨именно⟩ это количество находящихся рядом (сосуществующих) ⟨небесных⟩ тел [19], вследствие чего [20] указанные явления сопутствуют каждый раз соответственным местам; ⟨если, таким образом, у них устанавливается тесная связь между отдельными явлениями и числами, господствующими в разных частях мира⟩, — то будем ли мы иметь здесь ⟨по отношению к явлениям⟩ то же самое находящееся на небе число, про которое надлежит принять, что оно составляет каждое данное явление, или же здесь будет не это (мирообразующее) число, а другое [21]? Платон ⟨во всяком случае⟩ говорит, что — другое: правда, и он считает числами и вещи и причины вещей, но причинами он считает числа умопостигаемые, а те, которые отождествляются с вещами, воспринимаются чувствами.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Имея в виду подвергнуть критике учение Платона, Аристотель отмечает, что гипотеза, устанавливающая идеи, опрометчиво удваивает число вещей, которые надо объяснить (990 *a* 33—990 *b* 8); затем он в первую очередь разбирает аргументы, которые Платон выдвигал в пользу существования идей, и констатирует в них различные логические дефекты: в одних вывод не следует с (силлогистическою) необходимостью, другие идут дальше, чем хотел сам философ (990 *b* 8—991 *a* 8). Далее он разбирает взаимоотношение между идеями и чувственными вещами и вопрос о том, какое воздействие производят идеи на чувственные вещи (991 *a* 9 — *b* 9). После этого он переходит к природе чисел (к которым Платон пытался свести идеи) и излагает те трудности, которые в этом случае получаются как при попытках формулировать существо идей — чисел, так и при объяснении из них вещей (991 *b* 9 — 992 *a* 24). В результате Аристотель делает вывод, что в платоновской школе весь вопрос был поставлен самым превратным образом: были отвергнуты вещи и причины, непосредственно данные, и философы установили сокровенные и совершенно бесплодные начала; их доказательства не доказывают, чего они хотят, и природу геометрических объектов нельзя совместить с характером всего учения в целом (992 *a* 24 — *b* 18). Наконец, в виду того, что они установили одни и те же начала для всех вещей, получается, что их нельзя ни познавать, ни считать прирожденными человеку от природы (*b* 18—993 *a* 11).

Относительно пифагорейцев ⟨вопрос⟩ теперь оставим: их достаточно коснуться в такой мере. Что же касается тех, которые в качестве причин устанавливают идеи, то прежде всего они, стремясь получить причины для здешних вещей, ввели другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей думал, что это будет ему не по силам, а, увеличив ⟨их⟩ количество, стал считать. В самом деле, идей приблизительно столько же или ⟨уж⟩ не меньше, чем вещей, для которых искали причин, причем эти поиски [1] и привели от вещей к идеям; ибо для каждого ⟨рода⟩ есть нечто одноименное [2], ⟨есть оно⟩ — помимо сущностей — и для всего другого, где имеется единое, относящееся ко многому, и в области здешних вещей и в области вещей вечных. Далее, если взять те способы, которыми мы [3] доказываем существование идей, то ни один из них не устанавливает с очевидностью ⟨такого существования⟩: на основе одних не получается с необходимостью силлогизма [4], на основе других идеи получаются и для тех объектов, для которых мы ⟨их⟩ не утверждаем. В самом деле, по «доказательствам от наук» [5], идеи будут существовать для всего, что составляет предмет науки, на основании «единого относящегося ко многому» [6], ⟨получатся идеи⟩ и для отрицаний, а на основании «наличия объекта у мысли по уничтожении ⟨вещи⟩» [7] — для ⟨отдельных⟩ преходящих вещей ⟨как таких⟩: ведь о них имеется ⟨у нас⟩ некоторое представление. Далее, из более точных доказательств [8] одни устанавливают идеи отношений, для которых, по нашим словам, не существует отдельного самостоятельного рода [9], другие утверждают «третьего человека» [10]. И, вообще говоря, доказательства, относящиеся к идеям, упраздняют то, существование чего нам [сторонникам идей] важнее, нежели существование идей: выходит, что не двоица является первой, но число, и что существующее в отношении раньше («первее»), чем существующее в себе, и сюда же принадлежат все те вопросы, по которым отдельные ⟨мыслители⟩, примкнувшие к взглядам относительно идей, пришли в столкновение с основными началами ⟨этого учения⟩. Далее, согласно исходным положениям, на основании которых мы утверждаем идеи, должны существовать не только идеи сущностей, но и идеи многого другого (в самом деле, и мысль есть одна ⟨мысль⟩, не только когда она направлена на сущности, но и по отношению ко всему остальному, и науки имеют своим предметом не только сущность, но и другого рода бытие, и можно выдвинуть несметное число других подобных ⟨соображений⟩); между тем по ⟨логической⟩ необходимости и ⟨фактически⟩ существующим относительно идей взглядам, раз возможно приобщение

к идеям, то должны существовать только идеи сущностей; ибо приобщение к ним не может носить характера случайности, но по отношению к каждой идее причастность должна иметь место постольку, поскольку эта идея не высказывается о подлежащем [11] (так например, если что-нибудь причастно к двойному в себе, оно причастно и к вечному, но — через случайное соотношение; ибо для двойного быть вечным — случайно). Таким образом, идеи будут ⟨всегда⟩ представлять собою сущность [12]. А у сущности одно и то же значение и в здешнем мире и в тамошнем. Иначе какой ⟨еще⟩ может иметь смысл говорить, что есть что-то помимо здешних вещей, — единое, относящееся ко многому? И если к одному и тому же виду (группе) [13] принадлежат идеи и причастные им вещи, тогда ⟨между ними⟩ будет нечто общее (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек многих, но вечных [14] существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для двойки самой по себе, с одной стороны, и какой-нибудь отдельной двойки — с другой?) Если же здесь не один и тот же вид [15] бытия, то у них было бы только одно имя общее, и было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия и кусок дерева, не усмотрев никакой общности между ними.

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какую же пользу приносят идеи по отношению к воспринимаемым чувствами вещам, — тем, которые обладают вечностью, или тем, которые возникают и погибают. Дело в том, что они не являются для этих вещей причиною какого-либо движения или изменения. А с другой стороны, они ничего не дают и для познания всех остальных предметов (они ведь и не составляют сущности таких предметов, — иначе они были бы в них), и точно так же ⟨они бесполезны⟩ для их бытия, раз они не находятся в причастных к ним вещах. Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они являются причинами таким же образом, как белое, если его подмешать, ⟨является причиной⟩ для белого предмета. Но это соображение — высказывал его прежде всех Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие — представляется слишком уж шатким: нетрудно собрать много невозможных последствий против такого взгляда. А вместе с тем и из идей ⟨как таких⟩ [16] не получается остального бытия ни одним из тех способов, о которых ⟨здесь⟩ обычно идет речь [17]. Говорить же, что идеи это — образцы и что все остальное им причастно, это значит произносить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами. В самом деле, что это за существо, которое действует, взирая на идеи? Можно и быть и становиться сходным с чем угодно [18], в то же время и не представляя копии с него; так что и если есть Сократ и если нет его, может появиться такой же ⟨человек⟩, как Сократ; и подобным же образом, очевидно, ⟨было бы⟩ и в том случае, если бы Сократ был вечным. Точно так же будет несколько образцов у одной и той же вещи, а значит — и ⟨несколько⟩ идей, например для человека — живое существо и двуногое, а вместе с тем — и человек в себе. Далее, не только для воспринимаемых чувствами вещей являются идеи образцами, но также и для них самих, например род, как род, для видов; так что одно и то же будет и образцом и копией ⟨другого образца⟩. Далее, покажется, пожалуй [19], невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно ⟨от них⟩? Между тем в «Федоне» высказывается та мысль, что идеи являются причинами и для бытия, и для возникновения ⟨вещей⟩; и однако же при наличии идей вещи, ⟨им⟩ причастные, все же не возникают, если нет того, что произведет движение; и возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых мы идей не принимаем; а потому ясно,

что и все остальное [20] может и существовать и возникать вследствие таких же причин, как и вещи, указанные сейчас [21].

Далее, если идеи представляют собою числа, то как будут они выступать в качестве причин? Потому ли, что ⟨сами⟩ вещи [22], это — другие числа, например это вот число — человек, это — Сократ, а это — Каллий? Тогда в каком смысле образуют те ⟨идеальные⟩ числа причины для этих? Ведь если и ⟨считать, что⟩ одни — вечные, а другие — нет, это никакой разницы не составит. Если же ⟨идеи — числа являются причинами⟩, потому что здешние вещи представляют отношения чисел — таково, например, созвучие, — тогда, очевидно, существует некоторая единая основа ⟨для всех тех составных частей⟩ [23], отношениями которых являются эти вещи. Если есть какая-нибудь такая основа, ⟨скажем⟩ материя [24], то очевидно, что и числа сами в себе [25] будут известными отношениями одного к другому. Я хочу сказать, например, что если Каллий есть ⟨выраженное⟩ в числах отношение огня, земли, воды и воздуха, тогда и идея будет числом каких-нибудь других лежащих в основе вещей [26]; и человек в себе — все равно выражен ли он каким-нибудь числом или нет — все же будет ⟨по существу дела⟩ отношением в числах каких-нибудь вещей, а не числом [27], и не будет на этом основании существовать какого-либо числа ⟨в себе⟩ [28]. Далее, из нескольких чисел получается одно число, а из идей [29] как может получиться одна идея [30]? Если же ⟨новые образования получаются⟩ не из самих идеальных чисел, а из единиц, находящихся в составе числа, например в составе десяти тысяч, то как обстоит дело с ⟨этими⟩ единицами? Если они однородны, получится много нелепостей [31], и точно так же — если они неоднородны, ни — сами единицы ⟨находящиеся в числе⟩ — друг с другом, ни — все остальные между собой [32]. В самом деле, ⟨в этом последнем случае⟩ чем будут они отличаться ⟨друг от друга⟩, раз у них ⟨вообще⟩ нет свойств? И не обосновано это, и не согласуется с требованиями мысли. Кроме того, оказывается необходимым устанавливать еще другой род числа, с которым имеет дело арифметика, и также все то, что у некоторых получает обозначение промежуточных ⟨объектов⟩; так вот, эти объекты — как они существуют, или из каких образуются начал? а также — почему они будут находиться в промежутке между здешними вещами и ⟨числами⟩ самими по себе? Затем, если взять единицы, которые находятся в двойке, то каждая из них образуется из некоторой предшествующей двойки [33]; однако же это невозможно. Далее, почему образует единство получаемое через соединение число [34]? Далее, помимо того, что ⟨уже⟩ было сказано ⟨раньше⟩, если единицы различны ⟨между собой⟩, то надо было говорить по образцу тех, которые признают, что элементов — четыре или два: ведь и каждый из них не дает имя элемента тому, что ⟨здесь⟩ есть общего, например, телу, а огню и земле, независимо от того, имеется ли ⟨при этом⟩ нечто общее, а именно тело, или нет. Теперь же дело ставится таким образом, будто единое, подобно огню или воде, состоит из однородных частей; а если так, то числа не будут сущностями; напротив, ясно, что если имеется некоторое единое в себе и оно является началом, то, значит, единое имеет несколько значений [35]; иначе быть не может. Кроме того [36], желая сущности возвести к началам, мы [37] дли́ны [38] выводим из короткого и длинного, из некоторого малого и большого, плоскость — из широкого и узкого, а тело — из глубокого и низкого [39]. И однако, как ⟨в таком случае⟩ [40] будет плоскость вмещать линию, или объем — линию и плоскость: ведь к разным родам относятся широкое и узкое ⟨с одной стороны⟩, глубокое и низкое — ⟨с другой⟩. Поэтому как число не будет находиться в них [41], потому что многое и немногое отличны от этих начал [42], так точно, очевидно, и ни-

какое другое из высших определений не будет входить в состав низших. Кроме того, и родом не является широкое по отношению к глубокому, иначе тело было бы некоторою плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в чем они находятся? Правда, с этим родом ⟨бытия⟩ и боролся Платон как с ⟨чисто⟩ геометрическим учением, а применял название начала линии, и часто указывал он на это — на «неделимые линии»[43]. Однако же необходимо, чтобы у [этих] линий был какой-то предел. Поэтому на том же основании, почему существует линия, существует и точка.

Вообще, в то время как мудрость ищет причину открывающихся нашему взору вещей, мы[44] этот вопрос оставили в стороне (мы ведь ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, считая, что мы указываем сущность этих вещей, ⟨на самом деле⟩ утверждаем существование других сущностей; а каким образом эти последние являются сущностями наших (здешних) вещей, об этом мы говорим по пустому; ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего. Равным образом, что касается той причины, которая, как мы видим, имеет ⟨основное⟩ значение для наук[45], — той, ради которой творит всякий разум и всякая природа, — к этой причине, которую мы признаем одним из начал, идеи также никакого отношения не имеют, но математика стала для теперешних ⟨мыслителей⟩ философией, хотя они говорят, что ею нужно заниматься ради других целей. Далее, относительно сущности, которая ⟨у платоновцев⟩ лежит в основе как материя, можно бы признать, что она имеет слишком математический[46] характер и, сказываясь о сущности и материи, скорее образует отличительное свойство той и другой, нежели материю[47]; именно так обстоит с большим и малым, подобно тому как и исследователи природы («физиологи») говорят о редком и плотном, признавая их первыми отличиями основного вещества; ибо это есть некоторый избыток и недостаток[48]. И что касается движения, — если в указанных сейчас свойствах будет ⟨корениться⟩ движение[49], тогда, очевидно, идеи будут двигаться; если же нет, откуда движение появилось? ⟨В таком случае⟩ все исследование природы оказывается упраздненным. Также и то, что представляется легким делом, — доказать, что все едино, — ⟨на самом деле⟩ не удается; ибо через вынесение ⟨общего⟩ не становится все единым, но получается некоторое единое в себе, если ⟨даже⟩ принять все ⟨предпосылки⟩[50]. Да и этого ⟨единого в себе⟩ не получается, если не признать, что всеобщее является родом[51]; а это в некоторых случаях невозможно. — Не дается никакого объяснения и для того, что ⟨у них⟩ идет за числами, — для длин, плоскостей и тел, ни — тому, как они существуют или должны существовать, ни — тому, в чем их значение; это не могут быть ни идеи (они ведь не — числа), ни промежуточные вещи (таковыми являются математические объекты), ни — вещи преходящие, но здесь, повидимому, опять какой-то другой — четвертый род ⟨сущего⟩.

Вообще, если искать элементы того, что существует, не произведя предварительных различений, то ввиду большого количества значений у сущего[52] найти ⟨ответ⟩ нельзя, особенно, когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов оно (сущее) состоит? В самом деле, из чего состоит действие или страдание, или прямое, получить ⟨указание⟩, конечно, нельзя, а если возможно, то лишь в отношении сущностей. А потому искать элементы всего, что существует, или думать, что имеешь их, не соответствует истине. — Да и как было бы возможно познать человеку элементы всех вещей? Ведь ясно, что до этого ⟨познания⟩ он раньше знать ничего не может[53]. Как тому, кто учится геометрии, другие вещи раньше знать возможно, а чем занимается эта наука и о чем он имеет получать по-

знания, этого он заранее совсем не знает; так именно обстоит дело и во всех остальных случаях. Поэтому, если есть какая-нибудь наука обо всем существующем, как утверждают некоторые, то такой человек не может раньше ⟨ее⟩ знать что бы то ни было. А между тем всякое изучение происходит через предварительное знание или всех ⟨исходных данных⟩, или некоторых, — и то, которое орудием имеет доказательство, и то, которое обращается к определениям; ибо составные части определения надо знать заранее, и они должны быть ⟨нам⟩ понятными [54]; и то же имеет силу и для изучения через индукцию. С другой стороны, если бы даже оказалось, что нам такое знание прирождено [55], то нельзя не изумляться, как это мы, сами того не замечая, обладаем наилучшею из наук. — Далее, как можно будет узнать, из каких именно элементов состоит сущее [56], и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что ζα состоит из *с*, *д* и *а*, а некоторые утверждают, что это другой звук, отличный от всех известных ⟨нам⟩ [57]. Кроме того, в отношении вещей, которые подлежат чувственному восприятию, как может их кто-нибудь знать, не имея этого восприятия? И однако же это было бы необходимо, раз все вещи состоят из одних и тех же элементов [58], подобно тому как сложные звуки состоят из элементов, свойственных ⟨этой⟩ области.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Никто из прежних философов не установил какого-либо начала, кроме указанных выше четырех родов причин, но и эти причины они скорее смутно предугадали, чем познали (993 *а* 11—27).

Что все, повидимому, стараются найти указанные в физике причины и помимо этих причин мы не могли бы указать ни одной, это ясно уже из того, что было сказано раньше. Но ставят вопрос о них нечетко. И в известном смысле все они раньше указаны, а с другой стороны — отнюдь нет. Словно лепечущим языком говорит обо всем первая философия [1], будучи в молодых годах и при начале ⟨своего существования⟩ [2]. Ведь и Эмпедокл говорит, что кость существует через соотношение [3], а это означает «суть бытия» и сущность вещи. Но подобным же образом такое «соотношение» ⟨частей⟩ должно быть и у мяса и у всякой другой вещи или уж — ни в одном случае ⟨без исключения⟩ [4]. По этой причине следовательно будет существовать и мясо, и кость, и всякий другой предмет, а не через материю, которую он указывает, — через огонь, землю, воду и воздух. Но с этим он необходимо бы согласился, если бы ⟨так⟩ стал говорить кто другой, сам же он этого отчетливо не сказал. — Выяснение такого рода вопросов произведено и раньше [5]. А все, что по этим же вопросам может вызвать затруднения, мы пройдем снова. Этим путем мы может быть найдем какие-нибудь благоприятные указания для позднейших затруднений [6].

КНИГА ВТОРАЯ (α)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Исследование истины в известном смысле легко, а в известном — трудно (993 *a* 30 — *b* 7). Трудность его обусловлена не природою объекта познания, а слабостью человеческой мысли (993 *b* 7 — 11). Надо быть благодарным даже тем философам, взгляды которых не разделяешь (993 *b* 11—19). Философия есть познание реальной истины, и эта истина имеет свое наивысшее выражение в основных началах вещей (*b* 19—31).

Рассмотрение истины в одном отношении трудно, в другом — легко. Это видно из того, что никто не может достичь ее надлежащим образом, но и не терпит неудачу совсем [1]; каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины [2], или мало, но, когда все это собирается вместе, получается заметная величина. Поэтому, если дело похоже на то, как у нас говорится в пословице: «кто промахнется в дверь?» [3], то тогда это рассмотрение легко; а что здесь можно иметь ⟨перед собою⟩ некоторое целое и в то же время не быть в состоянии овладеть частью, — это показывает ⟨всю⟩ трудность его. Но если учесть, что и трудность бывает двух родов, причина ее, может быть, не в вещах, а в нас самих: как глаза летучих мышей не имеют силы перед светом дневным, так и разум нашей души — перед теми вещами, которые по природе — самые ясные из всех. И справедливо питать благодарность не только к тем, чьи мнения мы можем разделить, но и к тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они привнесли кое-что, подготовив своим предварительным упражнением нашу способность к познанию [4]. В самом деле, если бы не появилось Тимотея, у нас не было бы большой части ⟨нашей⟩ лирической поэзии; а если бы не Фринис, то Тимотей бы не появился. Так же ⟨обстоит⟩ и с теми, которые высказались относительно истины, — от одних мы переняли некоторые учения, другие были причиною того, что появились эти.

Правильно также и то, что философия называется наукой об истине. В самом деле, целью теоретического знания является истина, а целью практического — дело: люди практические даже и тогда, если они рассматривают, как обстоит дело, не обращают внимания на вечное, а ⟨берут предмет⟩ в ⟨его⟩ отношении к чему-нибудь и в настоящий момент. Но истину мы не знаем, не зная причину. А изо всех вещей данную природу в наибольшей мере каждый раз имеет та, благодаря которой такие же свойства [5] есть и у других; как, например, огонь — наиболее тепел, потому что он и для всех других вещей является причиной тепла. Поэтому и наиболее истинным будет то, что для дальнейших вещей составляет причину истинности их. Тогда, следовательно, причины вечно существующих вещей должны всегда быть наиболее истинными: они ведь истинны не время от времени, и у них нет какой-нибудь причины, которая дает им бытие, но они сами ⟨дают его⟩ всему остальному; и, таким образом, в какой мере каждая вещь причастна к бытию, в такой и к истине.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Число причин не может быть бесконечно, прежде всего — в пределах одного рода причин, все равно, возьмем ли мы их восходящий или нисходящий ряд (994 *a* 1 — *b* 27); и точно так же не может быть беспредельным количество причин разных родов: и в этом случае, как и в первом, познание было бы невозможным (994 *b* 28—31).

Вместе с тем ясно, что во всяком случае есть некоторое начало и что причины вещей не бесконечны — ни в прямом последовательном ряду, ни по виду [1]. В самом деле, нельзя итти в бесконечность, выводя одно из другого как из материи, например мясо из земли, землю из воздуха, воздух из огня, и в этом ряду не иметь остановки; точно так же и по отношению к источнику движения, ⟨указывая⟩ например, что человек был приведен в движение воздухом, воздух — солнцем, солнце — враждою [2], и этому не полагать никакого предела. Подобным же образом и цель (то, ради чего) не может итти в бесконечность, — чтобы ходьба была для здоровья, здоровье — для счастья, счастье — еще для чего-нибудь, и чтобы, таким образом, одно всегда было для другого. И точно так же — когда речь идет о сути бытия. Дело ⟨во всех этих случаях⟩ в том, что по отношению к средним членам ряда, вне [3] которых имеется что-нибудь последнее и ⟨что-нибудь⟩ предшествующее, ⟨это⟩ предшествующее необходимо должно быть причиною для того, что идет вслед за ним. Если нам надо сказать, что из трех ⟨звеньев⟩ есть причина, то мы укажем первый член ряда; во всяком случае не — последний, ибо то, что стоит в конце, ничему не является причиной; но и не — средний, ибо он — причина ⟨только⟩ одного (при этом не имеет никакого значения, будет ли средний член один или несколько ⟨их⟩, и неограниченное ⟨их⟩ количество или ограниченное). И у рядов, беспредельных в этой форме, и вообще у беспредельного все части — одинаково средние части вплоть до настоящего момента [4]; а потому если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины. — Но точно так же и по направлению вниз нельзя итти в беспредельность, в то время как ряд вверх имеет начало, так что из огня возникает вода, из воды — земля, и таким образом всегда получается какой-нибудь другой род ⟨вещества⟩. В самом деле, в двух смыслах ⟨можно говорить, что⟩ одно возникает из другого (помимо того, когда «одно из другого» означает «одно после другого» [5], например, олимпийские игры «из истмийских»): или в том смысле, как муж происходит из ребенка при изменении этого последнего, или в том, как воздух происходит из воды. О возникновении по образцу того, как муж происходит из ребенка, мы говорим в применении к тому, как возникшее происходит из возникающего или завершенное из завершающегося (здесь всегда есть что-нибудь посредине, как между бытием и небытием — возникновение, так и возникающее — между существующим и несуществующим; ибо учащийся, это — становящийся ученый, и именно этот смысл и имеют слова, что из учащегося происходит ученый). А возникновение по образцу того, как из воздуха происходит вода, совершается через уничтожение другого. Поэтому в первом случае появляющиеся вещи не переходят друг в друга взаимно [6], и ребенок не происходит из мужа (ибо в результате процесса возникновения возникает не то, что находится в этом процессе, а то, что существует после окончания его; и точно так же и день — из утра, потому что он — после утра, вследствие чего и утро не возникает из дня). А при процессе второго рода происходит переход обратно. Но и здесь и там невозможно итти в беспредельность. Действительно ⟨в первом случае⟩ у промежуточных состояний должен быть конец, а в процессе второго рода происходит взаимный переход друг в друга; уничтожение одного из двух есть возникновение другого. Вместе с тем [7]

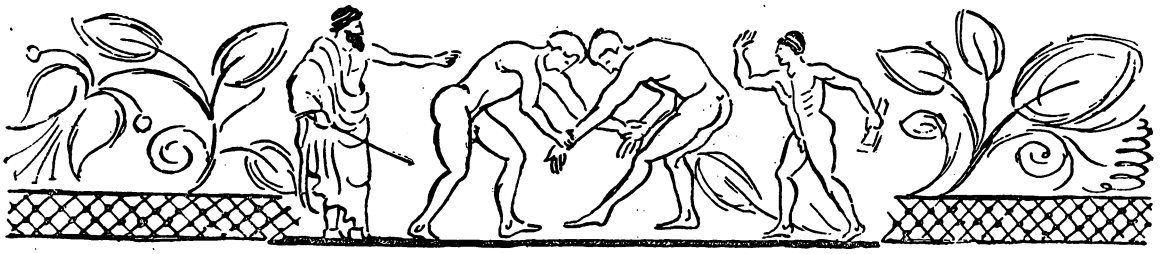
невозможно также, чтобы исходное ⟨материальное⟩ бытие [8], которое является вечным, уничтожилось ⟨при возникновении из него чего-либо другого⟩: так как возникновение в восходящем ряду не беспредельно, тогда не может быть вечным то, из чего как первоисточника возникло что-нибудь через его уничтожение [9].— Далее, «то, для чего», это — цель, притом такая, которая не существует для другого, а для которой — все другое; поэтому если будет какой-нибудь такой последний момент, то не будет беспредельного ⟨движения от одного к другому⟩; если же такого конечного момента не будет, то не будет цели («того, для чего»). А те, кто ⟨здесь⟩ устанавливает беспредельное [10], незаметно для себя упраздняют природу блага; между тем никто не мог бы начать никакого дела, не имея в виду притти к концу. И не было бы разума в таких людях: ибо ради чего-нибудь всегда действует тот, кто имеет разум; а это — предел; ибо цель есть предел. — Но точно так же и суть бытия нельзя сводить к другому определению, более богатому по словесному выражению [11]; предшествующее (более раннее) определение всегда является определением в большей мере, а последующее — нет; если же к чему-нибудь первоначальное определение не подходит, то и последующее также. А затем и знание упраздняют те, кто делает такие утверждения: нет возможности знать, пока не придешь к неделимым ⟨составным частям⟩. И нельзя ⟨в таком случае⟩ иметь представления о предмете; то, что беспредельно в этом смысле, как можно его мыслить? Ведь здесь не так обстоит, как с линией, у которой деление может производиться безостановочно, но которую нельзя помыслить, не прекратив ⟨его⟩; так что, кто проходит ее в ее беспредельности (т. е. беспредельной делимости), тот делений считать не будет [12]. А точно так же и материю надлежит мыслить в движущемся предмете [13]. И ничто беспредельное не может иметь бытия; а если и не так, во всяком случае существо беспредельного ⟨как такое⟩ не беспредельно [14].—С другой стороны, и тогда, если были бы беспредельны по количеству виды причин, и в этом случае тоже не было бы познания: мы считаем, что у нас есть знание тогда, когда мы познаем причины; а то, что беспредельно ввиду присоединения ⟨нового и нового⟩, его нельзя исчерпать в ограниченный срок.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Впечатление, которое производят на слушателей различные способы преподавания, зависит от их привычки к тем или другим формам изложения (994 *b* 32 — 995 *a* 12). Для усвоения различных дисциплин надо иметь соответствующую подготовку; от изложения физики не следует требовать математической точности (995 *a* 12—20).

Усвоение лекций происходит в зависимости от склонностей каждого: какие у нас сложились привычки, такого изложения мы и требуем, и то, что говорится иначе, кажется не подходящим [1], а напротив, вследствие непривычности, более недоступным познанию и чужим; ибо то, что привычно, более понятно. А какую силу имеет то, что привычно, показывают законы, в которых сказочная и, можно сказать, ребяческая сторона благодаря привычке производит большее впечатление, нежели знание относительно них [2]. Одни не приемлют изложения [3], если кто не говорит в математической форме, другие — если он не дает примеров, третьи требуют, чтобы приводилось свидетельство поэта. И одни хотят, чтобы все излагалось точно, а другим точность не по душе или потому, что они не в силах связать ⟨одного с другим⟩, или потому, что ⟨по их мнению⟩ это — крохоборство. В самом деле, есть у точности что-то такое, из-за чего она как при сделках, так и в рассуждениях кажется некоторым недостойной

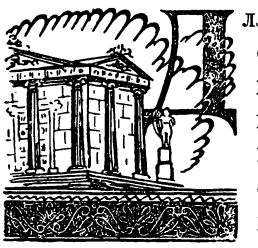
свободного человека. Поэтому надо заранее получить подготовку, как каждый предмет воспринимать, ибо нелепо одновременно стараться постичь науку и способ усваивать науку. Между тем нелегко достигнуть даже и одного из двух. А точность, именно математическую точность, нужно требовать не во всех случаях, но лишь для предметов, у которых нет материи. Таким образом, этот способ не подходит для науки о природе; ибо природа во всех, можно сказать, случаях связана с материей. А потому надлежит в первую очередь рассмотреть, что такое природа. В этом случае будет также ясно, что́ именно физика (наука о природе) имеет своим предметом [а также составляет ли рассмотрение причин и начал дело одной или нескольких наук].



КНИГА ТРЕТЬЯ (B)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Подчеркивается необходимость продумать затруднения, связанные с основными философскими вопросами (995 *a* 4 — 995 *b* 4). Дается общий перечень тех философских вопросов, решение которых в одну или в другую (противоположную первой) сторону одинаково создает такие затруднения (995 *b* 4 — 17).



Для науки, которая составляет нашу цель, нам необходимо прежде всего проследить, по каким вопросам следует в первую очередь продумать ⟨связанные с ними⟩ затруднения; сюда относятся все те мнения, которые по своему высказали в этой области некоторые мыслители, как и то, что, может быть, сверх того, осталось без внимания. А хорошо продумать затруднения ⟨весьма⟩ полезно для тех, кто хочет ⟨здесь⟩ найти благополучный выход: последующее благополучие наступает тогда, если распутать бывшие пред тем затруднения, а распутать ⟨ничего⟩ нельзя, если не знаешь узла. Между тем затруднение в мышлении указывает такой узел в применении к данному делу: поскольку мышление наше находится в затруднении, оно испытывает подобное состояние, как люди связанные, — в том и в другом случае невозможно двинуться вперед. Таким образом, необходимо прежде рассмотреть все трудности как по указанной сейчас причине, так и потому, что люди, которые производят исследование, не продумавши прежде всего затруднений, подобны людям, не знающим, куда им итти, и им, кроме того, остается даже неизвестным, нашли ли они то, чего искали, или нет; это происходит потому, что для такого человека цель неясна, тогда как для того, кто предварительно продумал затруднения, она ясна. Кроме того, должен быть лучше в состоянии вынести решение тот, кто выслушал — словно противников на суде — и все оспаривающие ⟨друг друга⟩ рассуждения.

Первое затруднение по отношению к тем началам, о которых мы ставили вопрос во введении, заключается в том, составляет ли рассмотрение причин дело одной или нескольких наук и должна ли наука выяснить только первые начала сущностей, или ⟨ей следует⟩ также ⟨иметь суждение⟩ о тех началах, из которых все исходят при доказательствах, как, например, ⟨ставить вопрос о том⟩, возможно ли одновременно утверждать и отрицать одно и то же или нет, а также — относительно всех других подобных положений. И если наука имеет своим предметом сущность, то рассматривает ли все сущности одна наука или несколько их, и если несколько, то сродни (близки) ли все они ⟨друг другу⟩ или же одним из них надлежит давать название мудрости, а другим — какое-нибудь другое. Равным образом к числу необходимых задач для исследования принадлежит — признавать ли существование одних только чувственных сущностей или также и других, наряду с ними, и принимать ли сущность только в одном смысле или же несколько их

родов, как ⟨это делают⟩ те, например, которые вводят идеи и математические вещи, ⟨эти последние —⟩ в промежутке между идеями и чувственными вещами. Эти вот вопросы надлежит, как мы отмечаем, подвергнуть расследованию, а также вопрос о том, следует ли рассматривать одни лишь сущности или также ⟨не входящие в их определение⟩ свойства, которые по своей природе им принадлежат[1]. Кроме того, в отношении тождественного и различного, сходного и несходного [тождества][2] и противоположности, а также предшествующего и последующего и всех других подобных ⟨понятий⟩, которые диалектики пытаются рассматривать, исходя только лишь из обычных мнений[3], — какой науке надлежит заняться рассмотрением всех их? И далее ⟨одинаковым образом ставится вопрос⟩ по отношению ко всем связанным с этими понятиями определениям[4], не только — что представляет каждое из них, но и является ли ⟨здесь⟩ одно ⟨понятие⟩ ⟨всегда⟩ противоположным ⟨какому-нибудь⟩ одному. Точно так же: являются ли основными[5] началами и элементами роды или же те находящиеся в вещи (составные) части, на которые делится всякая вещь? И если это роды, то (какие —) те ли, которые последними высказываются при определении индивидуальных вещей, или самые первые[6], — например, является ли началом животное или человек, и что из них обладает большею реальностью[7] наряду с отдельным существом? Но главным образом нужно исследовать и разработать вопрос: является ли что-либо кроме материи самостоятельной причиной или нет, и имеет ли такая причина отдельное существование или нет, а также — есть ли одна ⟨такая причина⟩ или ⟨их⟩ больше по числу[8]? Также — существует ли что-нибудь помимо составного целого (о составном целом я говорю в том случае, когда материя определена каким-нибудь предикатом), или же ничего, или для одних вещей существует, для других — нет, и ⟨в последнем случае⟩[9] что это за вещи? Далее, являются ли начала определенными по числу или по виду — как те, которые выражены в понятиях, так и те, которые относятся к ⟨материальному⟩ субстрату[10], а также имеют ли преходящие и непреходящие вещи одни и те же начала или различные, и являются ли все начала непреходящими, или же начала у преходящих вещей преходящие? Далее — самый обременительный и ставящий в наибольшее затруднение вопрос: представляет ли собою единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не ⟨определение⟩ чего-либо другого, но ⟨самую⟩ сущность вещей, или же это не так, но в основе лежит нечто иное, как, например, Эмпедокл указывает дружбу[11], а другие философы: кто — огонь, кто — воду или воздух? И кроме того, носят ли начала общий характер или они подобны индивидуальным предметам[12], и обладают ли они возможным или действительным бытием? А затем — существуют ли они иначе, чем в отношении к движению[13]? Ведь и этот вопрос может поставить в большое затруднение. Кроме того, представляют ли числа, линии, фигуры и точки некоторые сущности или нет, и если это — сущности, то существуют ли они отдельно от чувственных предметов или же находятся в них? — По всем этим вопросам не только трудно достичь истины, но и не легко надлежащим образом продумать ⟨связанные с ними⟩ затруднения[14].

ГЛАВА ВТОРАЯ

В главе II излагаются 1-я — 5-я «апории».

1-я апория. Составляет ли рассмотрение всех родов причин предмет одной науки (996 *a* 18—996 *b* 1) или для каждого рода надо принять свою особую науку, причем тогда встает вопрос, которую из этих наук надлежит принять за мудрость (996 *b* 1—25)?
2-я апория. Является ли рассмотрение сущности и основных начал доказательства делом одной и той же науки (996 *b* 26—997 *a* 11) или же это — предмет разных наук (*a* 11—15)?
3-я апория. Должна ли все роды сущностей рассматривать одна наука или несколько наук (997 *a* 15—25)?
4-я апория. Должно ли рассмотрение сущностей и связанных с сущностями свойств быть делом одной науки (997 *a* 25—32) или же это — дело разных наук (*a* 32—33)?
5-я апория. Существуют ли только чувственные сущности или и другие? И надо ли принимать один род (нечувственных) сущностей или несколько? Выяснение вопроса ведется путем разбора различных теорий, выставленных в платоновской школе (997 *a* 34—998 *a* 19).

Прежде всего ⟨надлежит разобрать⟩ вопрос, который мы поставили на первом месте: составляет ли рассмотрение всех родов причин дело одной или нескольких наук? С одной стороны, как может быть делом одной науки — познавать начала, которые не противоположны (друг другу)? И при этом для многих из существующих вещей не играют роли[1] все начала. В самом деле, каким образом может для неподвижных вещей существовать причина движения или природа блага, раз все, что представляет собою благо, само по себе и по своей природе[2] есть ⟨известная⟩ цель и выступает как причина в том смысле, что ради него и возникает и существует все остальное; между тем цель и «то, для чего» являются ⟨всегда⟩ целью какого-нибудь действия, а все действия ⟨сопряжены⟩ с движением. Таким образом, в отношении вещей неподвижных нет места для этого начала и не может быть какого-либо блага в себе. Поэтому в математике и не доказывается ничего при посредстве этой причины, и никакое доказательство не основывается на том, что так лучше или хуже, но вообще ничего подобного нет ⟨здесь⟩ даже ни у кого и на уме. Вот почему некоторые софисты, например Аристипп, относились к математике с пренебрежением: ⟨они указывали, что⟩ в остальных искусствах—даже в тех, которые носят характер ремесел, например в плотничьем и сапожном — всякое утверждение основывается на том, что так лучше или хуже, между тем математическое искусство совершенно не говорит о хорошем и дурном.

В свою очередь, если существует несколько наук о причинах и каждая говорит о другом начале, то какую из них надо принять за ту, которую мы ищем, и кого из лиц, владеющих этими науками, признать наилучшим знатоком исследуемого ⟨нами⟩ предмета? [В самом деле] возможны случаи, когда для одного и того же предмета имеются налицо все роды причин; так, например, у дома началом движения является ⟨строительное⟩ искусство и строитель, «тем для чего» (целью) — продукт, материей — земля и камни, формою — понятие. И если ⟨теперь⟩ исходить из определений, к которым мы давно уже пришли[3] по вопросу, какую из наук следует называть мудростью, то можно привести доводы в пользу применения такого названия к каждой из этих наук[4]. Действительно, поскольку мудрость, это — безраздельно[5] господствующая и руководящая наука, наука, которой все другие, как рабыни, не в праве сказать и слова против[6], постольку это место принадлежит науке о цели и о благе (ибо ради этого последнего ⟨существует⟩ все остальное). А поскольку мы мудрость определили как науку о первых причинах и о том, что в наибольшей мере познается, такою наукою надо бы признать науку о сущности. В самом деле, при наличии у ⟨разных⟩ людей различного знания об одном и том же предмете мы приписываем знание в большей мере

тому, кто знает, что́ представляет собою предмет, через то, что он есть, а не через то, что он не есть [7]; из тех же, кто обладает таким знанием, у одного признаём его в большей мере, нежели у другого, и в наибольшей — у того, кто знает, что́ есть вещь, а не ⟨у того, кто знает⟩, какова эта вещь по количеству или по качеству, или что́ способна она по своей природе производить или претерпевать; а затем и в других случаях знание всякого положения, считая и те, в отношении которых могут быть даны доказательства [8], имеется, по нашему мнению, тогда, когда нам известно, в чем заключается [9] это положение; например ⟨при вопросе⟩, что такое — приравнение к квадрату, что это — нахождение средней ⟨пропорциональной⟩ [10]; так же ⟨обстоит дело⟩ и в остальных случаях. С другой стороны, в вопросе о том или другом возникновении и действии, как и о всяком изменении, мы считаем себя знающими в том случае, когда знаем начало движения. А это — ⟨начало⟩, отличное ⟨от цели⟩ и противоположное ей. Таким образом, можно подумать, что рассмотрение каждой из указанных здесь причин есть дело особой науки.

Равным образом представляется спорным и вопрос о началах доказательства, — имеется ли здесь одна наука или больше ⟨их⟩ [11]. Началами доказательства я называю ⟨при этом⟩ общепринятые положения, из которых все исходят при доказательствах, например положение, что все необходимо или утверждать или отрицать и что невозможно одновременно быть и не быть, а также и все другие положения этого рода; ⟨и вот⟩ — занимается ли этими положениями и сущностью одна наука или же — другая, и если не одна, то которою из них надо признать ту, что мы стараемся установить сейчас? Полагать, что с ними имеет дело о д н а наука, нет достаточных оснований. В самом деле, почему уразумение этих положений в большей мере составляет задачу геометрии, ⟨скажем⟩, нежели какой угодно ⟨другой⟩ науки? Поэтому если оно в одинаковой мере составляет задачу всякой отдельной науки, а в то же время входить в круг деятельности в с е х наук не может [12], тогда познание этих начал ⟨одинаково⟩ не является делом как всех прочих наук, так и той, которая познает сущности. — Кроме того, как может существовать наука о таких началах? Что представляет собою каждое из них, — это мы знаем и теперь (по крайней мере и другие искусства применяют эти начала как ⟨начала уже⟩ известные). А если по отношению к ним существует наука, которая ⟨для них⟩ дает доказательства [13], тогда должен будет существовать некоторый ⟨общий⟩ род, лежащий в основе ⟨этой науки⟩, и одни из этих начал будут ⟨известными⟩ свойствами [14] этого рода, а другие — аксиомами (ибо не может существовать доказательства для всего ⟨без исключения⟩): дело в том, что ⟨всякое⟩ доказательство должно даваться, исходя от чего-нибудь, по отношению к чему-нибудь и ⟨для обоснования⟩ чего-нибудь [15]. Таким образом, выходит, что вся совокупность того, что доказывается, принадлежит к одному ⟨общему⟩ роду; ибо все доказывающие науки применяют аксиомы [16]. Но если наука о сущности и наука о началах доказательства различны, то ⟨спрашивается⟩: какая из них главнее и первее по своей природе? Ведь аксиомы обладают наивысшею степенью общности и представляют начала всего. И если не дело философа, то чье же еще — рассмотреть, что по отношению к ним — правда и что — ложь?

И вообще — что касается сущностей — рассматривает ли все их одна или несколько наук? Если не одна, то какую сущность надлежит признать предметом *нашей* науки? С другой стороны, мало вероятно, чтобы одна наука рассматривала все их: в таком случае существовала бы также одна наука, устанавливающая путем доказательств все свойства ⟨этих сущностей⟩, не входящие в состав ⟨их⟩ определения [17], — раз всякая доказывающая наука рассматривает по от-

ношению к тому или иному объекту [18] такие необходимые по своей природе свойства на основе общепризнанных положений (мнений). Поэтому в отношении к одному и тому же роду ⟨все⟩ присущие ему, как таковые, свойства подлежат рассмотрению одной науки на основе одних и тех же (а именно — общих для всего этого рода) положений: ведь и тот род, который подлежит рассмотрению, образует предмет одной науки, и те положения, на основе которых ⟨это рассмотрение имеет происходить⟩, ⟨также⟩ — одной, либо той же самой, либо другой; а потому и свойства, присущие по своей природе ⟨этому роду⟩, также ⟨должны быть предметом одной науки⟩, все равно будут ли ими заниматься эти ⟨две⟩ науки, или одна, образованная из них [19].

Далее, простирается ли рассмотрение на одни только сущности или также и на свойства их? Так, например, если тело есть известная сущность, также — и линии, и плоскости, то ⟨можно поставить вопрос⟩, является ли делом одной и той же науки познавать как эти ⟨геометрические величины⟩, так и присущие каждому такому роду свойства, относительно которых даются доказательства в математических науках, или же это ⟨последнее есть⟩ дело другой науки? Если этим занимается одна и та же наука, тогда и наука о сущности будет, пожалуй, своего рода наукой доказывающей, а между тем суть вещи, повидимому, доказываться не может. Если же это — дело различных наук, тогда ⟨спрашивается⟩, что [это будет] за наука [которая] рассматривает в отношении сущности связанные с нею свойства? Указать это крайне трудно.

Далее, следует ли признавать существование только тех сущностей, которые воспринимаются чувствами, или — кроме них — также и других; и существуют ли сущности только одного типа [20] или же их есть несколько родов, как ⟨это утверждают⟩ те, кто принимает идеи и промежуточные вещи, составляющие, по их словам, предмет математических наук? В каком смысле мы [21] признаем идеи причинами и самостоятельными сущностями, про это было сказано ⟨уже⟩ в первых рассуждениях о них [22]. Но при многоразличных трудностях этого учения [23] особенно странным представляется то обстоятельство, что, с одной стороны, принимают [24] некоторые существа помимо тех, которые находятся в видимой вселенной [25], а в то же время утверждают, что эти существа ⟨во всех отношениях⟩ тождественны с чувственными вещами, за исключением лишь того, что первые вечны, а вторые преходящи. В самом деле, утверждают, что есть человек в себе, лошадь в себе, здоровье в себе, и этим ограничиваются, поступая подобно тем, которые говорят, что есть боги, но что боги эти человекоподобны. В самом деле, и те люди создавали не что иное, как вечных людей, и эти [под именем идей] [26] ⟨принимают⟩ не что иное, как наделенные вечностью чувственные вещи. Далее, если кроме идей и чувственных вещей ввести еще промежуточные математические предметы, то здесь [27] получится много затруднений. В самом деле, очевидно, что ⟨в таком случае⟩ помимо линий в себе и линий чувственных будут существовать ⟨другие⟩ [28] линии, и одинаковым образом — в каждом из остальных родов ⟨математических величин⟩; поэтому, так как астрономия [29] представляет собою одну из таких наук [30], то должно будет существовать какое-то небо помимо чувственного неба, а также и солнце и луна, и одинаковым образом все остальные небесные тела. Но как же возможно отнестись с доверием к подобным утверждениям? Ведь и приписывать ему (такому небу) неподвижность — неубедительно для мысли, а быть ему движущимся и совсем невозможно. И подобные же трудности можно указать и для тех предметов, которыми занимается оптика и математическое учение о гармонии: и эти предметы не могут по тем же причинам существовать отдельно от чувственных вещей. В самом деле, если чувственно-воспринимаемые

объекты [31] и чувственные восприятия оказываются «посредине», тогда, очевидно, будут и животные — посредине между ⟨животными⟩ идеальными [32] и преходящими. А кроме того, может возникнуть затруднение и относительно того, в области каких предметов надлежит искать науки этого рода [33]. Если геометрия будет отличаться от геодезии [34] только тем, что последняя рассматривает предметы нашего чувственного восприятия, а первая — предметы, не воспринимаемые чувствами, тогда и наряду с врачебной наукой [35] (а точно так же — и в отношении каждой из других наук) [36], очевидно, будет существовать некоторая наука — посредине между врачебной наукой в себе и врачебной наукой у нас здесь [37]. И однако как это возможно? Ведь в таком случае были бы и какие-то здоровые ⟨существа⟩ [38] наряду с ⟨такими же⟩ чувственными существами и с здоровыми в себе. А к тому же и это утверждение неправильно, будто геодезия есть наука о чувственных и подверженных уничтожению величинах; иначе она сама уничтожалась бы вместе с их уничтожением. — Но, с другой стороны, и астрономия, пожалуй, не имеет своим предметом чувственные величины и не занимается этим нашим небом. Действительно, и чувственные линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (среди чувственных вещей нет ведь ничего, что было бы прямым или круглым в этом смысле (таким образом) [39]; ибо круг соприкасается с линейкой не в ⟨одной⟩ точке, но так, как указывал Протагор, изобличая геометров); и точно так же движения и обороты неба [40] не сходны с теми, о которых рассуждает астрономия, и ⟨астрономические⟩ точки имеют не одинаковую природу с небесными светилами. — А есть и такие ⟨мыслители⟩, которые принимают эти предметы, находящиеся «в промежутке», как о них говорят, между идеями и чувственными вещами, но ⟨помещают их⟩ не отдельно от чувственных вещей, а в самих этих вещах. Какие невозможные последствия для них ⟨при этом⟩ получаются — для того, чтобы перебрать их все, требовалось бы, правда, более подробное рассуждение, но достаточно рассмотреть и вот какие ⟨соображения⟩. Не логично и то, чтобы дело обстояло подобным образом лишь по отношению к этим «промежуточным» предметам, но очевидно, что и идеи ⟨в одинаковой мере⟩ могли бы находиться в чувственных вещах (к тем и другим ведь применимо одно и то же рассуждение); а затем ⟨в таком случае⟩ необходимо, чтобы два тела занимали одно и то же место и чтобы «промежуточные» предметы не были неподвижными, раз они находятся в движущихся чувственных вещах. Да и вообще ради чего стоило бы принять, что эти промежуточные вещи существуют, но существуют в чувственных вещах? Тогда получатся те же самые нелепости, что и те, которые были указаны раньше: будет существовать какое-то небо помимо нашего неба, только не отдельно, а в том же самом месте; а это еще более невозможно.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

В главе III излагаются «апории» 6-я и 7-я.

6-я апория. Следует ли принимать за начала вещей те составные части, из которых вещи слагаются (998 *a* 20 — *b* 3), или же — общие их роды (998 *b* 3—10), или те и другие вместе (998 *b* 11—13)?
7-я апория. Следует ли считать началами первые, самые общие роды, в том числе — единое и сущее (998 *b* 14 — 999 *a* 1) или напротив — последние виды, непосредственно сказывающиеся об индивидуальных вещах (999 *a* 1—23)?

В отношении указанных вопросов является, таким образом, весьма затруднительным, на какую точку зрения надо стать, чтобы оказаться правым; и ⟨точно так же⟩ в отношении начал — следует ли признать элементами и началами ⟨общие⟩ роды или скорее те находящиеся в вещах первичные части, из которых каждая вещь состоит,

как, например, элементами и началами голоса[1] являются, повидимому, те первичные части, из которых слагаются ⟨разные⟩ голоса, а не ⟨то⟩ общее, ⟨что здесь есть⟩ — голос ⟨вообще⟩[2]; таким же образом и элементами геометрических положений мы называем такие положения, доказательства которых являются составными частями в доказательствах остальных положений—или всех, или огромного большинства их. Далее, для тел как те, кто принимает несколько элементов, так и те, кто ⟨устанавливает⟩ ⟨лишь⟩ один, признают началами те составные части, из которых тела слагаются и из которых они образовались; так например, Эмпедокл признает огонь, воду и те вещества, которые ⟨стоят в одном ряду⟩ с ними[3], за те элементы, из которых, как составных частей, слагаются вещи, а не указывает их как роды вещей. Кроме того, и в отношении других вещей[4], если кто хочет усмотреть их природу, например про кровать — из каких частей она состоит и как эти части сложены между собою, — то он именно при таком рассмотрении узнает ее природу[5]. На основании этих рассуждений можно сказать, что роды не являются началами вещей. Но поскольку мы каждую вещь познаем чрез посредство определений, а началами определений являются роды, эти последние должны быть также началами и для тех вещей, которые обозначены через определения; и если достичь знания вещей, это значит — достичь знания видов, согласно которым вещи получают наименование, то ведь началами для видов во всяком случае являются роды. Повидимому, также и некоторые из тех, кто признает элементами вещей единое и сущее или большое и малое, используют их как роды. В то же время нельзя также, конечно, давать началам оба эти значения ⟨вместе⟩: понятие, выражающее сущность ⟨вещи⟩, одно; а между тем определение, ⟨которое дается⟩ через ⟨общие⟩ роды, и то, которое указывает составные части, находящиеся в вещах, будут отличны ⟨друг от друга⟩.

Кроме того, пусть даже роды будут сколько угодно началами, следует ли ⟨тогда⟩ считать началами первые ⟨наиболее общие⟩ из родов или же те, которые последними сказываются об индивидуальных вещах? Ведь и это представляет спорный вопрос. Если то, что носит общий характер, всегда является началом в большей мере, то началами, очевидно, будут самые высшие из родов: такие роды сказываются ведь обо всем ⟨вообще⟩. Поэтому будет столько же начал у вещей, сколько есть первых родов, так что и сущее и единое будут началами и сущностями: они ведь — преимущественно ⟨перед другими родами⟩ — сказываются обо всем существующем. А между тем ни единое, ни сущее не может быть родом ⟨для⟩ вещей[6]. Действительно, у каждого рода видовые отличия[7] должны существовать, и каждое такое отличие должно быть одним, а между тем о своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды ⟨соответственного⟩ рода, ни ⟨сам этот⟩ род отдельно от своих видов, так что если единое или сущее это — род, тогда ни одно видовое отличие не будет ни сущим, ни единым. Но если это — не роды, тогда они не будут и началами, раз началами признаны роды. Далее, и промежуточные понятия[8], соединяясь с видовыми отличиями, будут образовывать ⟨новые и новые⟩ роды, вплоть до ⟨последних⟩ неделимых ⟨видов⟩[9] (в настоящее время одни такие соединения считаются родами, другие — нет); а кроме того, ⟨с этой точки зрения⟩ видовые отличия представляют собою начала в еще большей степени, чем роды; но если и они тоже — начала, тогда оказывается безграничное, можно сказать, количество начал, в особенности если начинать ⟨при этом⟩ с первого (самого высшего) рода[10]. — С другой стороны, если даже единому в большей мере принадлежит характер начала[11], то ⟨надо исходить из того, что⟩ единым является неделимое, а неделимым все признается или по количеству, или по виду[12], причем недели

мому по виду надо отдать предпочтение[13], а роды делимы на виды; поэтому в большей мере единым надо скорее признать то, что сказывается о вещи последним; ибо понятие «человек»[14] не представляет (уже) рода для отдельных людей[15]. Далее, у таких вещей, среди которых имеется ⟨известная последовательность того⟩, что прежде и что позже[16], общее для всех понятие не может быть чем-либо помимо них самих[17]; например если первое место в ряду чисел занимает двойка, то не будет существовать какого-либо ⟨общего⟩ числа ⟨как рода⟩ отдельно от видов чисел; и подобным же образом не будет существовать фигуры ⟨вообще⟩ помимо ⟨отдельных⟩ видов фигур. А если в этих случаях роды не существуют помимо видов, то и в других они едва ли будут существовать вне их: ведь в отношении этих ⟨рядов⟩ главным образом принимается[18] отдельное ⟨от них⟩ существование ⟨их⟩ родов; а в области индивидуальных вещей не дается одно — прежде, другое — после. Далее, там, где одно — лучше, другое — хуже, то, что лучше, всегда прежде. Поэтому и для таких вещей тоже не приходится принимать ⟨отдельно существующего⟩ рода. Ввиду этих соображений высказываемые относительно индивидуальных вещей ⟨определения⟩ скорее представляются началами, нежели роды. Но, с другой стороны, как принять эти определения за начала — сказать не легко. Действительно, начало и причина должны быть вне тех вещей, коих они представляют начало, и иметь возможность существовать в обособленном от них виде. А на каком основании можно было бы признать для чего-либо подобного существование вне единичной вещи, — помимо того, что оно сказывается всеобщим образом и обо всем? Но если дело в этом, тогда более общие ⟨вещи⟩ скорее следует признавать за начала; а потому началами скорее могли бы быть наиболее общие роды.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

В главе IV излагаются «апории» 8-я, 9-я, 10-я и 11-я.

8-я апория. Существуют ли только единичные предметы (999 *a* 24—29) или также что-нибудь помимо них (что это не — роды, выявлено раньше) (999 *a* 29—34)? Возможно ли не принимать ничего помимо единичных предметов (999 *b* 1—16), а если нет, то в каких случаях дается нечто отличное от них, какой оно имеет характер (общий или индивидуальный) и как связываются между собой такие элементы единичных вещей?

9-я апория. Представляют ли собою начала нечто единое — только по виду (999 *b* 24—27) или же — по числу (*b* 27—1000 *a* 4)?

10-я апория. Возможно ли для вещей преходящих и вещей вечных принимать одни и те же начала (1000 *a* 5 — 24)? При этом оговаривается, что у Эмпедокла, который в этой области наиболее последователен, ответа на указанный вопрос искать нельзя, так как он все вещи, за исключением элементов, объявляет преходящими (1000 *a* 24 — *b* 21). Трудности, возникающие в случае принятия для тех и других вещей различных начал (1000 *b* 22—1001 *a* 3).

11-я апория. Возможно ли отрицать субстанциальный характер у бытия и единого как таких? Неизбежность в этом случае отрицать субстанциальность и для более конкретных, но все же обладающих некоторою общностью определений сущего (1001 *a* 4 — 29). Трудности, связанные с наделением единого и сущего субстанциальным бытием (1001 *a* 29 — *b* 25).

Сюда примыкает и наиболее трудный и особенно настоятельно требующий рассмотрения вопрос, у которого остановилось теперь ⟨наше⟩ рассуждение. Если ничего не существует помимо отдельных вещей, а таких вещей беспредельное множество, — тогда как возможно [однако же] достичь знания о том, что беспредельно? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку они некоторым образом представляют одно и то же и поскольку существует что-нибудь всеобщее. Но вместе с тем если это должно быть так и должно существовать что-нибудь помимо отдельных вещей, тогда представляется необходимым, чтобы помимо этих вещей существовали роды — или последние или пер-

вые; между тем, продумывая ⟨имеющиеся⟩ затруднения, мы только-что установили, что это невозможно[1]. Далее, пусть даже с полною несомненностью существует что-нибудь помимо составного целого, в котором[2] материя определена каким-нибудь предикатом, ⟨тогда спрашивается⟩, должно ли в таком случае[3] существовать что-нибудь ⟨подобное⟩ помимо всяких ⟨конкретных⟩ вещей, или помимо некоторых — существовать, а помимо других — нет, или же, наконец, таких предметов, ⟨существующих помимо конкретных вещей⟩, нет совсем[4]. 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. Далее, ⟨в таком случае⟩ ничего нет ни вечного, ни неподвижного (ибо все чувственное преходит и находится в движении). Но если нет ничего вечного, тогда не может существовать и ⟨процесса⟩ возникновения: в самом деле, ⟨в этом случае⟩ должно быть чем-то ⟨и⟩ то, что возникает, и то, из чего оно возникает, и последний член в этом ряду не должен подлежать возникновению, раз ⟨процесс восхождения к более раннему началу⟩ останавливается, и из небытия возникнуть невозможно[5]. Кроме того, если существует возникновение и движение, то должен быть и предел; в самом деле, ни одно движение не беспредельно, но у всякого есть цель; и не может находиться в процессе возникновения то, что неспособно ⟨в конце концов⟩ возникнуть[6]; а то, что возникло, необходимо должно иметь ⟨законченное⟩ бытие, как только оно возникло[7]. — Далее, если материя существует ⟨именно⟩ потому, что она не рождается, тогда еще гораздо более обосновано, чтобы существовала сущность — то, чем материя становится: в самом деле, если не будет ни сущности, ни материи[8], тогда не будет ничего вообще; а если это невозможно, тогда должно существовать что-то помимо составного целого, — именно образ и форма[9]. Но если и принять это ⟨начало⟩, то возникает затруднение, по отношению к каким вещам принять его и по отношению к каким — нет. Что этого нельзя сделать по отношению ко всем предметам — очевидно: мы не можем ведь принять, что есть некий дом ⟨вообще⟩ наряду с отдельными домами. И кроме того, будет ли сущность одна у всех, например, у ⟨всех⟩ людей? Это было бы нелепо: ведь все вещи, у которых сущность одна, — ⟨образуют⟩ одно. А может быть, таких сущностей[10] будет много, и они будут различные? Но и это невозможно. И вместе с тем как становится материя каждою такою вещью[11], и[12] составное целое имеет в себе и материю и форму?

Далее, относительно начал может возникнуть и такое затруднение: если они составляют одно ⟨только⟩ по виду, тогда ни одно ⟨начало⟩[13] не будет одним по числу, ⟨не будет таким⟩ даже само единое и сущее. И как будет возможно познание, если не будет чего-либо единого, ⟨одинаково⟩ относящегося ко всему[14]? Но если начала образуют единство по числу, и каждое из них — ⟨только⟩ одно[15], а не так, как в области чувственного бытия — у разных вещей разные начала (например у такого-то слога, тождественного по виду ⟨с другими такими же⟩, те же самые по виду ⟨с этим другим⟩ и начала; ибо по числу и они тоже[16] — другие), — так вот, если дело обстоит не так, ⟨как в области чувственного бытия⟩, но начала вещей образуют единство по числу, тогда кроме элементов ничего другого существовать не будет, ибо нет никакой разницы — говорить ли о едином по числу или об отдельном предмете: именно ведь в этом смысле говорим мы об отдельном предмете — в смысле одного по числу, а общее, это — то, что стоит в отношении к ряду таких предметов. Поэтому ⟨здесь дело обстоит так же⟩, как если бы элементы голоса были определены по числу, — тогда ведь всего букв должно было бы быть

столько же, сколько ⟨этих⟩ элементов, причем двух одних и тех же букв или нескольких не существовало бы [17].

Еще одно очень важное затруднение оставлено без внимания и у современных, и у прежних ⟨исследователей⟩ — это именно вопрос, имеют ли преходящие и непреходящие вещи те же самые начала или различные. Если начала у тех и других одни и те же, каким образом одни вещи оказываются преходящими, другие — непреходящими, и что — причина этого? Те, кто примыкал к Гесиоду [18], и все ⟨бывшие⟩ богословы [19] приняли во внимание только то, что было убедительно для них самих, а о нас не подумали ⟨совсем⟩. Принимая за начала богов и из богов объясняя возникновение, они утверждают, что смертными стали все существа, которые не вкусили нектара и амброзии, — очевидно, употребляя эти названия как вполне им самим понятные; однако же, высказываясь о [самом] применении этих причин, они вышли за пределы нашего понимания. Действительно, если ⟨бессмертные существа⟩ ради удовольствия отведывают нектара и амброзии, тогда эти последние никоим образом не являются причинами бытия; а если ⟨боги вкушают их⟩ ради бытия, то как могут они быть вечными, испытывая потребность в пище? Впрочем, о мыслителях, облекающих свои мудрствования в мифическую форму, не стоит производить серьезного исследования; но у лиц, обосновывающих свои утверждения доказательствами, надлежит путем вопросов выяснять, почему, состоя из одних и тех же начал, одни вещи вечны по своей природе, а другие — преходят. А так как и причины ⟨этому⟩ не указывают, да и не правдоподобно это, чтобы дело обстояло так, то очевидно, что у этих двух родов вещей не одни и те же начала и причины. Ведь и тот мыслитель, у которого можно было бы предположить наибольшую последовательность, я говорю об Эмпедокле, — и он оказывается в таком же положении: он, правда, принимает некоторое начало ⟨специально⟩ как причину уничтожения — вражду, но можно подумать, что она также ничуть не в меньшей мере рождает ⟨все⟩, за исключением Единого; ибо кроме бога [20] все остальные вещи имеют своим источником это начало [21]. Действительно, Эмпедокл говорит: «Все из них [22], то, что было, что есть и что будет. Произросли деревья ⟨чрез них⟩, и мужи и жены, звери, порода птиц и водою вскормленные рыбы [23], также и боги ⟨чрез них⟩ долговечные...» [24]. Да и помимо того, дело ясно: если бы вражда не находилась в вещах, все было бы единым, как сказано у него; ибо когда ⟨элементы⟩ соединились, в то время «вражда на самый край становилась» [25]. А потому у него и получается, что обладающий величайшим блаженством бог менее разумен, чем остальные существа; в самом деле, он не познает всего, ⟨что существует⟩; ибо не имеет он ⟨в себе⟩ вражду, а между тем подобное познается через подобное ⟨ему⟩. «Ведь землею» — говорит он — «землю мы видим, а воду — водою, божий эфир — эфиром, огнем же — огонь беспощадный, и любовью — любовь, а вражду — враждою печальной» [26]. А ⟨возвращаясь к тому⟩, с чего мы начали, — очевидно, во всяком случае, то, что у Эмпедокла вражда выступает причиною для уничтожения нисколько не больше, чем для бытия. Так же и любовь — по отношению к бытию; ибо, соединяя ⟨вещи⟩ в одно ⟨целое⟩, она губит все остальное. И вместе с тем он не указывает никакой причины для самого этого изменения, — кроме того, что так установлено от природы: «но когда великая в членах вражда разрослася, и к почету она вознеслась с совершением срока, что им положен поочередно широкою [27] клятвой» [28], — изменение, таким образом, выступает как необходимое; но причины для этой необходимости он не раскрывает никакой. При всем том он по крайней мере вот в каком отношении один говорит последовательно: он не делает одни вещи прехо-

дящими, другие — непреходящими, но признает все ⟨их⟩ преходящими, за исключением элементов. Между тем обсуждаемое сейчас затруднение заключается в том, почему одни вещи преходящи, а другие — нет, раз те и другие состоят из одних и тех же начал. — Что начала ⟨у преходящих и вечных вещей⟩ не могут быть одни и те же, относительно этого можно ограничиться сказанным. Если же эти начала ⟨в том и другом случае⟩ разные, тогда одно затруднение состоит в том, будут ли и сами они (т. е. начала) непреходящи или преходящи. Если они преходящи, то очевидно, что и им в свою очередь необходимо состоять из каких-нибудь начал (ведь все, преходя, разрешается на те ⟨начала⟩, из которых состоит); поэтому выходит, что у ⟨данных⟩ начал есть другие [начала], более ранние, а это невозможно — и в том случае, если ряд прекращается, и в том, если он идет в бесконечность. А затем, как смогут существовать преходящие вещи, если (их) начала будут упразднены? Если же начала непреходящи, тогда почему из э т и х вот непреходящих начал получатся преходящие вещи, а из других — непреходящие? Это ведь не представляется вероятным, но или ⟨прямо⟩ невозможно, или требует обстоятельного разъяснения. И, кроме того, даже и не попытался никто указать ⟨в этих двух случаях⟩ разные начала, но указывают одни и те же для всех вещей. Что же касается ⟨при этом⟩ первого выдвинутого ⟨нами⟩ затруднения [29], то его обходят [30] так, как будто считают его каким-то пустяком.

Особенно трудно рассмотреть и в то же время особенно важно для познания истины, составляют ли сущее и единое сущности вещей, причем каждое из них является таковым (одно — единым, другое — сущим), не будучи чем-либо иным [31], или же нужно выяснить, *что именно* представляет собою сущее и единое, в предположении, что в основе ⟨здесь⟩ лежит другая природная реальность. Одни считают, что в отношении к природе сущего и единого правильно первое ⟨понимание⟩, другие — что второе. Платон и пифагорейцы не относят сущее и единое к чему-либо другому, но видят их природу именно в этом, ⟨что они — сущее и единое⟩, полагая, таким образом, что самое бытие единым и сущим является ⟨у них?⟩ сущностью. А что касается тех, кто рассуждал о природе [32], то здесь Эмпедокл, например, как бы сводя ⟨вопрос⟩ к тому, что более понятно, указывает, что именно представляет собою единое; повидимому, он такую роль приписывает дружбе (оно ведь является для всех вещей причиной того, что они образуют одно). А другие видят кто — в огне, кто — в воздухе то единое и сущее, из которого, по их словам, состоят и произошли вещи. Так же обстоит дело и с теми, кто вводит несколько элементов: и им тоже приходится утверждать, что единое [33] и сущее даны столько раз, сколько они принимают начал. — Теперь, если не признать единое и сущее за некоторую сущность, тогда получается, что сущностью не может быть и что бы то ни было другое, что носит характер всеобщего [34]: в самом деле, единое и сущее выступают как всеобщее в наибольшей мере [35]. А если не существует какого-нибудь ⟨так или иначе определенного⟩ единого в себе и сущего в себе, тогда едва ли может существовать и что-либо из всего остального, помимо так называемых единичных вещей. И кроме того, если единое не есть сущность, то, очевидно, и число не могло бы существовать как некоторая обособленная природа вещей [36]: в самом деле, число, это — единицы [37], а единица есть по существу своему [38] некоторое единое. Если же существует то или другое единое и сущее в себе, то сущностью их необходимо должно быть единое и сущее ⟨как такое⟩; ибо ⟨здесь⟩ всеобщим образом высказывается не что-либо другое, а эти определения сами. — С другой стороны, если будет существовать какое-нибудь

сущее в себе и единое в себе, то ⟨возникает⟩ большое затруднение, как может существовать что-нибудь другое помимо них, — я хочу сказать, каким образом может существующих вещей быть больше, нежели одна. В самом деле, то, что отлично от сущего, не существует, и потому в результате должно — согласно с учением Парменида — оказаться, что все вещи образуют одно, и что этим одним является сущее. А ⟨в отношении к единому⟩ трудности получаются ⟨здесь⟩ в обоих случаях[39]: и тогда, если единое не будет сущностью, и тогда, если существует единое в себе, число ⟨одинаково⟩ сущностью быть не может. В самом деле, если единое не есть сущность, то причина, почему так ⟨получается для числа⟩, указана раньше; а если это — сущность, тогда ⟨возникает⟩ то же затруднение, что и относительно сущего. Действительно, из чего могло бы наряду с единым в себе получиться другое единое? Для этого необходимо, чтобы существовало не-единое; между тем то, что существует, это всегда — или ⟨что-нибудь⟩ одно, или ⟨некоторое⟩ множество, в котором каждая составная часть есть одно[40]. Кроме того, если единое в себе неделимо, то, по выставляемому Зеноном постулату[41], оно не может быть ничем. В самом деле, если что-нибудь, поскольку оно прибавляется ⟨к какой-нибудь вещи⟩ или отнимается ⟨от нее⟩, не делает ⟨эту вещь⟩ ⟨в первом случае⟩ больше или ⟨во втором⟩ меньше, тогда, по словам Зенона, оно не принадлежит к числу существующего[42], причем существующее, очевидно, понимается как величина и постольку — как величина телесная: ведь именно такая величина обладает бытием в полной мере; а все другие, если их прибавлять известным образом, произведут увеличение, а если иначе, то — никакого; так будет, например, с плоскостью и линией[43], а точка и единица ⟨не создадут его⟩ ни при каких обстоятельствах. Но если даже Зенон рассуждает грубо[44] и может существовать нечто неделимое, — и притом так[45], что у него будет некоторая защита и против зеноновых рассуждений (если такое неделимое присоединять, оно, правда, не увеличит, но умножит), — то все-таки ⟨остается вопрос⟩, как[46] из одного подобного неделимого или нескольких таких получится величина? ⟨Предполагать⟩ это — все равно, что признавать линию за совокупность точек. А если и держаться такого взгляда, что число, как это утверждают некоторые, произошло из единого в себе и чего-то другого не единого, то все же необходимо пытаться выяснить, почему и каким образом получившийся ⟨из этих двух начал⟩ результат будет иногда числом, иногда величиной, раз не-единое ⟨и здесь и там⟩ было неравенством и сохраняло ⟨в обоих случаях⟩ одну и ту же природу. Остается неясным, как могли бы величины возникнуть, с одной стороны, из единого и указанного ⟨начала⟩ неравенства, с другой — из какого-нибудь числа и этого неравенства.

ГЛАВА ПЯТАЯ

13-я апория. Представляют ли собою числа и геометрические величины некоторые сущности (1001 *b* 26 — 1002 *a* 14) или же они сущностями быть не могут (1002 *a* 15 — 1002 *b* 11)?

Сюда примыкает затруднение, ⟨вызываемое вопросом⟩, представляют ли числа, ⟨геометрические⟩ тела, плоскости и точки[1] некоторые сущности или нет. Если это не-сущности, тогда ⟨от нас⟩ ускользает, что же есть сущее и каковы сущности вещей. В самом деле, состояния, движения, отношения[2], расположения и соразмеренности[3] не обозначают, повидимому, сущности чего бы то ни было: ведь все они высказываются о чем-нибудь, что лежит ⟨у них⟩ в основе, и ни одно не представляет собою некоторую данную вещь[4]. А если взять то, что скорее всего можно бы принять

за сущность — воду, землю, огонь и воздух, из которых состоят сложные тела, — то в названных элементах тепло, холод и тому подобные ⟨признаки⟩, это — ⟨их⟩ состояния, а не сущности, в то время как тело, испытывающее эти состояния, одно только пребывает как нечто существующее и некоторая сущность. Но вместе с тем тело является сущностью в меньшей мере, нежели поверхность, поверхность — в меньшей, нежели линия, а эта последняя — в меньшей, чем единица и точка. Ибо ими определяется тело, и они, повидимому, могут существовать без тела, тогда как телу существовать без них невозможно. Поэтому большинство мыслителей и мыслители более ранние, со своей стороны, признавали сущностью и сущим тело, а все остальное ⟨считали⟩ за его состояния, вследствие чего и начала, ⟨которые они устанавливали для⟩ [5] тел, они принимали за начала ⟨всех⟩ вещей [6]. Между тем мыслители более поздние и признанные более мудрыми, чем первые, ⟨считали сущностями⟩ числа. Таким образом, как мы уже сказали [7], если указанные [8] определения, это не — сущность, тогда ничто вообще не является сущностью и [ничто] существующим; ибо не подобает ведь называть существующими ⟨те⟩ [случайные] [9] свойства, ⟨которые имеются у⟩ этих определений. — Но с другой стороны, если признается, что линии в большей мере представляют собою сущность, чем тела, и точки — также, а между тем мы не видим, к каким телам эти линии и точки могли бы относиться (ибо в телах чувственных они находиться не могут), — ⟨если все это так⟩, тогда, можно сказать, не существует никакой сущности ⟨вообще⟩. Далее, все такие ⟨величины⟩ — это явным образом сечения тела или в ширину, или в глубину, или в длину [10]. Кроме того [11], в теле, как таковом [12], одинаковым образом заключена всякая фигура без различия, [или же ⟨не должно быть⟩ ни одной]; поэтому, если и в камне нет ⟨еще⟩ Гермеса [13], тогда и половина куба не находится в кубе в качестве отграниченной величины, а следовательно, ⟨в нем⟩ не существует ⟨как нечто реальное⟩ и ⟨производящая отделение⟩ поверхность; ибо ⟨лишь в том случае⟩, если бы одинаково была дана всякая поверхность без различия, тогда существовала бы и та, которая отграничивает половину ⟨куба⟩; и то же можно сказать и про линию, и про точку, и про единицу. Поэтому если сущностью является главным образом тело, а в большей мере, чем тело, ⟨таковыми должны быть⟩ геометрические величины, но ⟨в то же время⟩ эти последние не имеют реального бытия и не представляют собой каких бы то ни было сущностей [14], — в таком случае от нас ускользает, что же есть сущее и какова сущность вещей. Действительно, помимо того, что было сказано, получаются также нелепые выводы в отношении возникновения и уничтожения. Если сущность не существовала раньше, а теперь существует, или раньше существовала, а затем — нет, то эти перемены она, как кажется, испытывает в связи с происходящим возникновением ⟨ее⟩ и уничтожением. Между тем точки, линии и поверхности не могут ни возникать, ни уничтожаться, хотя они то существуют, то не существуют. В самом деле, когда тела приходят в соприкосновение или разъединяются, то в одних случаях — ⟨а именно⟩ при их соприкосновении — ⟨из их пограничных точек, линий и поверхностей⟩ тут же образуется одна величина, а в других случаях — при их разделении — две. Таким образом, по соединении [15] тел ⟨прежняя граница⟩ ⟨более⟩ не существует, но уничтожилась [16], а по их разделении оказываются существующими те ⟨границы⟩, которых раньше не было (не могла же ведь разделиться надвое неделимая точка) [17]. Если же ⟨границы⟩ возникают и уничтожаются, то из чего ⟨именно⟩ они возникают? — И то же приблизительно имеет место и по отношению к «теперь» — ⟨пределу⟩ в области времени. И оно тоже

не может возникать и уничтожаться, но все-таки постоянно представляется другим, не будучи ⟨таким образом⟩ какою-либо сущностью. И подобным же образом, очевидно, обстоит дело и по отношению к точкам, линиям и плоскостям: к ним ⟨ко всем⟩ применимо одно и то же рассуждение, так как все это одинаковым образом — или пределы или сечения.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

В главе VI излагаются апории 13-я (если смотреть на 1002 *b* 12—32, как на отдельную апорию, а не видеть здесь вместе с Ross'ом добавления к предшествующей — 12-й — апории), 14-я (13-я) и 15-я (14-я).

[*13-я апория*. Почему представляется необходимым вводить идеи помимо чувственных вещей и математических предметов (1002 *b* 12—30)? Напоминание о трудностях, связанных с признанием идей (*b* 30—32).
14-я (13-я) апория. Указываются трудности, возникающие, с одной стороны, в том случае, если элементам приписывать бытие актуальное (1002 *b* 32—1003 *a* 2), с другой — в том, если они существуют потенциальным образом (*a* 2—5).
15-я (14-я) апория. Могут ли начала иметь универсальный характер (1003 *a* 5—12)? Можно ли им приписывать индивидуальное бытие (*a* 12—17)?

Вообще у кого-нибудь может возникнуть недоумение, зачем это и нужно — помимо чувственных вещей и промежуточных предметов — искать еще какие-то другие ⟨сущности⟩ (например те идеи, которые мы вводим). Может быть, это делается потому, что математические предметы в некотором [другом] отношении, правда, отличаются от здешних (т. е. чувственных) вещей, но в том, что среди них ⟨также⟩ имеется некоторое количество предметов одного и того же вида, в этом у них ⟨по сравнению с здешними вещами⟩ никакого отличия нет [1]. Поэтому начала у них не будут определены по числу (подобным же образом и у наших [2] букв — ⟨и у них⟩ у всех начала не определены по числу, но по виду, если только не брать начала данного определенного слога или данного определенного звука [3], у которых они будут определены и по числу; а так же ⟨обстоит дело⟩ и с промежуточными вещами, ибо и там число предметов одного вида беспредельно). Таким образом, если помимо чувственных вещей и математических предметов не существует каких-то других, как некоторые, например, принимают ⟨здесь⟩ идеи, тогда не будет существовать единой, ⟨вместе⟩ по числу и [4] по виду, сущности, и начала вещей будут в отношении количества определенными не со стороны числа ⟨их⟩, но по виду. Если поэтому необходимо, ⟨чтобы начала были определенными по числу⟩, тогда на этом основании необходимо также признавать и существование идей [5]. В самом деле, если те, кто принимает идеи, и не дают отчетливой формулировки ⟨для своей мысли⟩, то вот во всяком случае то, чего они хотят, и им необходимо утверждать, что каждая из идей есть некоторая сущность и ни одна ⟨из них⟩ не существует в качестве ⟨случайного⟩ свойства. Но с другой стороны, если мы признáем, что идеи существуют и что каждое начало есть нечто единое по числу, а не по виду, то ⟨ведь⟩ у нас ⟨уже⟩ раньше были указаны те невозможные последствия, которые необходимо должны получиться ⟨в этом случае⟩.

В тесной связи [6] с этим вопросом надлежит продумать затруднение [7], существуют ли элементы в возможности или каким-нибудь другим образом. Если они существуют как-нибудь иначе, то раньше начал будет существовать нечто другое; ибо возможность ⟨всегда⟩ предшествует существующей указанным образом причине [8], между тем нет необходимости, чтобы всякое возможное (или все то, что возможно) обязательно существовало указанным путем [9]. — Если же элементы существуют в возможности, то вполне допустимо, чтобы ни одна из ⟨существующих⟩ вещей ⟨в действительности⟩

не существовала. В самом деле, возможным существованием обладает и то, чего еще нет, ибо возникает то, что не существует, но ничто не возникает, если оно [принадлежит к числу того, что] существовать не может [10].

Вот какие затруднения нужно продумать по отношению к началам, а также — вопрос о том, носят ли они всеобщий характер или такой, какой мы приписываем единичным предметам. Если — всеобщий, это не будут сущности, ибо ничто общее не обозначает некоторую данную вещь [11], но всегда — некоторое данное качество, между тем сущность есть некоторая данная вещь; если же можно принять то, что высказывается всеобщим образом (или — общий предикат) за некоторую данную вещь и нечто единое [12], в таком случае Сократ будет несколькими живыми существами, ⟨таковым будет⟩ он сам, человек и живое существо, раз все это каждый раз представляет некоторую вещь и ⟨что-то⟩ одно. Таким образом, если начала имеют всеобщий характер, то получаются указанные последствия; если же они такого характера не имеют, но существуют по образцу единичных предметов, тогда они не будут познаваемы, ибо науки обо всех предметах носят всеобщий характер. Поэтому ⟨такого рода⟩ началам должны будут предшествовать другие начала — высказываемые всеобщим образом, если только должна существовать наука о началах.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Первая философия имеет своим предметом познание причин сущего, поскольку оно — сущее (1003 *a* 21—32)

сть некоторая наука, которая рассматривает сущее как такое и то, что ему присуще самому по себе. Эта наука не тождественна ни с одной из частных наук: ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такого [1], но все они выделяют себе какую-нибудь часть его (сущего) и затем рассматривают относительно этой части то, что ей окажется присущим; так поступают, например, науки математические. А так как предмет нашего исследования составляют начала и высшие причины, то они, очевидно, должны быть началами и причинами некоторой существующей реальности (φύσεώς τινος) согласно ее собственной природе. Если теперь те, которые искали элементы вещей, также искали эти первые начала, то элементы сущего, ⟨которые они искали⟩, со своей стороны, должны стоять не в случайном отношении ⟨к сущему⟩, но поскольку это — сущее. А потому и нам нужно выяснить (установить) первые начала для сущего как такого [2]

ГЛАВА ВТОРАЯ

Хотя сущее выступает в различных формах, но так как все эти формы сущего стоят в связи с одним основным его значением, поэтому всякое сущее составляет предмет рассмотрения одной и той же науки (1003 *a* 33 — *b* 16), и наука эта первым и основным образом направлена на познание сущности, которая представляет собою сущее по преимуществу (*b* 16—19). К области этой же науки относятся основные общие вопросы относительно видов сущего (*b* 19—22). Вместе с тем между сущим и единым существует такого рода необходимая связь, что виды одного суть в то же время виды другого, причем все они составляют предмет философии (*b* 22 — 1004 *a* 9). Так как далее противоположные определения охватываются одним и тем же познанием, а единому противополагается множество, поэтому то, что стоит в отношении к единому и множеству или составляет их свойства, все это составляет предмет исследования для философа — при этом так, что отправною точкой для него является познание сущности (*a* 9 — *b* 17). Что философия охватывает такой обширный материал, это видно также через сопоставление ее области с областью диалектики и софистики (*b* 17—26). Так как все противоположности возводятся к единому и множеству, то начала вещей, которые у всех философов признаются противоположными, очевидно, обнимаются той же самой наукой (*b* 27—1005 *a* 3). Таким образом, одна наука должна рассматривать в общей форме сущее как такое и все то, что составляет необходимые его свойства как такого (*a* 3—18).

О сущем говорится, правда, в различны значениях (с различных точек зрения), но при этом всегда в отношении к чему-то одному и к одной основной реальности, так что здесь не одна только общность названия; [напротив] ⟨дело обстоит⟩ здесь по образцу того, как все здоровое, например, находится в том или другом отношении к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что его производит, или потому, что является его признаком, или, наконец, потому, что способно воспринять его [1]; и подобным же образом и лечебное стоит в отношении к лечебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое — потому, что имеет

способность к нему, третье — потому, что является результатом его применения), и мы можем привести и ряд других случаев подобного же словоупотребления [2]. Так вот таким же точно образом и о сущем говорится с различных точек зрения, но всегда в отношении к одному началу; в одних случаях ⟨это название применяется⟩ потому, что мы имеем ⟨перед собой⟩ сущности, в других — потому, что это — состояния сущности, иногда — потому, что это — путь (промежуточные ступени) к сущности [3] или уничтожение и отсутствие ее, иногда это — какое-нибудь качество сущности или то, что производит или порождает как самую сущность, так и то, что стоит в каком-либо отношении к ней [4]; или (наконец) это — отрицание каких-либо подобных свойств сущности или ее самой, почему мы и говорим, что не-сущее *есть* не-сущее. Теперь, подобно тому, как все, что носит название здорового, составляет предмет одной науки, — так точно обстоит дело и в остальных ⟨указанных⟩ случаях. Ибо *одна* наука должна рассматривать не только то, что принадлежит к одному ⟨роду⟩ [5], но и то, о чем ⟨так или иначе⟩ говорится в отношении к одной основной реальности: ведь и это все в известном смысле охватывается одним ⟨родом⟩. Поэтому ясно, что и рассмотрение сущего, поскольку оно — сущее, есть дело одной науки. А наука во всех случаях основным образом имеет дело с первым (τοῦ πρώτου) ⟨в данной области⟩ — с тем, от чего все остальное зависит и благодаря чему оно обозначается ⟨как такое⟩. Следовательно, если это — сущность, то философ должен, думается, обладать познанием начал и причин сущностей.

Всякий род (существующего) подлежит и *одной* ⟨какой-нибудь⟩ способности чувственного восприятия и *одной* науке; так, грамматика, например, рассматривает все звуки как одна наука. Поэтому и по отношению к сущему как такому рассмотрение количества его видов (ὅσα εἴδη) [6] есть дело одной по роду [науки, а рассмотрение (отдельных) этих видов — дело видов этой науки [7]. Вместе с тем ⟨следует принять во внимание, что⟩ сущее и единое представляют то же самое и у них — одна природа (μία φύσις) поскольку каждое из них сопровождает другое, как это делают начало и причина, хотя и не в том смысле, чтобы они выражались через одно и то же понятие (впрочем, дело не меняется, если даже мы подойдем ⟨к ним⟩ подобным образом, напротив, ⟨для нас⟩ это ⟨было бы⟩ даже (καί) более кстати). Действительно, одно и то же — один человек и человек, существующий человек и человек, — и при повторении в речи слова «один человек» и «один существующий человек» не указывает на что-либо отличное [8] ⟨в том и другом случае⟩ (напротив, ясно, что ⟨определение предмета как сущего⟩ не отделяется ⟨от определения его как «единого»⟩ ни при возникновении, ни при уничтожении) [9], и подобным же образом обстоит дело и по отношению к единому [10]; так что очевидно, что присоединение ⟨одного из этих двух предикатов⟩ дает в таких случаях то же самое значение [11], и единое не представляет ⟨здесь⟩ ничего другого по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть единое не случайным образом и в одинаковой мере она есть сущее как такое. ⟨Но если это так, тогда⟩, следовательно, сколько есть видов единого, столько и видов сущего, и по отношению к этим видам рассмотрение их сути составляет предмет одной и той же — по роду — науки: я имею в виду, например, рассмотрение тождественного, подобного и остальных определений этого рода, причем все, можно сказать, противоположности сводятся к этому исходному пункту (началу) [12]; оставим, однако, в силе наш разбор этого вопроса, который мы дали в «Перечне противоположных определений». — И частей философии существует столько, сколько есть ⟨родов⟩ сущностей, а потому какая-нибудь

среди них необходимо должна быть первой и какая-нибудь — следующей за ней. Ибо сущее [и единое] [13] непосредственно [14] делится на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки. В самом деле, в отношении философа дело обстоит так же, как и в отношении математика [15]; и математика также имеет части, и есть в ней некоторая первая и вторая наука, а затем и другие по порядку. Далее, одна наука должна рассмотреть вещи, противолежащие друг другу, а единому противолежит многое, причем и отрицание и лишение [16] составляют предмет той же самой науки, потому что в том и другом случае [17] предметом рассмотрения является единое, в отношении которого имеет место отрицание или лишение (в самом деле, мы или просто говорим, что единство не присуще чему-нибудь, или по отношению к какому-нибудь роду [18]; в первом случае для единого устанавливается ⟨только⟩ отличие по сравнению с отрицаемым ⟨объектом⟩ [19], ибо отрицание этого ⟨объекта⟩ есть его отсутствие; а при лишении оказывается, кроме того, налицо некоторая лежащая в основе реальность, в отношении к которой утверждается, что она лишена ⟨того или другого⟩ [20]). Поэтому предметом указанной нами науки является также познание того, что противолежит перечисленным выше понятиям [21], а именно (познание) другого, несходного и неравного, равно как и всего остального, что только получает наименование в зависимости от этих понятий или от множества и единого [22]. И сюда же принадлежит и противоположность: ведь и противоположность есть некоторое различие, а различие есть бытие в качестве другого (ἑτερότης). — Поэтому, поскольку о едином говорится в нескольких значениях, то и об этих определениях будет, правда, итти речь по-разному (не в одном и том же смысле) [23], но все же познание их всех будет делом одной науки; ибо к ведению другой науки они [24] должны относиться не в том случае [25], если о них говорится по-разному, но тогда, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в ⟨какое-либо другое⟩ отношение к одному ⟨и тому же⟩. А так как все значения [26] ⟨в нашем случае⟩ возводятся к некоторому основному, например все значения единого — к основному значению единого, то нужно утверждать, что так же обстоит дело и по отношению к тождественному и различному, а также к ⟨другим?⟩ противоположностям [27]. Поэтому надлежит [28] произвести различение, в скольких значениях употребляется каждое ⟨такое⟩ понятие, и вслед затем (на этом основании) указать про него по отношению к первому в каждом роде таких высказываний [29], в каком отношении оно к нему находится [30]. Одни ⟨такие определения⟩ получат данное наименование вследствие того, что обладают [31] этим первым, другие — вследствие того, что производят его, третьи — иными подобного же рода путями [32].

Таким образом, очевидно [о чем шла речь при изложении затруднений] [33], что иметь суждение об этих ⟨поименованных нами⟩ понятиях и о сущности надлежит *одной* науке (а это был один из вопросов, поднятых при формулировке затруднений). И философ должен быть в состоянии подвергать своему рассмотрению все проблемы [34]. В самом деле, если это не дело философа, то кому же ⟨тогда⟩ исследовать ⟨например⟩, то ли же самое Сократ и сидящий Сократ, и противоположно ли одно ⟨всякий раз⟩ ⟨только⟩ одному, или что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится? Точно так же — и относительно всех других подобных вопросов.

Так как при этом подобные определения находятся в необходимой связи с единым *как таким* и сущим *как таким*, а не поскольку это единое и сущее выступают как числа, или линии, или огонь [35], то очевидно, что указанная выше наука [36] должна познать и существо ⟨этих опреде-

лений⟩ и имеющиеся у них свойства [37]. И ошибка тех, кто рассматривает эти определения [38], не в том, что они занимаются делом, не свойственным философу [39], но в том, что они не имеют никакого понятия о сущности, которая стоит прежде них [40]. В самом деле, если [и] у числа как такого есть свои свойства, например нечет и чет, соизмеримость (συμμετρία) и равенство, превышение и недостаток, причем эти свойства принадлежат числам и самим по себе и в их отношении друг к другу; если также [41] и у тела, как неподвижного, так и движущегося, как не имеющего тяжести, так и имеющего ее, есть другие специальные черты, то таким же точно образом и у сущего как такого есть некоторые собственно ему принадлежащие свойства, и вот в отношении этих свойств философу и надлежит рассмотреть истину. Подтверждением этому служит, что диалектики и софисты присваивают себе такой же вид, как у философа (ибо софистика, это — не что иное, как мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общим для всех них является сущее) [42]; избирают же и те и другие такой предмет для рассуждения очевидно потому, что это — достояние, принадлежащее [43] философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются тою же областью, что и философия, но эта последняя отличается от диалектики по характеру своей способности, а от софистики — по избранному ею образу жизни [44]. Диалектика только делает ⟨те или другие⟩ попытки в отношении тех объектов, которые познает мудрость, а софистика, это — мудрость мнимая, а не действительная. Далее, ⟨если взять противоположные друг другу определения [45], то⟩ к одному из двух рядов таких определений относятся те, которые выражают собою отсутствие ⟨положительных сторон⟩ [46], и все ⟨эти противоположности⟩ [47] возводятся к сущему и не-сущему, к единому и множеству, например покой подходит под единое, а движение — под множество; с другой стороны, почти все признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей; по крайней мере все объявляют начала противоположными; так, одни указывают ⟨здесь⟩ нечет и чет, другие — теплое и холодное, третьи — предел и беспредельное, четвертые — любовь и вражду. Повидимому, и все остальное также возводится к единому и множеству (оставим в силе это возведение, как мы его приняли ⟨в другом месте⟩) [48], а уж признаваемые другими начала — те вполне подходят под эти определения, как под родовые. Таким образом и отсюда также ясно, что рассмотрение сущего как такого есть дело одной науки В самом деле, все, ⟨с чем мы имеем дело⟩ это — или противоположности, или происходит из противоположностей, а началами противоположностей являются единое и множество. Между тем эти последние [49] составляют предмет одной науки, все равно — подходят ли они ⟨во всех случаях⟩ под одно ⟨общее⟩ значение, или же нет, как это, повидимому [50], и обстоит на самом деле [51]. Однако же, если об едином и говорится в нескольких значениях, то все-таки все другие значения ⟨его⟩ будут находиться в ⟨известном⟩ отношении к основному, и так же будет обстоять дело и со значениями, противоположными этим [52]; ⟨это будет иметь место⟩ и тогда, если сущее или единое не существует всеобщим образом и как одно и то же во всех случаях, равно как не выступает самостоятельно (чего, пожалуй, на самом деле и нет) [53], но одни значения их даются в отношении к одному ⟨основному⟩, другие — в последовательном порядке. И поэтому не дело геометра ⟨например⟩ рассматривать, что такое противоположное или совершенное, сущее или единое, тождественное или различное, разве только в том случае, если они подвергаются у него рассмотрению предположительно [54] ⟨как уже данные⟩.

Итак очевидно, что рассмотрение сущего как такого и того, что ему как такому присуще, составляет предмет одной науки, и что та же самая наука рассматривает не только сущности, но и то, что в них находится — как то, что было указано выше, так и в отношении предшествующего и последующего, рода и вида, целого и части и всех других подобных определений.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Так как высшие начала познания относятся к сущему, поскольку оно — сущее, то связанные с ними вопросы надлежит обсудить первой философии (1005 *a* 19 — *b* 8). Ее предметом должны быть наиболее достоверные и общие из этих начал (*b* 8 — 18); а самым достоверным из всех этих начал является то, согласно которому одно и то же не может вместе и быть и не быть в одной и той же вещи (*b* 18 — 34).

Теперь нужно сказать, должна ли одна ⟨и та же⟩ наука или различные иметь дело[1] с положениями, которые в математике носят название аксиом[2], с одной стороны, и с сущностью — с другой. Конечно, ясно, что и рассмотрение ⟨таких⟩ аксиом составляет ⟨вместе с рассмотрением сущности⟩ предмет одной науки, а именно — той, которою занимается философ; ибо аксиомы эти имеют силу[3] для всего существующего, а не специально для одного какого-нибудь рода, отдельно от всех других[4]. И пользуются ими все, потому что это — аксиомы, определяющие сущее, как такое, а каждый род ⟨изучаемых предметов⟩ есть ⟨некоторое⟩ сущее; но имеют с ними дело в той мере, насколько это каждому нужно, а это значит ⟨в зависимости от того,⟩ как далеко простирается род, в области которого ⟨при этом⟩ даются доказательства. Таким образом, ясно, что аксиомы применяются ко всему, поскольку оно есть ⟨нечто⟩ сущее (это ведь — то свойство, которое одинаково присуще всему), и следовательно человеку, который занимается познанием [относительно] сущего как такого, надлежит также рассматривать и эти аксиомы. Поэтому никто из тех, кто ведет исследование частного характера, не берется что-либо сказать про них, истинны ли они или нет, — ⟨на это не решается⟩ ни геометр, ни арифметик, но только некоторые из физиков, со стороны которых поступать так ⟨вполне⟩ естественно: они ведь одни полагали, что подвергают исследованию всю природу и сущее ⟨как такое⟩[5]. Но так как есть еще ⟨исследователь⟩, который выше физика[6] (ибо природа[7] есть ⟨только⟩ отдельный род существующего), то тому, кто производит рассмотрение всеобщим образом и ⟨производит его⟩ в отношении первой сущности, надо будет сделать предметом разбора и аксиомы; что же касается физики, то она также есть некоторая мудрость, но не первая. А соображения, которые начинают ⟨развивать⟩ ⟨относительно аксиом⟩ некоторые из тех, кто рассуждает об истине, ⟨ставя вопрос⟩, при каких условиях[8] следует принимать ее[9], — эти соображения высказываются вследствие полного незнакомства с аналитикой[10]: ⟨к доказательству⟩ следует приступать, уже будучи знакомым с этими аксиомами, а не заниматься ⟨только еще⟩ их установлением, услышав про них[11].

Что выяснение начал умозаключения также находится в ведении философа и[12] того, кто рассматривает относительно всякой сущности вообще[13], какова она от природы, — это очевидно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен иметь возможность указать наиболее достоверные начала ⟨своего⟩ предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием относительно существующих вещей как таких, должен быть в состоянии указать эти начала для всего вообще. Таковым является философ. А самым достоверным из всех[14] началом ⟨надо считать⟩ то, по отношению к которому невозможно ошибиться; ибо такое начало должно быть наилучшим образом познаваемым[15]

(все ведь впадают в ошибки по отношению к тому, чего не постигают) и должно выступать как безусловное[16]. Действительно, начало, которым должен владеть всякий, кто постигает какую-либо вещь, такое начало не — гипотеза; а то, что необходимо знать человеку, если он познает хоть что-нибудь, это он должен иметь в своем распоряжении уже с самого начала[17]. Таким образом, ясно, что начало, обладающее указанными свойствами, есть наиболее достоверное из всех[18]; а теперь укажем, что это за начало. Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле[19] (пусть будут здесь также присоединены все ⟨оговорки⟩, какие только мы могли бы присоединить, во избежание словесных[20] затруднений), — это, конечно, самое достоверное из всех начал: к нему ⟨полностью⟩ применимо данное выше определение[21]. В самом деле, не может кто бы то ни было признавать, что одно и то же ⟨и⟩ существует и не существует, как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит; ибо нет необходимости действительно принимать то, что утверждаешь на словах. И если[22] невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же (будем считать, что и к данному положению[23] привнесены у нас обычные ⟨уточнения⟩), а в то же время там, где имеется противоречие, одно мнение[24] противоположно другому[25], — тогда, очевидно, одному и тому же человеку невозможно вместе принимать, что та же самая вещь существует и не существует[26]: в самом деле у того, кто в этом вопросе держится ⟨такого⟩ ошибочного взгляда, были бы вместе противоположные мнения. Поэтому все, кто дает доказательство, возводят ⟨его⟩[27] к этому положению как к последнему: по существу[28] это ведь — и начало для всех других аксиом.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Есть мыслители, которые отрицают истинность начала противоречия (1005 *b* 35—1006 *a* 5); и, правда, обосновать это начало, как они того требуют, путем логического умозаключения невозможно (*a* 5—11); однако тех, кто отрицает это начало, можно опровергнуть и привести к принятию его истинности, если только они признают, что, говоря то или другое, они вкладывают в свои слова некоторое определенное значение (*a* 11—1007 *a* 20). Если же начало противоречия устраняется, тогда упраздняется всякая сущность, и по отношению ко всему существующему можно говорить только о его случайной данности, а между тем невозможно, чтобы снова и снова одно случайное данное давалось в другом случайном данном (*a* 20 — *b* 18); далее, отсюда следует, что все вещи представляют собою одно и то же (*b* 18—1008 *a* 2), и противники этого начала должны также признать и ряд других аналогичных нелепостей (*a* 2 — *b* 11). При этом, хотя на словах они отменяют это начало, в своих действиях они не могут не признавать его истинности (*b* 12—1009 *a* 5).

Есть, однако же (δὲ) люди, которые, как мы указали, и сами говорят, что одно и то же может существовать и не существовать вместе, и утверждают, что стоять на этой точке зрения возможно[1]. К этому тезису прибегают[2] многие и среди исследователей природы[3]. А мы со своей стороны приняли теперь, что[4] вместе существовать и не существовать нельзя, и, пользуясь этим положением, показали, что мы имеем здесь самое достоверное из всех начал[5]. Так вот некоторые требуют, чтобы и это ⟨положение⟩ ⟨само⟩ было доказано[6], ⟨требуют⟩ по невежественности, — так как это ведь невежественность — не знать, для чего следует искать доказательства и для чего — не следует. На самом деле, для всего без исключения[7] доказательства существовать не может (ведь ряд уходил бы в бесконечность, так что и в этом случае[8] доказательства не было бы); а если для некоторых начал не следует искать доказательства, то они[9], вероятно, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким ⟨не требующим доказательства⟩ в большей мере[10]. И, кроме того, возможно и по отношению к их утверждению[11] доказать путем (его) изобличения, что так дело

обстоять не может[12], если только возражающий ⟨против нас⟩ вкладывает в свои слова какое-нибудь содержание[13]; если же в них нет никакого содержания, то было бы смешно искать обоснования[14] ⟨в споре⟩ против того, кто не имеет обоснования ни для чего, — ⟨именно⟩ поскольку он не имеет его: ведь такой человек, поскольку он — такой, это все равно, что растение. Что же касается доказательства путем изобличения, то я отмечаю у него вот какое отличие по сравнению с ⟨обыкновенным⟩ доказательством: человеку, который ⟨в этом случае⟩ дает ⟨обыкновенное⟩ доказательство, можно было бы приписать предвосхищение того, что вначале подлежало доказательству[15]; если же в подобном проступке оказывается повинен другой[16], то это уже — изобличение, а не доказательство. Исходным пунктом против всех подобных возражений является не требование ⟨у противника⟩ признать, что что-нибудь или существует или не существует (это можно было бы, пожалуй, принять за требование признать то, что вначале подлежало доказательству); но ⟨он должен согласиться⟩, что в свои слова он, во всяком случае, вкладывает какое-нибудь значение — и для себя и для другого; это ведь необходимо, если только он высказывает что-нибудь, так как иначе такой человек не может рассуждать ни сам с собой, ни с ⟨кем-либо⟩ другим. Но если это принимается, тогда ⟨уже⟩ будет возможно доказательство[17]: в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определенное. Однако ответственность[18] за это доказательство лежит не на том, кто его проводит, а на том, против кого оно направлено: этот последний, упраздняя рассуждение, испытывает его на себе[19]. А кроме того, тот, кто дал по этому вопросу свое согласие[20], тем самым признал, что есть нечто истинное независимо от доказательства, [а потому не все ⟨уже⟩ может обстоять так и ⟨вместе с тем⟩ иначе][21].

Прежде всего[22], очевидно, надо во всяком случае считать верным то, что слово «быть» или слово «не-быть» имеет данное определенное значение, так что, следовательно, не все может обстоять так и ⟨вместе с тем⟩ иначе. Далее, если слово «человек» обозначает что-нибудь одно, то пусть это будет двуногое животное. Тем, что слово означает что-нибудь одно, я хочу сказать, что если у слова «человек» будет то значение, которое я указал (т. е. животное двуногое), тогда у всего, к чему приложимо наименование «человек», сущность бытия человеком будет именно в этом[23] (при этом не играет никакой роли также, если кто скажет, что ⟨то или другое⟩ слово имеет несколько значений, только бы их было определенное число[24]: в таком случае для каждого понятия можно было бы установить особое имя; так ⟨обстояло бы, например, дело⟩, если бы кто сказал, что слово «человек» имеет не одно значение, а несколько, причем одному из них соответствовало бы одно понятие двуногого животного, а кроме того, имелось бы и несколько других понятий, число которых было бы, однако же, определено: ведь[25] тогда для каждого понятия можно было бы установить особое имя. Если же это было бы не так, но было бы заявлено, что у слова неопределенное количество значений, в таком случае речь, очевидно, не была бы возможна; в самом деле, иметь не одно значение[26] — это значит не иметь ни одного значения; если же у слов нет ⟨определенных⟩ значений, тогда утрачена всякая возможность рассуждать[27] друг с другом, а в действительности — и с самим собой; ибо невозможно ничего мыслить, если не мыслишь ⟨каждый раз⟩ что-нибудь одно; а если мыслить возможно, тогда для [этого] предмета ⟨мысли⟩ ⟨всегда⟩ можно будет установить одно имя). Итак, признáем, что слово, как это было сказано вначале, имеет то или другое значение и при этом ⟨только⟩ одно. Тогда, конечно, бытие человеком не может значить то же, что небытие человеком, если только слово «человек» означает не только ⟨какой-

нибудь⟩ предикат одного ⟨объекта⟩, но и самый этот объект ⟨как один⟩ [28] (мы ведь выражение «означать одно» принимаем не в смысле «означать ⟨те или другие⟩ предикаты одного, так как в этом случае и «образованное», и «белое», и «человек» значили бы одно ⟨и то же⟩ [29], и, следовательно, все будет ⟨тогда⟩ одним; ибо всем этим именам будет соответствовать одно и то же понятие [30]). И точно так же бытие и небытие ⟨чем-нибудь⟩ не будут представлять собою одно и то же, разве лишь при употреблении одного и того же слова в разных значениях [31], — так, например, в том случае, если бы то, что мы называем человеком, другие называли не-человеком: но перед нами стоит не вопрос, может ли одно и то же вместе быть и не быть человеком по имени, но ⟨вопрос, может ли оно вместе быть и не быть человеком⟩ на деле [32]. Если же слова «человек» и «не-человек» не отличаются друг от друга по своим значениям, тогда, очевидно, и бытие не-человеком не будет отличаться от бытия человеком [33]; следовательно, бытие человеком будет представлять собою бытие не-человеком. В самом деле, то и другое будет ⟨в таком случае⟩ составлять одно, потому что ведь составлять одно — это значит ⟨относиться⟩ как одежда и платье, ⟨а именно — в том случае⟩, если понятие ⟨и здесь, и там⟩ одно. Если же «человек» и «не-человек» будут составлять одно [34], тогда бытие человеком будет обозначать то же самое, что и бытие не-человеком. Между тем было показано, что у слов «человек» и «не-человек» разные значения. Поэтому, если про что-нибудь правильно сказать, что оно — человек, тогда оно необходимо должно быть двуногим животным (ведь именно это означает, как было сказано [35], слово «человек»); а если это необходимо, тогда невозможно, чтобы оно же вместе с тем не было двуногим животным (ибо слова «необходимо должно быть» значат именно: «невозможно, чтобы не было»). Итак, невозможно, чтобы вместе было правильно сказать про одно и то же, что оно и является человеком и не является человеком. И то же рассуждение применимо и к небытию человеком; в самом деле, бытие человеком и не-бытие человеком различаются по своим значениям, если только быть белым и быть человеком — выражения, имеющие различные значения [36]; ведь ⟨нельзя не заметить, что⟩ два первые выражения противоречат друг другу в значительно большей степени, так что они ⟨уж конечно⟩ имеют различные значения. Если же станут утверждать, что и белое не отличается по значению ⟨от человека⟩, тогда мы снова скажем то же самое, что было сказано и раньше [37], ⟨а именно,⟩ что в таком случае все будет одним, а не только то, что противолежит друг другу. Но если это невозможно, то получается указанный выше результат [38], если только ⟨противник⟩ отвечает то, о чем его спрашивают. Если же он в ответе на поставленный прямо и просто вопрос [39] указывает и отрицания, то он не дает в нем того, о чем его спрашивают. Конечно [40], одно и то же вполне может быть и человеком и белым и иметь еще огромное множество других определений, однако же на вопрос, правильно ли сказать, что это вот есть человек или нет, надо давать ответ, имеющий одно значение, и не нужно прибавлять, что оно [41] также бело и велико; ведь и нет никакой возможности перечислить все случайные свойства, количество которых ведь беспредельно; так пусть противник или перечислит все эти свойства или ⟨не указывает⟩ ни одного. И точно также поэтому пусть одно и то же будет сколько угодно раз человеком и ⟨вместе⟩ не-человеком, все-таки в ответ на вопрос, есть ли это [42] человек, не следует дополнительно указывать, что это вместе и не-человек, или уже [43] ⟨здесь⟩ надо добавлять все другие случайные свойства, какие только есть и каких нет; а если противник делает это, тогда он ⟨уже⟩ разговора не ведет.

Вообще люди, выставляющие это положение (утверждающие возможность проти-

воречия), уничтожают сущность и суть бытия. Им приходится утверждать, что все носит случайный характер и что бытие человеком или бытие животным в собственном смысле [44] не существует. В самом деле, если что-нибудь будет представлять собою бытие человеком в собственном смысле, это не будет тогда бытие не-человеком или небытие человеком (хотя это — отрицания первого); у того, о чем мы здесь говорили [45], значение было одно, и этим одним значением (τοῦτο) была сущность некоторой вещи [46]. А если что-нибудь обозначает сущность ⟨вещи⟩, это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-либо другом [47]. Между тем, если у человека бытие человеком в собственном смысле будет заключаться в бытии не-человеком в собственном смысле или в небытии человеком в собственном смысле, тогда бытие это будет ⟨уже⟩ представлять ⟨у него⟩ ⟨нечто⟩ другое [48] ⟨по сравнению с сущностью человека⟩. А потому людям, стоящим на такой точке зрения, необходимо утверждать, что ни для одной вещи не будет существовать понятия, которое обозначало бы ее как сущность [49], но что все существует ⟨только⟩ случайным образом. Ведь именно этим определяется различие между сущностью и случайным свойством [50]; так, например [51], белое есть случайное свойство человека, потому что он бел, а не представляет собою белое в собственном смысле [52]. Но если обо всем говорится как о случайном бытии в другом, то не будет существовать никакой первоосновы [53], раз случайное свойство всегда обозначает собою определение, высказываемое о некотором подлежащем. Приходится, значит, итти в бесконечность. Между тем это невозможно, так как более двух случайных определений не вступает в соединение друг с другом [54]. В самом деле, случайно данное не есть случайно данное в ⟨другом⟩ случайно данном, разве только в том смысле, что и то и другое ⟨из них⟩ случайно даны в одном и том же; так, например, белое является образованным, а это последнее — белым потому, что оба эти свойства случайно оказываются в человеке. Но ⟨если говорят⟩ «Сократ образован» — это имеет не тот смысл, что оба эти определения (и Сократ и образованный) случайно даны в чем-нибудь другом. Так как поэтому одно обозначается как случайно данное установленным сейчас образом, а другое так, как об этом было сказано перед тем, то в тех случаях, где о случайно данном говорится по образцу того, как белое случайно дано в Сократе, ⟨такие случайные определения⟩ не могут даваться без конца в восходящем направлении (ἐπὶ τὸ ἄνω) [55], как, например, у Сократа, поскольку он белый, не может быть какого-нибудь дальнейшего случайного определения; ибо из всей совокупности случайных определений не получается чего-либо единого. С другой стороны, конечно, по отношению к белому что-нибудь другое не будет случайно присущим ему свойством, например образованное. Это последнее являет собою случайную принадлежность по отношению к белому отнюдь не более, чем белое по отношению к нему [56]; и вместе с тем установлено, что в одних случаях мы имеем случайные принадлежности в этом смысле, в других — по образцу того, как образованное случайно принадлежит Сократу; причем там, где имеются отношения этого последнего типа, случайная принадлежность является таковою не по отношению к ⟨другой⟩ случайной принадлежности, но так обстоит дело только в случаях первого рода, а следовательно, не про все можно будет говорить, как про случайное бытие. Таким образом и в этом случае [57] будет существовать нечто, означающее сущность. А если так, то доказано, что противоречивые утверждения не могут высказываться в одно и то же время.

Далее [58], если по отношению к одному и тому же предмету вместе правильны все противоречащие ⟨друг другу⟩ утверждения, то ясно, что в таком случае все будет од-

ним ⟨и тем же⟩[59]. Действительно, одно и то же будет и триерой[60], и стеной, и человеком, раз обо всяком предмете можно и утверждать и отрицать что-нибудь[61], как это необходимо признать тем, которые принимают учение Протагора[62]. И в самом деле, если кому-нибудь кажется, что человек не есть триера, то очевидно, что он не триера. А следовательно, он вместе с тем и есть триера, раз противоречащие ⟨друг другу⟩ утверждения истинны. И в таком случае получается, как у Анаксагора: «все вещи вместе», и, следовательно, ничего не существует истинным образом. Поэтому слова таких людей относятся к тому, что неопределенно ⟨само по себе⟩, и, думая говорить о существующем, они говорят о несуществующем; ибо неопределенное, это — то, что существует ⟨только⟩ в возможности и не существует в действительности. Но подобным людям необходимо по поводу всякого предмета высказывать всякое утверждение или отрицание[63]. Действительно, нелепо, если в отношении каждого предмета отрицание его самого будет иметь место, а отрицание ⟨чего-нибудь⟩ другого — того, чего в этом предмете нет, происходить не будет. Так, например, если про человека правильно сказать, что он не-человек, то он, очевидно, также или триера, или не-триера. Если ⟨в отношении к нему⟩ ⟨правильно⟩ утверждение, то необходимо ⟨должно быть правильно⟩ также и отрицание; а если ⟨данное⟩ утверждение ⟨здесь⟩ не имеет места, то во всяком случае (γε) ⟨соответственное⟩ отрицание будет скорее допустимо, нежели отрицание самого предмета. Если поэтому ⟨принимается⟩ даже это последнее, то ⟨должно допускаться⟩ также и отрицание триеры — а если ⟨ее⟩ отрицание, то и утверждение. — Вот какие результаты получаются для тех, которые выставляют это положение, а также ⟨им приходится принимать⟩, что нет необходимости ⟨в каждом случае⟩ высказывать или утверждение или отрицание[64]. В самом деле, если истинно, что это вот[65] и человек и не-человек, то ясно, что оно же не будет вместе с тем ни человеком, ни не-человеком: двум утверждениям[66] противостоят два отрицания[67], а если оба утверждения сводятся там в одно, то и здесь получается одно ⟨отрицание⟩, противолежащее ⟨этому объединенному утверждению⟩.

Далее[68], ⟨в отношении разбираемого положения надо принять одно из двух⟩: или это положение имеет силу во всех случаях, и ⟨тот или другой предмет⟩ является и белым и не-белым, и существующим и не-существующим (и подобным же образом обстоит дело и по отношению ко всем другим утверждениям и отрицаниям), или же этого нет, но по отношению к некоторым утверждениям и отрицаниям оно применимо, а по отношению к некоторым — нет. И если оно применимо не ко всем ⟨утверждениям и отрицаниям⟩, то те, к которым оно не применимо, являются признанными[69] [70]; если же применимо ко всем, то здесь снова — ⟨одно из двух⟩: или во всех случаях, где применимо утверждение, там применимо и отрицание, и где — отрицание, там и утверждение, или же всюду, правда, где имеется утверждение, там возможно и отрицание, но где имеется отрицание, там не всюду возможно также и утверждение[71]. И если имеет место этот последний случай, то можно сказать (ἄν), что есть нечто решительно не существующее, причем это — положение достоверное; а если ⟨такое⟩ отрицание бытия[72] представляет собою что-то достоверное и доступное познанию, то ⟨еще⟩ более доступным познанию будет противолежащее этому отрицанию утверждение. Если же одинаково возможно также утверждать то, что подлежит отрицанию[73], то ⟨опять одно из двух⟩: или должно быть правильно то, что ты говоришь, разделяя утверждение и отрицание[74], например утверждая, что ⟨вещь⟩ белая и, с другой стороны, что она не-белая, — или это правильно не будет. И если говорить, производя разделение, неправильно, ⟨значит⟩ как то, так и другое[75].

не высказывается, и (вообще) ⟨в этом случае⟩ ничего не существует (а между тем то, чего нет, как могло бы оно произнести что-нибудь или начать итти?); кроме того, все было бы тогда единым, как сказано уже и раньше, и одним и тем же будет и человек, и бог, и триера, и то, что им противоречит [76] (в самом деле, если ⟨все это⟩ будет одинаково высказываться обо всем, тогда одно ничем не будет отличаться от другого, ибо если бы что-нибудь ⟨таким⟩ отличием обладало, то оно уже было бы истинным ⟨для вещи⟩ и присущим ⟨ей⟩) [77]. С другой стороны, если возможно высказываться правильно, разделяя ⟨утверждение и отрицание⟩, тогда получаются указанные выше результаты [78]; а кроме того, оказывается, что все ⟨в таком случае⟩ говорят правду, и ⟨вместе с тем⟩ все ошибаются, и такой человек сам про себя признает, что он неправ [79]. В то же время ясно, что в споре с таким человеком невозможно выяснение никакого вопроса; ибо он не говорит ничего ⟨определенного⟩. Действительно, он не говорит, ни — что это так, ни — что это не так, но что это ⟨и⟩ так и не так; и в свою очередь он отрицает оба эти утверждения, ⟨говоря⟩, что это ни — так, ни не так; ибо иначе уже имелось бы налицо что-то определенное. Кроме того [80], если в случае истинности утверждения ложно отрицание, а в случае истинности отрицания ложно утверждение, тогда не может быть правильным, если вместе утверждается и отрицается одно и то же. Но, может быть, скажут, что мы здесь [81] утверждаем то, что с самого начала подлежало доказательству.

Далее [82], разве ⟨можно сказать, что⟩ в заблуждении находится тот, по мнению которого дело либо обстоит, либо не обстоит известным образом, а прав тот, кто принимает и то и другое ⟨вместе⟩? Если этот последний говорит верно, тогда какой смысл имеет утверждение, что природа вещей вот такова-то? А если он ⟨тоже⟩ неправ, но ⟨все же⟩ более прав, чем тот, кто стоит на первой точке зрения, то существующее ⟨уже⟩ находится в некотором ⟨определенном⟩ состоянии, и можно сказать (ἂν), что это истинно и не является в то же время и не истинным. Если же все в одинаковой мере и неправы и правы, тогда тому, кто так считает, нельзя будет произнести ⟨ни звука⟩ и сказать ⟨хоть⟩ что-нибудь; ибо ⟨всякий раз⟩ он вместе говорит это ⟨например⟩ и ⟨в то же время⟩ не это. Но если он ничего не принимает за истинное, а только в одинаковой мере и предполагает и нет, то какая может быть разница между таким человеком и, скажем [83], растениями? А отсюда особенно ясно, что на самом деле подобных взглядов не держится никто — ни среди всех других людей, ни среди тех, которые выставляют это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда он думает ⟨туда⟩ итти? И почему он прямо утром [84] не направляется в колодезь или в пропасть, если случится, но очевидным образом проявляет осторожность, так что, следовательно, не в одинаковой мере считает он падение туда неблагоприятным ⟨для себя⟩ и благоприятным? Поэтому ясно, что одно он признает лучшим ⟨для себя⟩, а другое — нет. Но если так, то ему необходимо также признавать [85] одно — человеком, другое — не-человеком, одно — сладким, другое — несладким. Действительно он ведь не все безразлично отыскивает и ⟨не все одинаково⟩ принимает ⟨за предмет своих поисков⟩, когда, сочтя за лучшее выпить воды или повидать человека, вслед затем ищет ⟨именно⟩ их; а между тем это должно бы было быть так, если бы одно и то же в одинаковой мере было и человеком и не-человеком. Но, как было ⟨уже⟩ сказано, всякий человек очевидным образом одного остерегается, а другого — нет. Поэтому, все, повидимому, признают, что имеется простой ⟨определенный⟩ смысл [86] если не у всего, то ⟨во всяком случае⟩ там, где идет речь о лучшем и худшем. Если же ⟨этого взгляда люди держатся⟩ не потому, что они ⟨это⟩ знают, а потому, что

таково их ⟨субъективное⟩ мнение, тогда необходимо еще более заботиться об истине, как и больному нужно [87] много больше заботиться о здоровье, чем здоровому; ибо тот, кто ⟨только⟩ предполагает, в сравнении с тем, кто знает, не может считаться здоровым, поскольку речь идет о познании истины [88].— Далее [89], пусть даже все сколько угодно обстоит так и ⟨вместе с тем⟩ не так, все же ⟨различия⟩ [90] «больше» или «меньше» существуют в природе вещей: в самом деле, не можем мы одинаковым образом назвать четными число два и число три, и не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто ⟨принимает их⟩ за тысячу. А если ⟨они заблуждаются⟩ неодинаково, то очевидно, что один заблуждается в меньшей мере, и, следовательно, он более прав. Если теперь большая степень ближе [91], в таком случае должно существовать нечто истинное, к которому более близко то, что более истинно. И если даже его нет, то уже во всяком случае имеется нечто более надежное и более истинное, и мы, можно считать, избавлены от теории [92], проводимой в абсолютной форме [93] и не дающей что-либо определить с помощью мышления.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Устанавливается тесная связь между изложенной в четвертой главе теорией, признающей совместимость противоположных определений, и тезисом Протагора, утверждающим истинность всякого представления (1009 *a* 6—16). Необходимо при выборе способов опровержения обоих этих взглядов различать, явились ли они результатом реальных философских затруднений или выставляются лишь в целях спора, на основе чисто формальной аргументации (*a* 16—22). Затруднения реального характера получились в обоих случаях в связи с анализом предметов чувственного восприятия (*a* 22—23). Формулируются те трудности, которые привели к совмещению в одной вещи противоположных определений, и намечается возможный выход из этих трудностей (*a* 23—38). Вскрываются стимулы к утверждению истинности всякого представления на основе специфического характера чувственных предметов и соотнесенного с ними восприятия. Последствия, получающиеся вследствие отождествления знания с чувственным восприятием, иллюстрируются путем ссылок на мнения ряда философов V века и разбором одного места из Илиады Гомера (1009 *b* 1—38). Дается опровержение теории всеобщего изменения, образующей базу для отрицания закона противоречия, путем указания ее парадоксальных последствий, анализа понятия изменения и требования учесть наличие области неподверженного изменению бытия уже в мире чувственном, а также некоторой неподвижной сущности (за пределами этого мира) (1010 *a* 1—37). Тезис Протагора об истинности всякого представления подрывается путем указания на его жизненную несерьезность, на значимость суждения, основанного на непосредственном восприятии, лишь для настоящего момента и на возможность этим путем высказываться достоверным образом лишь по отношению к непосредственно воспринимаемому данным чувством свойству, а не к предмету — носителю этого свойства (причем в этих пределах чувственное восприятие никогда не дает противоречивых показаний). Констатируется, что при наличии одного только чувственного бытия существование мира оказалось бы в зависимости от наличия чувствующих существ, и подчеркивается невозможность обойтись в действительности без самостоятельно существующих предметов, лежащих в основе чувственных вещей (1010 *b* 1—1011 *a* 2).

С этим же самым мнением ⟨которое мы сейчас разобрали,⟩ тесно связан и тезис, выдвинутый Протагором [1], и необходимо, чтобы они одинаково были оба верны или оба — неверны [2]. В самом деле, если истинно все то, что ⟨человеку⟩ приходит на ум и что ⟨ему⟩ представляется [3], тогда все должно быть вместе и истинным и ложным [4]. Ведь многие имеют противоположные друг другу взгляды и считают ⟨при этом⟩, что те, кто держится не одних с ними мнений, заблуждаются; а потому оказывается, что одно и то же должно и существовать и не существовать. С другой стороны, если это так [5], тогда то, что приходит ⟨человеку⟩ на ум, должно быть полностью истинным; ибо мнения тех, кто находится в заблуждении, и тех, кто говорит правильно, взаимно противолежат друг другу; а если с вещами дело обстоит таким образом, ⟨что они совмещают противолежащие друг другу определения⟩, тогда все будут ⟨во всех случаях⟩ правы [6]. Что, таким образом, оба эти учения (λόγοι) имеют источником тот же самый образ мыслей, — это ясно. Но способ, как обходиться с их сторонниками, не всегда [7] один и тот

же: для одних требуется увещание, для других ⟨логическое⟩ принужденне [8]. Действительно, если кто пришел к такому мнению вследствие ⟨осознанных⟩ затруднений, неведение таких людей легко исцелимо (ибо ⟨здесь⟩ надо выступать не против их слов, а против их мыслей). Но если кто говорит так, ⟨только⟩ чтобы говорить, в таком случае исцеление достигается ⟨только⟩ путем изобличения ⟨их⟩ речи, как она выражена звуками и словами [9]. А появилось это мнение у тех, у кого оно вызвано ⟨действительными⟩ затруднениями [10], под влиянием ⟨рассмотрения⟩ чувственно-воспринимаемых предметов. Что касается мнения о совместимости противоречащих утверждений и противоположных определений [11], оно возникло при виде того, что противоположные вещи происходят из одного и того же ⟨субстрата⟩; если поэтому не может стать ⟨чем-нибудь⟩ то, что ⟨совсем⟩ не обладает ⟨такого рода⟩ бытием, то, значит, ⟨одна и та же⟩ вещь [12] раньше одинаковым образом была обеими ⟨этими противоположностями⟩ ⟨сама⟩ [13]; так и Анаксагор говорит, что во всякой части ⟨материи⟩ все ⟨между собою⟩ смешано [14], и то же ⟨видим мы⟩ и у Демокрита: и он также утверждает, что пустое и полное одинаково даны всюду, где имеется какая-либо часть ⟨вещества⟩ [15], хотя, по его словам [16], одно из них есть существующее, а другое — несуществующее. Так вот, ⟨в возражение⟩ тем, которые приходят к своему взгляду на основании изложенных (τούτων) соображений, мы скажем, что они некоторым образом правы, а с другой стороны — находятся в неведении. Дело в том, что о существующем может итти речь в двух значениях, так что в одном смысле возможно возникновение из несуществующего, а с другой точки зрения — нет, и одно и то же может вместе быть и существующим и несуществующим, но (только) не в одном и том же отношении. В самом деле, в возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами [17], но в реальном осуществлении — нет. А кроме того, мы потребуем от этих людей признать, что в числе существующего [18] имеется и некоторая другая сущность, которой вообще не свойственно ни движение, ни уничтожение, ни возникновение.

Одинаковым образом [19] и мысль об истинности ⟨всего⟩ того, что представляется, также появилась у некоторых под влиянием чувственно-воспринимаемых предметов. По их мнению, вопрос о том, что истинно, надлежит решать не в зависимости от большого или малого числа ⟨голосов⟩, и вместе с тем, как они отмечают, та же самая вещь одним, если ее отведать, кажется сладкой, а другим — горькой, так что если бы все были больны или не в здравом уме, а двое или трое оставались в добром здоровье или с ⟨нормальным⟩ рассудком, то именно эти люди казались бы больными и сумасшедшими, а остальные — нет. Кроме того, ⟨как они указывают⟩, у многих (других) животных представления о тех же самых вещах — противоположные тем, которые у нас, и даже (каждому) отдельному человеку самому по себе не кажется при восприятии [20] всегда одно и то же. Так вот, какие из этих представлений истинны, какие ложны — ⟨это⟩ не ясно; ибо одни нисколько не более истинны, чем другие, но все — в одинаковой мере. Поэтому Демокрит со своей стороны утверждает, что или ничто не истинно, или во всяком случае ⟨истинное⟩ [21] нам неизвестно. И вообще благодаря тому, что за разумное мышление они принимают чувственное восприятие [22], а это последнее есть ⟨по их мнению⟩ ⟨некоторое⟩ качественное изменение, им приходится объявлять истинным ⟨все⟩, что представляется ⟨отдельному человеку⟩ по свидетельству чувственного восприятия. На этом основании [23] прониклись подобного рода взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и, можно сказать, каждый из других мыслителей. В самом деле, и Эмпедокл утверждает, что с изменением ⟨прежнего⟩ состояния в людях меняется способ-

ность разумения: «Разум людской сообразно тому, что в них есть, возрастает» [24]. А в другом месте он говорит: «И поскольку другими они становились, всегда уж также и мысли другие им приходили...» [25]. И Парменид высказывается таким же образом: «Как у каждого соединились гибкие [26] члены, разум и будет такой в человеке: одно ведь и то же мыслит в людях — во всех и в каждом — то членов природа, ибо мысль, это — то, чего имеется больше» [27]. А что касается Анаксагора, то передают и его слова [28], ⟨сказанные им⟩ [к] некоторым из своих учеников [29], что вещи будут для них такими, за какие они их примут. Утверждают, что и Гомер явным образом держится этого взгляда: в его изображении Гектор, будучи вне себя от удара, «лежит, мысля иначе» [30], а потому выходит, что мыслят и люди с помутившимся сознанием, но — не одинаково [31]. Таким образом, ясно, что если и в том и в другом случае мы имеем мышление [32], то, значит, вещи находятся в одно и то же время и в этом и не в этом положении. А в таком случае получается самая большая трудность: если люди, в наибольшей мере усмотревшие ту истину, которую можно ⟨постичь⟩, а это — те, которые больше всего ищут ее и любят, — ⟨если уже⟩ они имеют подобные мнения и высказывают такие взгляды относительно истины, то как по справедливости не пасть духом тем, кто ⟨только⟩ начинает заниматься философией? Ведь в таком случае искать истину—все равно, что гоняться за птицами ⟨небесными⟩ [33].

Причина, почему эти люди пришли к такому взгляду, заключается в том, что они выясняли истину относительно реально существующих вещей, но такими реальными вещами признавали только предметы чувственного восприятия; между тем в эти последние в большом количестве входит элемент неопределенного, и им в значительной мере свойственно существовать так, как мы об этом сказали ⟨выше⟩ [34]; а потому мыслители эти делают хотя и правдоподобные утверждения, но неправильные (ибо скорее в такой форме подобает говорить ⟨о них⟩, чем так, как Эпихарм говорит против Ксенофана [35]). — Кроме того, они видели, что вся здешняя (ταύτην) [36] природа охвачена движением, а в отношении к тому, что находится в изменении, ни одно высказывание не является правильным; поэтому ⟨у них сложилось мнение⟩ [37], что про бытие, которое во всех своих частях (πάντη) на все лады (πάντως) изменяется, во всяком случае (γε) нет возможности говорить верно. Именно на основе этого предположения возникла наиболее крайняя точка зрения из тех, которые были высказаны, — та, которую принимали лица, называвшие себя последователями Гераклита, и которой держался Кратил, причем этот последний под конец пришел к тому мнению, что не следует ничего говорить, но только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в ту же самую реку два раза [38], — сам он думал, что этого нельзя сделать ⟨даже⟩ и один раз. А мы ⟨в ответ⟩ и на такое рассуждение скажем, что то, что изменяется, в то время, когда оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание [39] считать его несуществующим, однако же это во всяком случае представляет спорный вопрос: в самом деле, то, что утрачивает ⟨что-нибудь⟩, сохраняет ⟨еще⟩ [40] что-то из того, что оно утрачивает, а также некоторая часть (τι) того, что возникает, должна существовать [41]. И вообще ⟨говоря⟩, если что-нибудь уничтожается, оно будет налицо как некоторая вещь, а также — если что-нибудь возникает, то должно существовать то, из чего оно возникает, и то, чем оно производится, и этот ряд не может итти [42] в бесконечность [43]. Но оставим ⟨теперь⟩ это и укажем ⟨еще⟩, что изменение в количестве и в качестве [44] — не одно и то же. Пусть со стороны количества изменение не останавливается, однако же через посредство формы мы постигаем все вещи. Кроме того, люди, которые держатся такого

взгляда[45], заслуживают упрека в том, что в то время как даже и в мире чувственного бытия дело обстоит таким образом[46] лишь по отношению к меньшему числу вещей, они, впдя это[47], высказали одинаковое суждение обо всей вселенной в целом. Ибо окружающая нас область чувственного (мира) одна только постоянно охвачена уничтожением и возникновением; и однако же область эта представляет собою ничтожнейшую, можно сказать[48], часть целого, так что было бы справедливее ради тех (вечных)[49] предметов оправдать[50] здешние, нежели из-за этих осудить те. Кроме того, ясно, что мы и на слова этих людей скажем то же самое, что было сказано уже раньше[51]: им нужно показать и их убедить, что существует некоторая неподвижная сущность (φύσις). Хотя, впрочем, если взять тех, кто приписывает вещам бытие и небытие вместе, из их слов скорее получается, что все вещи находятся в покое, а не в движении: в самом деле, изменению уже не во что произойти; ибо все свойства имеются ⟨уже⟩ у всех вещей.

Что касается вопроса об истине[52], а именно — что не все представляемое истинно, то прежде всего ⟨мы скажем, что⟩ если[53] даже восприятие того предмета, который с этим восприятием непосредственно соотнесен[54], не обманчиво, то, с другой стороны, представление[55], это — не то же самое, что восприятие. Далее, достойно удивления, если люди ⟨серьезно⟩ недоумевают по поводу того, так ли велики величины и таковы ли цвета, как они представляются тем, кто ⟨смотрит⟩ издали, или как — тем, кто вблизи, и таковы ли они, как они кажутся здоровым, или — как больным, а также — какие тела тяжелее: те ли, которые кажутся ⟨таковыми⟩[56] слабым, или те, которые — сильным, и что является истинным, — то ли, что представляется спящим, или то, что — бодрствующим. Что они на самом деле не думают ⟨что здесь есть повод для затруднения⟩, — это очевидно; ибо никто, если ему ночью покажется, что он в Афинах, в то время как он находится в Ливии, не отправляется в Одеон. А кроме того, по отношению к будущему, как указывает и Платон[57], конечно, неодинаковый вес имеет мнение врача и мнение человека невежественного[58], например, в вопросе о том, предстоит ли ⟨такому-то⟩ человеку стать здоровым или не предстоит. Далее, среди самих чувственных восприятий неодинаковое значение имеет восприятие предмета, постороннего ⟨данному чувству⟩, и того, который специально связан ⟨с ним⟩, или — восприятие объекта, близкого к области данного чувства, и собственного объекта данного чувства[59], но по отношению к цвету решает зрение, а не вкус, по отношению к вкушаемому[60] — вкус, а не зрение; причем ни одно из этих чувств никогда не заявляет в одно и то же время об одном и том же, что оно сразу находится и в таком-то положении и не в нем. Да и в различное время ⟨между показаниями одного и того же чувства⟩[61] нет спора по поводу самого ⟨непосредственно воспринимаемого⟩ свойства, но только — по отношению к тому объекту, у которого встретилось это свойство[62]. Так, например, то же самое вино, в случае если изменится оно само или тело ⟨воспринимающего субъекта⟩[63], может показаться иногда сладким, иногда — несладким; но в самом сладком — каково оно тогда, когда оно есть[64], никогда еще перемены не было, но по отношению к нему ⟨чувственное восприятие⟩ всегда показывает правду, и сладкое, которое будет впоследствии[65], необходимым образом должно быть таким же. И однако же именно эту необходимость[66] упраздняют все ⟨разбираемые нами⟩ теории (λόγοι); с их точки зрения как не существует и сущности чего бы то ни было, так и ничего не бывает по необходимости, ибо необходимое не может существовать на разные лады, а потому если что-нибудь существует по необходимости, то по отношению к нему дело не сможет обстоять и так и ⟨вместе с тем⟩ не так. — Вообще, если су-

ществует только чувственно-воспринимаемое бытие, тогда, при отсутствии одушевленных существ, не существовало бы ничего ⟨вообще⟩, — ибо ⟨тогда⟩ не было бы чувственного восприятия. Что в таком случае не было бы ни чувственно-воспринятых свойств ⟨как таких⟩ [67], ни чувственных представлений, — это, пожалуй, верно [68] (здесь мы имеем ведь ⟨всякий раз⟩ ⟨то или другое⟩ состояние воспринимающего ⟨существа⟩); но чтобы не существовали те лежащие в основе предметы (ὑποκείμενα), которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было, — это невозможно. В самом деле, чувственное восприятие, само собою разумеется, не имеет своим предметом само себя, но есть и что-то другое помимо восприятия, что должно существовать раньше его: ибо движущее по природе предшествует движимому, и дело не меняется от того, если они ставятся во взаимное соотношение друг с другом.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Вопрос о том, кто может выбрать судью, способного устанавливать, где правда и где ложь, и другие затруднения аналогичного характера возникают вследствие требования дать обоснование для всего, в том числе и для первого начала всякого доказательства; но это требование внутренне противоречиво (1011 *a* 3—16). Против теории Протагора указывается, что, приписывая реальность только представлениям, она неизбежно превращает все существующее в отношения, поскольку всякое представление существует только для того, кому оно представляется, в то время и при тех условиях, когда оно представляется (1011 *a* 17—*b* 6); поэтому теория Протагора рушится с признанием фактов и процессов, не составляющих предмет какого-либо восприятия или представления и, следовательно, не сводимых к отношениям (*b* 6—7). Кроме того, стоя на почве этой теории, мы приходим к разным нелепым выводам при формальном анализе понятий «представляемого предмета» и «представляющего субъекта» (*b* 7—12). Из начала противоречия следует, что противоположные определения также не могут совмещаться в одной и той же вещи (*b* 13 — 22).

И среди тех, кто убежден в правильности таких воззрений [1], и тех, кто развивает эти взгляды только на словах, есть люди, которые испытывают вот какое затруднение: они ставят вопрос, кто же в состоянии указать [2] ⟨человека⟩ здорового и вообще того, чьим делом будет правильно судить о каждом предмете. Испытывать такого рода затруднения — это все равно, что быть в неуверенности относительно того, спим ли мы сейчас или же бодрствуем. А значение [3] всех подобных затруднений — одно и то же. Люди, указывающие на них, требуют, чтобы для всего ⟨можно⟩ было ⟨привести⟩ основание; они ищут начала — и его ⟨хотят⟩ получить с помощью доказательства; ибо, что они ⟨в своей точке зрения⟩ не убеждены, это ясно по их действиям. Но, как мы сказали [4], в этом их слабая сторона [5]: они ищут обоснования для того, для чего не существует обоснования; ибо начало доказательства ⟨само⟩ не есть доказательство [6]. Тех людей, о которых мы сейчас говорили [7], легко можно было бы по этому вопросу убедить (ведь сообразить такую вещь не составляет труда); но те, которые ищут в речи ⟨собеседника⟩ только ⟨логического⟩ принуждения [8] (βίαν), ищут невозможного: они требуют, чтобы их заставили сделать противоположные утверждения, тогда как они с самого начала (εὐθύς) делают такие утверждения [9]. Если теперь все, ⟨что есть⟩, не сводится к отношениям, но некоторые вещи существуют и сами по себе, тогда уже не приходится считать истинным все, что представляется: в самом деле, то, что представляется, представляется кому-нибудь, а потому, если кто объявляет истинным все, что представляется, он все существующее обращает в отношения [10]. Вследствие этого лицам, которые ищут в речи ⟨собеседника⟩ ⟨логического⟩ принуждения, а вместе с тем считают и необходимым давать объяснения (ὑπέχειν λόγον) ⟨по вопросам, которые им задаются⟩, — этим лицам надлежит также ⟨тщательно⟩ соблюдать ⟨то положение⟩, что существует не ⟨просто⟩ то, что представляется, но то, что представляется — для того, кому оно представляется,

когда оно представляется, сообразно воспринимающему чувству и в зависимости от условий, ⟨при которых оно представляется⟩[11]. Если же они хотя и будут давать объяснения, но [будут давать их] не в указанной сейчас форме, то ⟨у них⟩ скоро получится, что они делают утверждения, противоположные их же собственным словам[12]. В самом деле, одна и та же вещь может казаться по виду[13] медом, а по вкусу — нет[14], и так как глаз имеется два, то при зрении каждым в отдельности[15] она может иметь не тот же самый вид, если зрение у того и другого глаза не одинаковое. При этом ⟨легко, конечно, найти возражение[16]⟩ против людей, которые по указанным выше причинам признают истинным ⟨все⟩, что представляется, и вследствие этого утверждают, что все одинаково ложно и истинно (ведь не представляется всем людям то же самое, и точно так же — одному и тому же человеку — то же самое во всякое время, но напротив — часто в одно и то же время получаются противоположные впечатления; так, осязание, если заложить палец на палец, указывает, что предметов — два, а зрение — что один)[17]. ⟨Здесь можно правильно указать, что⟩, напротив[18], противоположные впечатления во всяком случае не получаются, если взять одно и то же чувство и в одном и том же отношении, при одних и тех же условиях[19] и в одно и то же время[20], так что возникающее тогда впечатление (τοῦτ') будет, можно сказать, истинно. Но в таком случае тем, кто выступает ⟨по этому вопросу⟩ не вследствие ⟨реального⟩ затруднения, а ⟨только⟩ для того, чтобы выступать, — ⟨таким людям⟩, пожалуй, необходимо говорить, что это вот представление не истинно ⟨просто⟩, а истинно для этого вот человека[21]. И, как уже было сказано раньше, ⟨им⟩ необходимо [также] обращать все ⟨существующее⟩[22] в отношения и ставить его в зависимость от мнения и чувственного восприятия, так что ⟨с их точки зрения⟩ ничто не возникло и ничто не будет существовать, если кто-нибудь перед этим его себе не представил; если же ⟨на самом деле⟩ что-нибудь возникло или будет существовать ⟨помимо этого условия⟩, тогда уже, очевидно, не может все стоять в зависимости от мнения[23]. — Кроме того, если ⟨мы возьмем⟩ одно, оно ⟨будет стоять⟩ в известном отношении к одному[24], или к определенной ⟨по количеству⟩ величине[25]; и точно так же, если та же самая вещь представляет собою и половину ⟨чего-нибудь⟩ и равную ⟨чему-нибудь⟩ величину, то ⟨поскольку она есть⟩ равное, ⟨она⟩ во всяком случае не стоит в отношении к двойному[26]. Поэтому, если по отношению к представляющему ⟨субъекту⟩ человек и представляемый объект — одно и то же, в таком случае человеком будет не то, что представляет, но то, что представляется[27 28]. А с другой стороны, если каждая вещь будет находиться в отношении к представляющему ⟨субъекту⟩, в таком случае ⟨этот⟩ представляющий субъект будет находиться в отношении к бесчисленным по виду объектам[29].

Что наиболее достоверное положение, это — обратные ⟨друг другу⟩ высказывания не являются вместе истинными, а также по вопросу, какие выводы неизбежны для тех, кто ⟨напротив⟩ выставляет такое утверждение[30], и почему они его выставляют, ⟨относительно всего этого⟩ ограничимся тем, что до сих пор сказано. Но так как невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же ⟨предмету⟩, то очевидно, что и противоположные ⟨определения⟩ также не могут вместе находиться в одном и том же предмете. В самом деле, из двух противоположных определений одно есть в такой же мере[31] и отсутствие (στέρησις) ⟨того определения, которое дается в другом⟩, и притом отсутствие ⟨определения, относящегося к⟩ сущности; а это отсутствие есть отрицание ⟨известного определения⟩ в области некоторого определен-

ного рода[32]. Если поэтому нельзя говорить верно, вместе утверждая и отрицая что-нибудь, то невозможно также, чтобы противоположные определения вместе были даны ⟨в чем-нибудь⟩, но или оба они даются с известным ограничением[33], или же одно — с известным ограничением, а другое — непосредственно (безоговорочно).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Формулируется закон исключенного третьего (1011 *b* 23—24), и невозможность его отрицания обосновывается при посредстве ряда (в общем — семи) аргументов (1011 *b* 25—1012 *a* 17). Что дало некоторым мыслителям повод отвергать начала, лежащие в основе всякого доказательства, и как надо вести опровержение этих мыслителей (*a* 17—28)?

Равным образом не может быть ничего посредине между двумя противоречащими ⟨друг другу⟩ суждениями, но об одном ⟨субъекте⟩ всякий отдельный предикат (ἓν ὁτιοῦν) необходимо либо утверждать, либо отрицать. Это становится ясным, прежде всего[1], если мы определим, что такое правда и ложь. В самом деле, говорить, что сущее не существует или не-сущее существует, это — ложь, а говорить, что сущее существует и не-сущее не существует, это — правда. Поэтому и человек, который говорит ⟨про то, что находится посредине между двумя противоречащими утверждениями⟩, что оно есть, или что его нет, будет ⟨либо⟩ говорить правду, либо лгать[2]. Но в этом случае не про сущее говорится, что его нет или что оно есть, и не—про не-сущее[3]. Далее[4], то, что лежит между противоречащими утверждениями, будет находиться между ними или по образцу того, как серое ⟨находится⟩ между черным и белым, или как то, что не есть ни человек, ни лошадь, ⟨находится⟩ между человеком и лошадью[5]. Если оно берется в этом последнем смысле (οὕτως), оно не могло бы изменяться: ведь изменение происходит из нехорошего в хорошее, или ⟨наоборот⟩ из второго в первое[6 7]. Между тем мы все время видим, что ⟨здесь⟩[8] изменение совершается[9]: ибо нет иного изменения, кроме как из одного определения в другое, противолежащее ему[10], и в то, что находится в промежутке между ними. С другой стороны, если мы имеем здесь промежуточное ⟨в собственном смысле⟩, то и в таком случае возникновение белого совершалось бы не из не-белого[11]; между тем в действительности (νῦν δ') этого не видно. Далее[12], все, что постигается через рассуждение и через усмотрение разума[13], мысль наша (ἡ διάνοια) — как это ясно из определения ⟨истины и лжи⟩[14] — либо утверждает, либо отрицает, — и в том случае, когда она судит правильно, и в том, когда — ложно[15]: ⟨действительно⟩ она судит правильно, когда через утверждение или отрицание установит такую-то связь, судит ложно, когда ⟨также через утверждение или отрицание⟩ установит такую-то[16]. Далее[17], такое «промежуточное» должно иметь место наряду с взаимно противоречащими утверждениями во всех без исключения случаях, если ⟨конечно⟩ про него не говорится лишь ради того, чтобы ⟨такую вещь⟩ сказать (λόγου χάριν); а потому может быть и так, что человек не будет говорить ни правду ни неправду[18], и «промежуточное» будет существовать помимо того, что есть, и того, чего нет, так что, значит, и кроме возникновения и уничтожения будет существовать еще какое-то изменение ⟨по существу⟩[19]. Далее[20], если в каких-нибудь областях отрицание ведет за собою противоположное ⟨определение⟩[21], то и в них будет существовать такое «промежуточное», так например, в области чисел — число, которое будет ни нечетным, ни не-нечетным[22]. Но это невозможно, причем ⟨невозможность эта⟩ ясно ⟨видна⟩ из определения ⟨чета и нечета⟩[23]. Далее[24], ⟨с этим промежуточным⟩ придется итти в бесконечность, и число

щей увеличится не только в полтора раза, но ⟨еще⟩ больше[25]. В самом деле, тогда это промежуточное можно будет отрицать в свою очередь, противопоставляя его[26] ⟨прежнему⟩ утверждению и отрицанию ⟨вместе⟩[27], и здесь снова получится нечто ⟨новое⟩[28] (καὶ τοῦτ' ἔσται τι), потому что сущность у него — некоторая другая[29]. Далее[30], если на вопрос, белое ли это, ты скажешь, что — нет, го этим отвергнуто не что иное, как бытие ⟨того, о чем спрашивалось⟩, а если что-либо не существует (τὸ μὴ εἶναι), это значит, что мы отрицаем его[31].

К обсуждаемому положению (δόξα) некоторые пришли тем же путем, что и к другим неправдоподобным[32] мнениям: не имея возможности опровергнуть доводы, выдвигаемые при спорах[33], они уступают аргументации и признают верным то, что было выведено путем формального умозаключения (τὸ συλλογισθέν)[34]. Одни, таким образом, выставляют это положение по указанной причине, а другие — потому, что они для всего ищут основания. В свою очередь началом ⟨для выступления⟩ против них должно всякий раз послужить установление определения[35]. А определение получается ⟨здесь⟩ на основании того (ἐκ τοῦ), что слова их необходимо должны значить что-то такое; ибо определением будет ⟨развернутое⟩ понятие, знаком которого является слово[36]. И, повидимому, положение Гераклита, утверждающее, что все существует и не существует, делает все истинным; напротив, учение Анаксагора приводит к тому, что есть нечто посредине между противоречащими утверждениями, так что все оказывается ложным: в самом деле, когда произошло смешение, тогда смесь, это уже не будет ни — хорошее, ни — нехорошее, так что ⟨о ней уже⟩ ничего нельзя сказать правильно[37].

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Ошибаются как те, по мнению которых все истинно, так и те, по мнению которых все ложно (1012*a* 29 — *b* 22); равным образом — как те, кто всему приписывает движение, так и те, кто всему приписывает покой (*b* 22 — 31).

После того как это различие нами сделано[1], надо признать очевидным, что и определения, высказываемые в одном смысле и по отношению ко всему, не могут быть во всех случаях правильны[2], как это принимают некоторые, причем одни говорят, что ничто не истинно (ибо по их словам дело всякий раз может обстоять так же, как в том случае, когда утверждается, что диагональ соизмерима), другие, наоборот, ⟨заявляют⟩, что истинно все ⟨без исключения⟩. Эти утверждения почти тождественны с тем ⟨положением⟩, которое выставляет Гераклит: ибо тот, кто утверждает, что все истинно и все ложно[3], высказывает также и каждое из этих положений отдельно, а следовательно, если то, что говорит Гераклит, невозможно, то невозможно, чтобы были правильны и они. — Далее, явным образом существуют противоречащие ⟨друг другу⟩ утверждения, которые не могут быть вместе истинными; но также они, конечно, не могут быть все ложными, хотя последнее утверждение скорее могло бы показаться вероятным, если исходить из того, что было сказано ⟨этими лицами⟩[4]. А в ответ на все подобные речи необходимо, как мы это указали и выше в наших рассуждениях[5], требовать ⟨от собеседника⟩ не — ⟨согласия с тем⟩, что вещь ⟨или⟩ существует или не существует, но — ⟨признания⟩, что он ⟨своими словами⟩ обозначает что-нибудь[6], так что в разговоре с ним надлежит исходить из определения, приняв ⟨за основу⟩, что означает ложь или истина. Если теперь ложь есть не что иное, как отрицание истины[7], то все не может быть ложным; ибо один из двух членов противоречия[8] должен быть истинным[9]. Кроме того, если все необходимо либо утверждать, либо отрицать, то отрицание и

утверждение не могут быть оба ложными; ибо ложью может быть ⟨лишь⟩ один из двух членов противоречия [10]. Все подобные утверждения необходимо приходят также к общеизвестному результату, — именно [к тому, что] они сами себя упраздняют [11]. В самом деле, тот, кто объявляет все истинным, тем самым делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и, следовательно, свое утверждение делает не истинным (ибо истинность этого последнего отвергается утверждением, противоположным ⟨ему⟩); а тот, кто все объявляет ложным, объявляет ложными и свои собственные слова [12]. Если же они будут делать исключение в первом случае — для противоположного утверждения, ⟨заявляя⟩, что только оно одно не истинно, а во втором — для своего собственного, ⟨считая⟩, что только оно одно не ложно, то им все-таки приходится признавать, что должно быть неисчислимое количество истинных и ложных утверждений; ибо утверждение, объявляющее истинное утверждение истинным, ⟨само также⟩ истинно, и этот ряд пойдет в бесконечность [13].

Очевидно точно также, что не говорят правильно ни те, по словам которых все находится в покое, ни те, кто всему приписывает движение. Если все находится в покое, тогда те же самые суждения будут всегда истинными и ⟨те же самые⟩ ложными; а между тем здесь явным образом бывает перемена [14] (ведь тот, кто говорит ⟨это⟩, сам когда-то не существовал, и его опять не будет). А если все находится в движении, то ничто не будет истинно: тогда, значит, все ложно, между тем доказано, что этого быть не может. И кроме того, изменяться должно ⟨нечто⟩ существующее [15]; ибо изменение происходит из чего-нибудь во что-нибудь. Не следует, однако, думать, что все ⟨только⟩ по временам (ποτὲ) находится в покое или в движении, а постоянно ⟨в том или другом из этих состояний не остается⟩ ничто: существует нечто, что всегда движет вещи, которые движутся, и первый двигатель сам недвижим [16].

КНИГА ПЯТАЯ (Δ)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Указывается 6 значений, в которых может итти речь о *начале*. Их можно сформулировать следующим образом: 1) исходный пункт движения (1012 *b* 34—1013 *a* 1); 2) наиболее целесообразная отправная точка (*a* 1 – 3); 3) исходная материальная основа вещи (*a* 3—7); 4) внешняя первопричина возникновения, изменения или движения вещи (*a* 7—10); 5) усмотрение, определяющее ход дела (*a* 13—14); 6) предпосылки, лежащие в основе познания той или другой вещи (*a* 14 — 16). Что «общее» объединяет различные значения термина «начало»? (*a* 17 — 23).

Именем начала в одних случаях обозначается то место в вещи, которое может послужить исходным для первого движения, например в линии и в дороге, если считать с этой стороны, то начало — вот это, а если с противоположной, то — другое; затем — это название дается тому отправному пункту, при котором дело всякий раз лучше всего удалось бы, как, например, учение надо иногда начинать не с того, что первое, и не с начала предмета, а с того места, откуда легче всего научиться. Далее, началом называется та составная часть вещи, от которой прежде всего идет ее возникновение, — например, у судна — киль и у дома — фундамент; а ⟨точно так же⟩ у животных одни отводят это место сердцу, другие — мозгу, третьи — чему ⟨им⟩ случится. Затем это название применяется к тому, что, не входя в состав вещи, является источником, откуда она прежде всего возникает, и к тому, откуда впервые естественным образом начинается движение и изменение, — как, например, ребенок происходит от отца и матери, сражение — из перебранки. Далее, как о начале говорится по отношению к тому, чье усмотрение заставляет двигаться то, что движется, и изменяться то, что изменяется, и в этом смысле такое название присваивается начальству в городах и власти правителей, царей и тиранов, а также искусствам, причем из этих последних — главным образом искусствам руководящим. Кроме того, что̀ в конечном счете является исходным (ὅθεν πρῶτον) при познании предмета, это тоже называется началом предмета, например, те предпосылки, которые лежат в основе доказательств. И ⟨вообще говоря⟩ о началах говорится в стольких же значениях, как о причинах: ибо все причины суть начала[1]. У всех начал есть та общая черта, что они представляют собою первый исходный пункт или для бытия, или для возникновения, или для познания ⟨вещи⟩; а из этих начал одни входят в состав вещи, другие находятся вне ее. Поэтому началом является и природа, и элемент, и усмотрение, и сущность, и, наконец, цель: ибо у многих вещей благое и прекрасное образуют начало и познания и движения ⟨их⟩.

ГЛАВА ВТОРАЯ[1]

Различаются четыре обычные значения *причины* — материя, форма, начало изменения, цель (1013 *a* 24 — 1013 *b* 3). У каждой вещи может быть несколько причин, и вещи могут быть разными причинами друг для друга; присутствие и отсутствие той же причины может быть причиною противоположных событий (*b* 3 — 16). Рядом с делением причин на четыре основных типа отмечается, что причины могут быть индивидуальные и родовые, основные и случайные, существующие в действительности и существующие в возможности. Эти же различения относятся и к вещам, определяемым указанными причинами (*b* 16 — 1014 *a* 15). Учитывая все эти различения, мы получаем шесть основных форм, в которых нам может быть дана причина, причем, выступая в какой-нибудь из этих форм, каждая причина, кроме того, выступает или как потенциальное, или как актуальное бытие (*a* 15 —25).

Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи ⟨материал⟩, из которого вещь возникает — каковы, например, медь для статуи и серебро для чаши, а также их ⟨более общие⟩ роды. В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря — понятие сути бытия, и ⟨более общие⟩ роды этого понятия (например, для октавы — отношение двух к одному и вообще число), а также части, входящие в состав ⟨такого⟩ понятия. Далее, причина, это — источник, откуда берет первое свое начало изменение или успокоение: так, например, человек, давший совет, является причиною, и отец есть причина ребенка, и вообще то, что делает, есть причина того, что делается, и то, что изменяет — причина того, что изменяется. Кроме того, о причине говорится в смысле цели; а цель, это — то, ради чего, — например, цель гулянья — здоровье[2]. В самом деле, почему ⟨человек⟩ гуляет, говорим мы. Чтобы быть здоровым. И сказавши так, мы считаем, что указали причину. При этом ⟨цель будет одинаковым образом причиною⟩ для всего, что благодаря произведенному человеком действию[3] появляется в промежутке перед достижением цели, — как например, здоровью предшествует похудание, или очищение ⟨организма⟩, или лекарства, или ⟨врачебные⟩ инструменты: все перечисленное существует ради цели, а отличается друг от друга тем, что в одном случае это — орудия, в другом — действия. — О причинах, таким образом, говорится приблизительно вот в каком количестве значений, а поскольку этих значений [у причин] несколько, оказывается, что[4] у одной и той же вещи — несколько причин, при этом — не случайным образом, ⟨а по существу⟩ (например, у статуи ⟨причинами являются⟩ — и ваятельное искусство и медь, причем — не с какой-либо другой точки зрения, а поскольку она — статуя; но ⟨обе эти причины оказываются такими⟩ — не в одном и том же смысле, а одна из них как материя, другая — как источник движения). И кроме того ⟨различные вещи⟩ могут быть причинами друг друга (например, работа есть причина хорошего самочувствия, а это последнее — причина работы; но только не в одном и том же смысле, а одно[5] ⟨является причиной⟩ в качестве цели, другое[6] — в качестве начала движения). Кроме того, одно и то же бывает иногда причиною противоположных вещей: то, что, находясь налицо, составляет причину такого-то события, то самое, при его отсутствии, мы признаем иногда причиной ⟨события⟩ противоположного, например, причиной гибели судна — отсутствие кормчего, в то время как его присутствие было ⟨для судна⟩ причиною спасения; причем то и другое — и присутствие и отсутствие[7] — являются причинами, как источники движения.

Все указанные сейчас причины распадаются на четыре совершенно очевидные группы. Буквы для слогов, материал для искусственных изделий, огонь, земля и все такие же элементы для тел, части — для целого, предпосылки для заключения, — все это — причины ⟨для поименованных вещей⟩, как то, из чего ⟨вещи эти состоят⟩; причем одни из них[8] выступают как то,

что лежит в основании[9], например, части, другие — как суть бытия, — таковы целое, связь и форма[10]. С другой стороны, семя, врач, человек, давший совет, и вообще то, что делает, — все это — причина, откуда исходит начало изменения или покоя. А остальные причины ⟨выступают⟩ как цель и благо для всего другого: ибо «то, для чего» должно быть наилучшим и целью для другого; причем разницы — согласимся с этим — нет никакой, сказать ли, что это ⟨подлинное⟩ благо или видимое благо.

Причины, отличные между собою по виду, существуют такие и в таком числе, ⟨как только что указано⟩; а число форм[11], в которых эти причины выступают, значительное, но, если сводить их к основным группам, их также получается не так много. В самом деле, о причинах идет речь в нескольких смыслах, и в пределах самих причин одного и того же вида одна бывает таковою раньше и позже, чем другая[12]; так, например, причиною здоровья является врач и человек, владеющий искусством, причиною октавы — двойное и число, и такое же отличие того, что ⟨логически⟩ объемлет что-нибудь, от ⟨причин⟩ индивидуальных. Далее, ⟨как о причине можно говорить⟩ о том, что составляет случайное свойство ⟨той или другой причины⟩, и о родах его: например, причиною статуи является в ином смысле — Поликлет, и в ином — ваятель, ибо у ваятеля имеется случайное свойство — быть Поликлетом; и сюда же ⟨в качестве причины привходит⟩ то, что объемлет это случайное свойство, как например, причиной статуи является человек или даже вообще живое существо, потому что Поликлет есть человек, а человек — живое существо. И среди этих случайных свойств ⟨точно так же⟩ одни бывают и дальше и ближе причинами, чем другие, — так, например, если указывать, что «белый» и «образованный» является причиною статуи, а не только Поликлет или человек. — А помимо того, что о причинах идет речь как в собственном смысле, так и в силу случайной связи[13], одни из них указываются в состоянии способности к действию, другие — в состоянии действия, — так, например, ⟨причиною⟩ постройки дома ⟨указывается⟩ строитель дома или строящий строитель ⟨его⟩. И по образцу того, как было указано сейчас, ⟨в этих же смыслах⟩ можно будет говорить и относительно того, причинами чего являются причины: например ⟨это будет причиной⟩ для данной статуи, или для статуи ⟨как статуи⟩, или для изображения вообще[14], — и точно так же по отношению к этой данной меди, или к меди ⟨как меди⟩, или к материи вообще; и что касается случайных свойств — ⟨дело будет здесь обстоять⟩ таким же образом. А кроме того, и случайные свойства и основные причины могут указываться в совместном соединении[15], например ⟨причиною может быть указан⟩ не Поликлет и не — ваятель, но — Поликлет-ваятель. Однако же всех таких ⟨форм, в которых выступают причины⟩, по количеству ⟨всего⟩ — шесть, причем о каждой из них речь может итти в двух смыслах: в самом деле, ⟨причина выступает⟩ или как индивидуальный факт, или как его род, или как случайное свойство, или как род для случайного свойства, или как соединение основного и случайного, или как отдельное бытие ⟨того или другого⟩, причем все это дается или как действующее, или как существующее в возможности. А различие ⟨здесь⟩ есть вот в какой мере: что касается причин действующих и индивидуальных, то они сами и вещи, коих они являются причинами, существуют и не существуют одновременно, — так, например, данный врачующий ⟨врач⟩ — вместе с данным излечиваемым ⟨больным⟩, и данный возводящий постройку строитель — вместе с данною возводимою постройкой; а в отношении являющихся таковыми в возможности эта связь бывает не всегда: не вместе погибают дом и ⟨его⟩ строитель.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Элементом называется последняя составная часть в пределах вещи, которая уже не делится на дальнейшие составные части, отличные от нее по виду. Этим именем обозначаются и последние части физических тел, и отдельные составные части геометрических чертежей и логических доказательств (*a* 26 — 1014 *b* 3). В переносном смысле об элементах говорится в смысле малых (по содержанию) и простых начал, которые могут быть использованы для объяснения во многих случаях: поэтому элементами называются единица и точка, и точно также это имя иногда дается родам, как наиболее общим определениям вещей (*b* 3 — 15).

Элементом называется то основное в составе вещи, из чего вещь слагается, причем ⟨само⟩ оно не делится ⟨дальше⟩ по виду, так чтобы образовать другой ⟨низший⟩ вид, — таковы, например, элементы голоса, из которых голос состоит и на которые разлагается как на последние составные части, в то время как эти составные части уже не распадаются на другие звуки, отличные от них по виду. Но если такие части ⟨иногда⟩ и делятся ⟨дальше⟩, то получающиеся в таком случае частицы однородны, например, частица воды — ⟨опять⟩ вода, а со слогом дело обстоит не так[1]. Таким же образом говорят и об элементах тел — те, кто говорит о них —, что это — предельные части, на которые разлагаются тела, в то время как сами эти части уже не делятся на другие, отличающиеся ⟨друг от друга⟩ по виду; и будет ли таких ⟨последних неделимых дальше по виду⟩ частей несколько или будет что-нибудь одно, они здесь применяют название элементов[2]. Подобным же образом говорят и об элементах геометрических чертежей[3], и вообще об элементах доказательств: это название носят доказательства основные и входящие в состав большего количества доказательств; а таковыми являются первичные силлогизмы, образуемые из трех ⟨терминов⟩ чрез посредство одного среднего. И, заимствуя название элемента отсюда, дают его всему, что, будучи одним ⟨по числу⟩ и малым ⟨по величине⟩, в то же время пригодно для многого: поэтому элементом также называется малое, простое и неделимое. Отсюда и появился взгляд, что наиболее общие ⟨вещи⟩ представляют собою элементы, ибо каждая из них, будучи единою и простою, находится во многом — или во всем, или в возможно большем; а потому некоторые также считают началами единое и точку. Учитывая при этом, что так называемые роды являются общими и неделимыми (определения их дать ⟨уже⟩ нельзя)[4], некоторые называют роды элементами и скорее ⟨их⟩, нежели видовое отличие, потому что род представляет собою общее в большей мере: в самом деле, где имеется видовое отличие, там необходимо дан и род, а где имеется род, там не всякий раз дается видовое отличие. Но во всех случаях здесь имеется одна общая черта: элемент вещи, это каждый раз — то основное, что входит в состав вещи.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

О *природе* говорится в общем в шести значениях. Во-первых, природа, это — возникновение или процесс порождения появляющихся на свет вещей (*b* 16 — 17). Во-вторых — основная составная часть, из которой возникает вещь (*b* 17 —18). Затем (3) источник движения (*b* 18 — 20). Далее (4), природа, как неопределенная материя естественной вещи, неспособная изменяться собственною силою (*b* 26 — 35). Далее это (5) — сущность естественных вещей, форма и образ их (*b* 35 — 1015 *a* 11). Наконец (6), всякая сущность вообще (*a* 11 — 13). Из всех этих значений природы основным будет сущность вещей, имеющих источник движения в самих себе (*a* 13 — 19).

Природой[1] называется в одном смысле возникновение рождающихся вещей (как если бы звук υ в слове φύσις произносился удлиненно)[2]; в другом — она означает то основное в составе рождающейся вещи, из чего эта вещь рождается; далее это — источник, откуда получается первое движение в каждой из природных вещей — в ней

самой, как таковой. А об естественном росте[3] говорится в применении к тому, что увеличивается чрез посредство другого путем соприкосновения и срастания ⟨с ним⟩ или прирастания к нему, как это бывает с зародышами. При этом срастание отличается от соприкосновения: в этом последнем случае помимо соприкосновения не должно быть больше ничего [другого], а у вещей, сросшихся вместе, есть нечто тождественное в них обеих, что производит вместо соприкосновения срастание и делает из них нечто единое — единое по непрерывности и количеству, но не по качеству. — Далее, природою называется тот основной материал, из которого или состоит или возникает какая-либо из вещей, существующих от природы[4], причем материал этот не способен к оформлению и к изменению собственною своею силою, — подобно тому как у статуи и медных изделий медь называется ⟨их⟩ природой, а у деревянных — дерево (и одинаково ⟨обстоит дело⟩ и у всех других вещей, ибо из таких материалов состоит всякая вещь, причем основная материя остается неизменной): ведь именно в этом смысле и элементы естественных вещей именуют природой, причем одни ⟨называют так⟩ огонь, другие — землю, или воздух, или воду, или еще что-нибудь в этом роде, некоторые — несколько этих элементов, а некоторые — все их. — Далее, в другом смысле природою называется сущность существующих от природы вещей, подобно тому как некоторые признают, что природа, это — первичная связь составных частей, или как Эмпедокл говорит, что «⟨стойкой⟩ природы[5] ни у одной из вещей не бывает, есть лишь смешенье и различенье того, что смешалось, а у людей оно получает названье природы»[6]. Поэтому также про вещи, которые существуют или возникают естественным путем, мы все еще не говорим, что у них есть ⟨свойственная им⟩ природа, хотя уже налицо тот материал, на основе которого они естественным образом возникают или существуют, если у них ⟨еще⟩ нет видовой формы. От природы, таким образом, существует то, что состоит из обеих этих частей (т. е. и из материи и из формы), как например, живые существа и их части; что же касается природы, то, с одной стороны, это — первая материя (первая при этом — в двух смыслах, или как первая по отношению к данной вещи, или как первая вообще; так, например, если взять медные изделия, то по отношению к ним на первом месте стоит медь, а, говоря вообще, — может быть, вода, если все, что плавится, есть ⟨в конечном счете⟩ вода); а с другой стороны, природа, это — форма и сущность; причем этою последней является цель, к которой ведет процесс возникновения. В переносном же смысле, как природа ⟨вещи⟩ обозначается уже — по аналогии с сущностью вещей природных[7] — и всякая сущность вообще, так как ведь сущность ⟨искусственных вещей⟩ тоже представляет собою известным образом природу[8]. — Как видно из сказанного, природою в первом и основном смысле является сущность — а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе, как таковых: ибо материя обозначается как природа ⟨вещи⟩ вследствие того, что она способна определяться через эту (формальную) сущность, а возникновение разного рода[9] и произрастание ⟨именуется природным⟩[10], так как они представляют собою движения, исходящие от этой сущности. И начало движения у существующих от природы вещей — именно в этой сущности, причем оно так или иначе находится в вещах — либо потенциальным образом либо актуально[11].

ГЛАВА ПЯТАЯ

О *необходимом* может итти речь в трех значениях. Во-первых, так называется то условие, без которого невозможна жизнь или благо (1055 *a* 20 — 26). Во-вторых, оно обозначает насильственное принуждение, идущее наперерез естественному влечению (*a* 26 — 33). В-третьих, о необходимом говорится по отношению к тому, что не может обстоять иначе, чем как оно обстоит в действительности (*a* 33 — 35). Эта «невозможность быть иначе» составляет существо необходимости и в двух первых указанных значениях необходимого; равным образом к ней восходит та необходимость, которою обладает логическое доказательство, выступающее в форме силлогизма (*a* 35 — *b* 9). Необходимое бывает таковым или вследствие внешней причины, или само по себе (*b* 9 — 15).

Необходимым называется то, без чего, как содействующей [1] причины нельзя жить (например дыхание и пища необходимы для живого существа; ибо существовать без них невозможно). Также ⟨это название носит⟩ то, без чего благо не может существовать или возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться (например выпить лекарство необходимо, чтобы не быть больным, и поплыть в Эгину [2], чтобы получить деньги). Далее ⟨о необходимом говорится⟩ в применении к насильственному и к насилию; а таковым является то, что мешает и препятствует ⟨в чем-либо⟩ вопреки стремлению и сделанному выбору. В самом деле, насильственное называется необходимым: поэтому оно и причиняет печаль, как и Эвен [3] говорит: «Коль вещь необходима, в тягость нам она». И насилие также есть некоторая необходимость, как и у Софокла сказано: «Насилье принуждает эту вещь свершить» [4]. И принято считать, что необходимость нельзя переубедить [5], ⟨принято⟩ справедливо, ибо она идет наперекор движению, происходящему по выбору и согласно разумному рассуждению. — Далее, про то, что не может быть иначе, мы говорим, что ему необходимо быть так ⟨как оно есть⟩. И в соответствии с этим значением необходимого, некоторым образом, и все остальное обозначается как необходимое. В самом деле, о насильственной необходимости мы говорим по отношению к действию или состоянию ⟨предмета⟩ тогда, когда ему, по вине насилующего, нет возможности находиться в соответствии с собственным стремлением, причем в этом (насилующем) заключается та необходимость, из-за которой дело не может обстоять иначе. И таким же точно образом — в отношении причин, содействующих жизни и благу: когда без тех или других вещей невозможны в одном случае благо, в другом — жизнь и существование, тогда эти вещи признаются необходимыми, и такая причина есть своего рода необходимость. — Далее, к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-нибудь доказано в безусловной форме, то иначе уже дело обстоять не может: и причиною этого [6] являются исходные положения, — а именно ⟨доказанное неизменно⟩, если невозможны изменения в отношении тех посылок, из которых образуется силлогизм. — Для одних (необходимых⟩ вещей причиною их необходимости является ⟨что-либо⟩ другое, для других — никакой такой причины нет, но благодаря ним существуют необходимым образом другие вещи. Поэтому основною и главною необходимостью обладает простое; в отношении к нему дело не может обстоять по-разному, а значит также — на один лад, потом на другой, — в таком случае оно уже существовало бы по-разному. Если поэтому существуют некоторые вечные и неподвижные вещи, в них нет ничего насильственного или противного природе [7].

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Говорить, что мы имеем дело с *единым*, мы можем в следующих случаях: 1) единство дается в форме случайной связи, если определение составляет случайное свойство предмета, или два определения вместе оказываются (не вытекая одно из другого) свойствами одной и той же вещи (1015 *b*

16 — 36); 2) оно свойственно вещи по существу: а) если вещь непрерывна (1015 *b* 36 — 1016 *a* 17); б) если у частей — одна материя, или вещи принадлежат к общему роду (*a* 17 — 32); в) если у вещей определения их сущности неотличимы друг от друга (*a* 32 — *b* 6). В большинстве случаев вещи обозначаются как одно тогда, если они так или иначе связаны с чем-нибудь одним; а если они представляют одно по своей собственной природе, то в одних случаях для такого единства достаточно их непрерывности, в других для него требуется единство формы (*b* 6 — 17). Устанавливается основная природа единого: в качестве исходной единицы измерения оно определяется как начало числа — начало, с помощью которого находит себе выражение наше познание той или другой области бытия (*b* 17 — 23). Оговаривается, что единое бывает неделимым или по количеству, или по виду; указывается, когда речь идет о единстве числовом и когда — о логическом (по виду, по роду, по аналогии) (*b* 23 — 1017 *a* 3). Различные значения *многого* идут параллельно различным значениям единого (*a* 3 — 6).

Единым называется одно в силу случайной связи, другое — само по себе. В смысле случайной связи единое составляют, например, Кориск [1] и образованность, или образованный Кориск [2] (ибо одно и то же сказать «Кориск в соединении с образованностью» и сказать — «образованный Кориск»); точно так же ⟨составляют одно⟩ «образованное и справедливое», и ⟨одно⟩ — «образованный ⟨Кориск⟩ и справедливый Кориск» [3]. Все это обозначается как единое в силу случайной связи, — справедливое и образованное — потому, что то и другое случайно присуще одной сущности, а образованное и Кориск — потому, что одно случайно присуще другому. Также, в известном смысле, и образованный Кориск — одно с Кориском, потому что одна из частей, входящих в обозначение [4] предмета, случайно присуща другой, а именно ⟨в таком отношении стоит⟩ «образованное» ⟨к⟩ Кориску; и образованный Кориск есть одно со справедливым Кориском, потому что часть [5] как того, так и другого обозначения присуща одному и тому же ⟨в них обоих⟩. Подобным же образом ⟨обстоит дело⟩ и тогда, если о том, что стоит в случайной связи, указывается по отношению к роду и [по отношению] к какому-нибудь из общих наименований, например, ⟨если говорится⟩, что человек и образованный человек — одно и то же: в самом деле, ⟨так говорится⟩ или потому, что у человека, как единой сущности, есть случайное свойство — образованность, или потому, что и то и другое свойство [6] случайно присущи какой-нибудь из индивидуальных вещей, например, Кориску. Разница ⟨при этом⟩ только та, что оба эти свойства присущи индивидуальной вещи не одинаковым образом, но одно из них («человек») присуще вещи, можно сказать, как род и составная часть ⟨ее⟩ сущности, а другое — как принадлежность сущности или состояние [7] ее. — Все, что обозначается как единое в силу случайной связи, получает это обозначение указанным путем. Что же касается вещей, которым приписывается единство самим по себе, то некоторые из них называются так в силу своей непрерывности, как например, пучок — благодаря перевязи, и куски дерева — благодаря клею; также и линия, хотя бы это была изогнутая линия [8], но непрерывная, называется одной линией, как и каждая из частей ⟨тела⟩, например, нога и рука. А из самих непрерывных вещей в большей мере одно образуют вещи, непрерывные от природы, нежели — ⟨те, которые таковы⟩ в силу искусства. И название непрерывной дается той вещи, у которой движение, если ее взять как такую, одно и иначе ⟨чем одно⟩ быть не может; движение же бывает одно у той вещи, у которой оно неделимо, при этом неделимо — во времени [9]. А непрерывны сами по себе те вещи, которые образуют единство не через соприкосновение: если положить рядом друг с другом куски дерева, то ты не скажешь, что они образуют ⟨что-нибудь⟩ одно: ни дерево, ни тело, ни какую-либо другую непрерывную вещь. И единым, таким образом, называются вещи непрерывные вообще, даже если в них есть изогнутость, а в еще большей мере — те, в которых изогнутости нет, например, голень или бедро — в большей мере, чем нога, так как движение ноги может быть не

одно[10]. И точно так же прямая линия образует ⟨нечто⟩ единое в большей мере, нежели изогнутая; а линию изогнутую и образующую угол мы называем и единою и не единою, так как движение ее ⟨на всем ее протяжении⟩ может происходить и не одновременно и одновременно; напротив, движение прямой всегда происходит одновременно; и какую бы часть, имеющую величину[11], мы ⟨в ней⟩ ни взяли, не бывает, чтобы одна такая часть покоилась, а другая двигалась, как это случается у линии изогнутой. — Далее, в другом смысле единство приписывается ⟨вещам⟩ благодаря тому, что ⟨материальная⟩ основа ⟨у этих вещей⟩ неразличима по виду; а неразличима она у тех вещей, у которых общий вид[12], ⟨к которому они принадлежат⟩, не допускает подразделений с точки зрения чувственного восприятия; основа при этом имеется в виду или первая или последняя по отношению к цели[13]. В самом деле, и о вине говорят как об одном, и о воде как об одной, поскольку вино и вода неделимы по виду; и все жидкости образуют одно (как например, масло, вино) и то, что плавится (τὰ τηκτά) также, потому что последняя основа у всех них та же самая: все это — вода или воздух. — Называется одним также и то, что принадлежит к одному ⟨общему⟩ роду, различаемому противолежащими ⟨друг другу⟩ видовыми отличиями; и все такие вещи обозначаются как одно, потому что имеется единый род, который лежит в основе видовых отличий (как, например, лошадь, человек, собака представляют нечто единое, потому что все это — живые существа), и ⟨составляют все они одно⟩ подобным же образом, как является одною материя. В некоторых случаях такие вещи сводятся в одно этим путем, а иногда, как тот же самый, указывается высший (т. е. более общий) род, — в том случае, если дело идет о последних (самых низших) видах рода [⟨тогда указывается⟩ род более высокий чем эти][14], как, например, треугольники равнобедренный и равносторонний образуют одну и ту же фигуру[15], ибо тот и другой ⟨треугольник⟩ являются треугольниками, но треугольники эти — не одни и те же[16]. — Далее, как про одно говорится про все те вещи, у которых понятие, формулирующее суть ⟨их⟩ бытия, не является отделимым, если его сопоставить с другим ⟨понятием⟩, указывающим суть бытия вещи (само по себе всякое понятие делимо ⟨на составные части⟩); этим путем также то, что выросло, и то, что убывает, образует одно, как и у ⟨различных⟩ плоскостей понятие, обозначающее их сущность[17], одно. И вообще в наибольшей мере одно представляют те вещи, у которых мысль, мыслящая ⟨их⟩ суть бытия, составляет нечто нераздельное[18] и не может их обособить ни по времени, ни по месту, ни по понятию, а из этих вещей — те, которые принадлежат к сущностям. В самом деле, вообще все, между чем нет различия, поскольку такого различия нет, постольку обозначается как одно; так, например, если нет различия, поскольку это ⟨каждый раз⟩ человек, то ⟨все⟩ это одно как человек, если нет различия, поскольку это — живое существо, то это — одно как живое существо, а если — поскольку это величина, то это — одно как величина. — Большинству вещей приписывается единство вследствие того, что они или совершают, или имеют, или испытывают что-нибудь одно, отличное от них, или стоят в отношении к чему-нибудь одному, в первую же очередь обозначается как единое то, у чего сущность одна. А одною она бывает или благодаря непрерывности, или по виду, или по понятию: мы ведь и подсчитываем как ⟨некоторое⟩ множество или вещи не непрерывные, или те, у которых вид не один, или те, у которых понятие не одно. — Далее, мы с известной точки зрения называем единою всякую вещь, если она количественно определена и непрерывна, а с другой стороны — не называем, если она не представляет

собою некоторое целое, а так обстоит дело в том случае, если она не имеет единой формы: так, например, мы не стали бы одинаковым образом[19] говорить о единстве, увидев, что части сандалии как попало сложены друг с другом, разве только вследствие ⟨их⟩ непрерывности; но лишь тогда, если ⟨они соединены⟩ таким образом, что образуют сандалию и имеют уже некоторую единую форму. Поэтому и окружность круга является единою в большей мере, чем все другие линии, потому что это — линия целая и совершенная. — А сущность единого[20] — в том, что оно известным образом представляет собою начало числа[21]; дело в том, что началом является первая мера; ибо первая мера во всяком роде ⟨бытия⟩ есть то первое, с помощью которого мы ⟨этот род⟩ познаем; следовательно, единое[22] является началом того, что может быть познано относительно каждого предмета. Но при этом единое ⟨это⟩ — не одно и то же для всех родов: в одном случае это — наименьший интервал, в другом — гласный и согласный звук; особая единица — для тяжести, и другая — для движения. И повсюду единое неделимо или по количеству или по виду. Если взять при этом то, что неделимо по количеству [и поскольку оно есть количество], тогда неделимое во всех отношениях и не наделенное ⟨определенным⟩ положением называется единицей, а неделимое во всех отношениях и имеющее положение — точкой; если ⟨что-нибудь делимо⟩ в одном отношении, ⟨оно называется⟩ линией, ⟨то, что делимо⟩ в двух отношениях, ⟨называется⟩ плоскостью, ⟨то, что делимо⟩ по количеству всячески, а именно в трех направлениях — телом. И если пойти в обратном порядке — то, что делимо в двух отношениях, это — плоскость, то, что делимо в одном отношении, — линия, то, что никак не делимо по количеству, это — точка и единица; причем не имеет положения единица, а имеет положение точка. А затем[23], одни вещи образуют одно по числу, другие — по виду, иные — по роду, а иные — по аналогии. По числу одно ⟨образуют⟩ те, у которых материя одна, одно по виду — те, у которых понятие общее[24], одно по роду — те, которые принадлежат к одной и той же категориальной форме[25], одно по аналогии — те, которые стоят между собою в таком же отношении, как что-нибудь другое — к чему-нибудь другому. При этом последующие ⟨более общие⟩ формы единства всегда сопутствуют предшествующим[26], как, например, то, что едино по числу, едино и по виду, но то, что едино по виду, не все едино по числу; в свою очередь по роду едино все, что едино [и] по виду, но то, что едино по роду, не все едино по виду, а — по аналогии; с другой стороны, то, что едино по аналогии, не все едино по роду. Очевидно вместе с тем, что случаи, когда говорится о многом, будут противоположны тем, когда говорится о едином. Одно будет обозначаться как многое, потому что оно не непрерывно, другое — потому, что у него материя — или первая или последняя — может быть отнесена к различным видам[27], еще другое — потому, что ⟨в этом случае⟩ понятий, указывающих суть бытия ⟨данных вещей⟩, больше чем одно.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Сказать про что-нибудь «*оно есть*» можно в четырех смыслах: 1) такое утверждение указывает на случайную данность одного в другом (акцидентальное бытие) (1017 *a* 7—22); 2) бытие может обозначать реальное определение вещи в ее собственной природе: в этом случае предмет определяется через предикат свойственной ему категории (*a* 22—30); 3) в отношении к утверждению и отрицанию «бытие» означает истинность такого утверждения или отрицания, иначе — соответствие их действительности (*a* 31—35); 4) бытие, указанное во всех предшествующих случаях, может быть высказано или как возможное, или как действительное (1017 *b* 1—9).

О *существующем* говорится, с одной стороны, в смысле его случайной данности ⟨в чем-нибудь другом⟩, с другой — поскольку оно дано само по себе. С одной стороны —

в его случайной данности ⟨в другом⟩: так, например, мы говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, высказываясь подобным же образом, как если ⟨мы говорим⟩, что образованный строит дом, потому что случайно присуще домостроителю — быть образованным или образованному — быть домостроителем («вот это есть вот это» означает ведь, что вот этому случайно присуще вот это). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек образован, и что образованный — человек, или что белый есть образованный, или что образованный есть белый, одно из этих утверждений мы делаем потому, что оба свойства случайно присущи одной и той же существующей вещи, другое — потому, что ⟨указываемое свойство⟩ случайно присуще существующей вещи, а ⟨утверждение⟩, что образованный есть человек, ⟨мы высказываем⟩ потому, что этому последнему случайно присуща образованность. Точно так же говорится и о бытии не-белым[1], ибо то, чему случайно присуще это свойство, *существует*. Таким образом то, чему бытие приписывается в смысле случайного нахождения ⟨в чем-нибудь⟩, называется так[2] или потому, что оба свойства присущи одной и той же существующей вещи, или потому, что такое свойство присуще существующей вещи, или потому, что существует сама ⟨высказываемая о другом⟩ вещь, которой присуще ⟨некоторое⟩ свойство, о котором эта вещь сказывается[3]. — С другой стороны, самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы ⟨категориального⟩ высказывания: ибо на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими путями они (здесь) указывают на бытие. А так как одни из высказываний обозначают суть вещи, другие — качество, некоторые — количество, иные — отношение, иные — действие или страдание, иные отвечают на вопрос — «где?», иные — на вопрос «когда?», то в соответствии с каждым из этих ⟨родов⟩ высказываний те же самые значения имеет и бытие. Ибо нет никакой разницы ⟨сказать⟩ — «человек есть здоровый» или «человек здоров», и точно так же — «человек есть идущий или режущий» или же «человек идет или режет»; а подобным же образом и во всех других случаях. — Далее, ⟨приписывать вещи⟩ «бытие» и ⟨говорить «она⟩ есть» означает, что это — истина[4], а ⟨приписывать⟩ «небытие» — что это не истина, но ложь, одинаково и в случае утверждения и в случае отрицания: так, например, ⟨говорить⟩, что Сократ е с т ь образованный, ⟨означает⟩ что это — истина, или — что Сократ е с т ь не-белый, это ⟨тоже⟩ истина[5]; а ⟨говорить⟩ «диагональ[6] н е е с т ь соизмерима» ⟨означает, что⟩ это ⟨утверждение⟩ было бы ложью[7]. — Кроме того, бытие и сущее означают, что в указанных выше случаях бытия одно [высказано] ⟨существует⟩[8] в возможности, другое — в действительности. В самом деле, мы говорим «это есть видящее» и про то, что видит в возможности[9], и про то, что видит в действительности. И таким же точно образом мы приписываем знание как тому, что может пользоваться знанием, так и тому, что пользуется ⟨им⟩. И покоящимся мы называем как то, что уже находится в покое, так и то, что может в таком состоянии находиться. Подобным же образом ⟨обстоит дело⟩ и по отношению к сущностям: мы говорим, что Гермес находится в камне, говорим про половину линии[10], и называем хлебом хлеб еще неспелый. А когда ⟨мы имеем⟩ возможное и когда — еще нет, это надо разобрать в другом месте[11].

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Название ***сущности*** применяется в четырех случаях. Им обозначаются: 1) тела, образованные из них предметы и отдельные части этих предметов (*b* 10—14); 2) начала, образующие внутреннюю причину бытия той или иной вещи (*b* 14—16); 3) части и стороны в вещах, сообщающие им основную определенность и

таким образом необходимые для их существования (*b* 17—21); 4) суть бытия, иначе говоря — форма каждой отдельной вещи (*b* 21—22). В соответствии с тем, у сущности два основных значения: это, во-первых, последний субстрат, который уже не может сказываться о другом, и, во-вторых, то, что сообщает вещи определяющую ее индивидуальность, и, в качестве такового, может самостоятельно мыслиться (*b* 23—26).

Название *сущности* носят простые тела, например земля, огонь, вода и все ⟨другие⟩ такие же, а также вообще тела и предметы, которые из них состоят, — живые существа и небесные светила[1], а равно и части их. Все такие вещи носят название сущности, потому что они не сказываются о подлежащем, но все остальное сказывается о них. В другом смысле сущностью называется то, что составляет причину бытия, находясь в таких вещах, которые не сказываются о подлежащем, — такова, например, душа для живого существа. Далее, это наименование получают части, которые находятся в такого рода вещах, определяя их и выражая в данной их индивидуальности[2],— те части, с упразднением которых упразднятся и целое, как, например, с упразднением плоскости упраздняется тело, как утверждают некоторые, и точно так же — плоскость с упразднением линии. И вообще число по мнению некоторых имеет такую природу: с его упразднением нет ничего, и оно определяет все. — Далее, суть бытия, понятие которой есть определение вещи, и она также называется сущностью каждой вещи. Таким образом получается, что о сущности может итти речь в двух основных значениях: так называется последний субстрат, который уже не сказывается про что-нибудь другое, и ⟨кроме того⟩ то, что представляет собою данную определенную вещь и ⟨в понятии⟩[3] отделимо ⟨от материи⟩: а таковым является у каждой вещи ее образ и форма.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

В каком смысле может итти речь о тождественном и другом, различном и сходном? 1. *Тождество*: а) иногда имеет случайный характер (1017 *b* 27—1018 *a* 5); б) иногда это — тождество по существу, а именно — при наличии единой (по виду или по числу) материи и также — там, где сущность одна (*a* 5—9). 2. *Другими* называются вещи, у которых не одна форма, или не одна материя (*a* 9—11). 3. *Различные* вещи — те, которые, будучи в чем-нибудь тождественными, в то же время являются и другими (по сравнению друг с другом) (*a* 11—15). 4. Вещи обозначаются как *сходные*, если в них тождественные черты преобладают над различиями (*a* 15—19).

Тождественными одни ⟨объекты⟩ называются в силу случайного соотношения: так, например, белое и образованное тождественны, потому что они случайно составляют свойства одного и того же, и точно так же — человек и образованное, потому что одно есть случайное свойство другого, а образованное есть человек, потому что это — случайное свойство человека. И с каждой из этих двух составных частей тождественно целое, а с целым — та и другая из этих частей: ибо человеку, который имеет данную образованность, признаются тождественными и человек, и ⟨данная⟩ образованность, и обратно[1]. Поэтому также все такие ⟨соотношения⟩ не высказываются в общей форме: неправильно было бы сказать, что всякий человек и «образованное» тождественны ⟨между собой⟩. В самом деле, всеобщие ⟨определения⟩ присущи ⟨вещам⟩ сами по себе[2], а свойства случайные не присущи ⟨им⟩ сами по себе, но непосредственно[3] высказываются ⟨лишь⟩ по отношению к вещам индивидуальным: ведь тождественными представляются Сократ и образованный Сократ; а «Сократ» не есть обозначение для многих вещей, так-что не говорится «всякий Сократ», как «всякий человек». — И в одних случаях говорится о тождественном в этом смысле, а в других вещи так обозначаются сами по себе, при этом — подобным же образом, как им приписывается единство[4]: ведь тождественным называется и то, у чего материя одна — по виду или по числу, и то, у чего сущность одна. Поэтому очевидно, что тождество есть известное единство бытия, или среди ⟨не-

которого⟩ множества, или когда нечто рассматривается как множество, как, например, когда про него говорится, что оно тождественно самому себе: ибо в этом случае оно рассматривается ⟨не как одно, но⟩ как два.— А *другими* [5] называются вещи, у которых или формы их, или материя, или понятие, обозначающее ⟨их⟩ сущность, составляют ⟨некоторое⟩ множество; и вообще о другом речь идет в противоположность [6] тому, как ⟨говорится⟩ о тождественном.

Различными называются те вещи, которые являются другими ⟨по сравнению между собою⟩, представляя ⟨вместе с тем⟩ в некотором смысле то же самое, только не по числу, а или — по виду, или — по роду, или — по аналогии. Кроме того — те, у которых другой род, а также вещи противоположные и те, у которых быть другими составляет ⟨отличительную⟩ черту ⟨их⟩ сущности [7].

Сходными называются те, которые во всех отношениях находятся в том же самом состоянии, и также те, у которых больше одинаковых состояний, нежели разных, а равно те, у которых качество — одно. И при наличии тех противоположных свойств, в отношении которых возможно изменение, сходным с таким предметом [8] является то, что имеет больше этих свойств, или более важные из них [9]. А относительно несходного дело обстоит обратно сходному.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Перечисляются те противопоставления и соотношения, члены которых могут быть обозначены, как *противолежащие* друг другу (1018 *a* 20—25). Разъясняется, при каких противопоставлениях можно к противопоставляемым членам применять название *противоположных* (*a* 25—31). Случаи, когда вещи обозначаются противоположными по косвенным основаниям (*a* 31—35). Тождественное, иное и противоположное получают различные значения в зависимости от различных значений единого и сущего (*a* 35—38). В каких случаях говорится о вещах, *отличных* (иных) *по виду*, и о вещах, *по виду тождественных* (1018 *b* 1—8).

Противолежащими называются противоречащие ⟨между собою⟩ суждения, противоположности, свойства, стоящие в отношении к другому, обладание чем-нибудь и «лишенность» (отсутствие) его, а также те предельные (исходные и конечные) ⟨моменты⟩, из которых и в которые совершается всякое возникновение и уничтожение ⟨вещей⟩; равным образом, противолежащими называются те свойства, которые не могут совместно находиться в приемлющей те и другие основе, — как сами эти свойства, так и те первоисточники, откуда они исходят. Действительно, серое и белое не находятся вместе в одном и том же предмете; а потому исходные источники [1] того и другого противолежат друг другу.

Противоположными называются те из различающихся по роду ⟨свойств⟩, которые не в состоянии одновременно находиться в одном и том же ⟨предмете⟩; такое же название носит то, что больше всего различается ⟨одно от другого⟩ в пределах одного и того же рода, то, что больше всего различается ⟨между собою⟩ из числа свойств, принадлежащих одной и той же основе, то, что больше всего различается в области действия одной и той же способности [2], и то, что являет наибольшее различие или вообще, или по роду, или по виду. Все же остальное называется противоположным или потому, что оно владеет противоположными [3] вещами, или потому, что оно может принимать противоположные [3] определения, или потому, что оно способно делать или испытывать что-либо в этом роде, ⟨наконец⟩ поскольку оно ⟨фактически⟩ [4] делает или испытывает, утрачивает или получает, имеет или не имеет то, что ⟨взаимно⟩ противоположно [5]. А так как о едином и о сущем говорится во многих значениях, то за ними ⟨в этом различии значений⟩ должно следовать и все остальное, о чем говорится по их образцу, значит также — тождественное,

иное и противоположное, так что эти определения должны быть другими в каждой из категорий.

С другой стороны, *иным по виду* называется то, что, принадлежа к одному и тому же роду, (логически) не подчинено друг другу, а также — то, что, находясь в пределах одного и того же рода, отличается ⟨друг от друга⟩, и ⟨такое же обозначение получают⟩ те вещи, которые в сущности своей имеют противоположные ⟨друг другу⟩ [6] черты. Равным образом, отличными друг от друга по виду являются и противоположные определения, — или все, или те из них, которые основным образом так называются, а также — те вещи, у которых последний вид рода выражается через другое понятие (как, например, человек и конь принадлежат к одному и тому же роду, а ⟨видовые⟩ понятия у них разные). Применяется это название и к тем свойствам, которые, находясь в одной и той же сущности, являют ⟨известное⟩ различие [7]. — А о *тождественном по виду* говорится в случаях, обратных тем, которые были указаны сейчас [8].

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Для *того, что «прежде»*, и *того, что «после»*, указываются 4 основные значения: 1) одно — «прежде» и другое — «после», считая от некоторого естественно существующего или условно принимаемого начала (1018 *b* 9—30); 2) то, что «прежде», и то, что «после», — с точки зрения познания (при рассудочном познании и при чувственном) (*b* 30—37); 3) обозначения «прежде» и «после» — по отношению к свойствам предметов (в зависимости от того, квалифицируются ли сами эти предметы как «предшествующие» или как «последующие») (*b* 37—1019 *a* 1); 4) «прежде» и «после» — для определения порядка предметов по бытию (поскольку одни предметы способны к независимому существованию, другие — нет) (1019 *a* 2—14).

О *том, что «прежде»*, и *том, что «после»*, по отношению к некоторым ⟨вещам⟩ говорится в предположении, что в каждом роде, (т. е. в каждой области существующего) есть нечто первое и ⟨некоторое⟩ начало, ⟨и обозначение через слово «прежде» делается⟩ вследствие большей близости к некоторому определенному началу, ⟨которое является таковым⟩ или непосредственно и от природы или в отношении к чему-нибудь, где-нибудь и с чьей-нибудь точки зрения. А именно, некоторые вещи обозначаются так в отношении к месту — вследствие большей близости или к какому-нибудь месту, определенному от природы, например к середине или к краю, или к месту случайному; а то, что дальше, ⟨обозначается как то, что⟩ позже. Некоторые затем получают такое обозначение по времени: одни — вследствие того, что они дальше от настоящего момента, как это имеет место, например, в отношении прошедших событий (Троянская война прежде Персидской [1], потому что она дальше [отстоит] от теперешнего времени), другие — потому, что они ближе к настоящему моменту, — так в отношении будущих событий: Немейские ⟨игры⟩ прежде Пифийских, потому что они ближе к теперешнему времени, причем теперешнее время было взято как начало и исходный пункт. Иногда это обозначение применяется с точки зрения движения: то, что ближе к первому произведшему движение, прежде, например мальчик [2] — прежде, чем муж; а источник движения есть также некоторое естественное [3] начало. ⟨Кроме того⟩ некоторые ⟨вещи такое обозначение получают⟩ в зависимости от ⟨их⟩ мощи: о том, что выдается по мощи, говорится, что оно — прежде, и о том, что сильнее; а таковым является то, чьему усмотрению должно следовать другое — «то [4], что позже», так что если первое не движет, то это ⟨более позднее⟩ не движется, если же ⟨первое⟩ движет, тогда ⟨и оно⟩ движется; а усмотрение является ⟨в этом случае⟩ началом. ⟨Наконец⟩ к некоторым ⟨вещам⟩ это обозначение применяется в зависимости от ⟨их⟩ порядка: это — такие вещи, которые размещены по известному расчету [5], ⟨ориентируясь⟩ на некоторый определенный центр [6],

как например, второй хорист прежде третьего, и предпоследняя струна — прежде последней[7]: ведь в первом случае ⟨исходным⟩ началом являются глава хора (корифей), во втором — средняя струна. — То, что было перечислено до сих пор, обозначается как «то, что прежде», в указанном смысле. А в другом значении говорится о том, что прежде по познанию, — оно же будет прежде и непосредственно ⟨само по себе⟩; причем такое обозначение применяется по-разному — с точки зрения разума и с точки зрения чувственного восприятия. В самом деле, для разума прежде — общие элементы, а для чувственного восприятия — индивидуальные вещи. И для разума — случайно присущее вещи свойство прежде, нежели целое, например образованное — прежде образованного человека: ибо понятие не может быть цельным без ⟨одной⟩ части; и однако же «образованное» не может существовать, если нет какого-нибудь образованного человека. — Далее, как «то, что прежде», обозначаются свойства тех вещей, которые прежде, — как, например, прямизна по сравнению с гладкостью: первое ⟨свойство⟩ есть свойство линии как такой[8], второе — плоскости. — Об одних вещах, следовательно, этим путем говорится как о том, что прежде и после, а некоторые обозначаются так сообразно природе ⟨своей⟩ и существу; так обстоит дело с тем, что может быть без другого, тогда как это последнее без первого — нет; такое различение применил ⟨между прочим⟩ Платон[9]. (А так как при этом о бытии может итти речь в нескольких значениях, то, во-первых, то, что лежит в основе, прежде, а потому сущность — прежде, затем — в другом смысле — бывают прежде вещи, данные в возможности и данные в действительности[10]. В самом деле, одно ⟨будет⟩ прежде в возможности, другое — в действительности, — так, например, в возможности половинная линия — прежде, чем целая, часть — прежде целого, и материя — прежде сущности, а в действительности все они позже; ибо они будут существовать в действительности ⟨лишь⟩ по распадении ⟨целого⟩).

Таким образом, в известном смысле все, о чем говорится «прежде» и «после», обозначается так согласно указанному выше признаку[11]: в самом деле, одни вещи могут существовать без других, поскольку речь идет о возникновении, как, например, целое без ⟨отдельных⟩ частей[12], другие — поскольку происходит уничтожение, — например, часть — без целого. И подобным же образом ⟨обстоит дело⟩ и в остальных случаях.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Для δύναμις Аристотель различает два главные значения: а) «способность» и б) «возможность», причем в нашей главе последовательно разъясняется: 1) δύναμις и δυνατόν — способность и способное (1019 *a* 15—*b* 15); 2) в противоположность им — неспособность и неспособное (*b* 15 — 22); 3) невозможное и возможное (*b* 21—33); 4) δύναμις в переносном смысле — степень в математике (*b* 33—34). Выделяется основное определение для δύναμις, поскольку это слово берется в смысле «способность» (*b* 35—1020 *a* 6).

Названием *способности* прежде всего обозначается начало движения или изменения, которое находится в другом, или поскольку оно — другое[1], как, например, строительное искусство есть способность, которая не находится в том, что строится; а врачебное искусство, будучи некоторою способностью, может находиться в том, кто лечится, но не поскольку он лечится[2]. При этом начало изменения или движения вообще в одних случаях обозначается как способность, ⟨находясь⟩ в другом или поскольку оно — другое, а в других — ⟨испытывая воздействие⟩ от другого или поскольку это — другое (ибо что касается способности, благодаря которой вещь, испытывающая состояние, испытывает его, мы называем такую вещь *способною*

испытать состояние — иногда в том случае, если она испытывает что бы то ни было, а иногда — не при всяком состоянии, но если это — ⟨изменение⟩ к лучшему). Далее идет способность совершать такое-то дело удачно или согласно ⟨своему⟩ выбору: ведь если люди только начали итти или сказали ⟨что-нибудь⟩, но ⟨вышло это⟩ нехорошо или не так, как они наметили, — о таких людях мы иной раз не скажем, что они способны говорить или итти. Подобным же образом — и по отношению к ⟨испытываемым вещами⟩ состояниям[3]. Далее, способностями называются те свойства[4], благодаря которым вещи вообще не испытывают воздействия, или недоступны изменению, или нелегко их передвинуть в худшую сторону: в самом деле, вещи ломаются, стираются, гнутся и вообще портятся не потому, что они обладают способностью[5], но потому, что у них ⟨нужной⟩ способности нет и им чего-нибудь не хватает, а не подвержено подобным изменениям то, что[6] ⟨лишь⟩ едва-едва и незаметно испытывает их, благодаря своей силе, потому, что оно имеет такую способность и находится в определенном состоянии. — Так как о способности говорится в стольких значениях, то и способным также в одном смысле будет называться то, в чем заключается начало движения или изменения (то, что останавливает, есть тоже в известном смысле способное), причем начало это ⟨будет дано⟩ в другом[7], или поскольку оно — другое. А в другом смысле способным[8] называется что-нибудь, если нечто другое имеет такого рода ⟨активную⟩ способность по отношению к нему. Далее, так обозначается что-нибудь, если оно имеет способность измениться в какую-либо сторону, или в худшую, или в лучшую (в самом деле, и то, что погибает, повидимому, является способным погибать, иначе оно не погибло бы, если бы было ⟨к этому⟩ неспособно[9]; теперь же у него есть некоторая предрасположенность, причина и начало для ⟨того, чтобы дойти до⟩ такого состояния. При этом способное кажется таковым иногда потому, что у него что-нибудь есть, иногда — потому, что оно ⟨чего-нибудь⟩ лишено; а если лишенность есть в известном смысле обладание, то все — можно сказать — является чем-нибудь благодаря обладанию, так что способное есть способное потому, что оно обладает некоторым свойством и началом, и потому, что обладает отсутствием этого свойства, если только можно обладать отсутствием; а иначе это будут одинаковые слова при разном значении[10]); и кроме того еще в одном значении говорится о способном — потому, что другое или поскольку оно другое не является по отношению к нему разрушительною силою или началом. Далее, во всех этих случаях говорится о способном или потому, что ⟨в результате его⟩ только получилось возникновение или отсутствие возникновения ⟨вообще⟩, или же потому, что то и другое[11] оказалось удачным. В самом деле, и в существах неодушевленных имеется такая способность, ⟨как сейчас указано⟩, например в музыкальных инструментах: про одну лиру говорят, что она способна звучать, а про другую, что совсем нет, если она неблагозвучна. — С другой стороны, неспособность, это — отсутствие способности и такого начала, о котором было сказано, ⟨отсутствие их⟩ или вообще, или у того, чему от природы свойственно их иметь, или также — тогда, когда уже свойственно их иметь: ведь не одинаковым образом (не в одном и том же смысле) сказали бы мы, что неспособен рождать ребенок, мужчина и евнух. Кроме того, соответственно каждой из двух способностей имеется противолежащая ⟨ей⟩ неспособность, как по отношению к способности, просто движущей, так и по отношению к способности, движущей хорошо. — И о неспособном[12], с одной стороны, говорится согласно этому значению неспособности, а в другом смысле уже говорится о возможном и невозможном. Невозможным является то, противоположное чему

необходимым образом истинно (как, например, невозможно, чтобы диагональ была соизмеримой, потому что такое утверждение есть ложь, и противоположное ему не только истинно, но и необходимо ⟨это⟩, чтобы диагональ была несоизмеримой; таким образом, соизмеримость ⟨для нее⟩ не только — ложь, но и ложь необходимым образом). А противоположное невозможному, возможное, ⟨имеется⟩ в том случае, когда не необходимо, чтобы противоположное было ложью, как, например, что человек сидит — возможно: ибо не сидеть не является необходимым образом ложью. Таким образом, возможное в одном смысле, как было сказано, обозначает то, что не является ложным с необходимостью, в другом — указывает истинное бытие [13], в третьем — то, что может быть истинным. А в переносном смысле словом «способность» обозначается степень в геометрии.— Указанные здесь значения возможного не стоят в связи с понятием способности; а ⟨все⟩ то, в чем находит себе выражение понятие способности, восходит к первому значению этого понятия; таким значением для способности является начало изменения, находящееся в другом или поскольку это — другое: все остальное обозначается как способное в некоторых случаях потому, что нечто другое имеет в отношении к нему соответствующую силу [14], в некоторых — потому, что ⟨у другого такой силы над ним⟩ не имеется, иногда — потому, что эта сила ⟨у другого⟩ имеется в такой-то форме. Подобным же образом говорится ⟨в разных случаях⟩ и о неспособном.

Следовательно, основное определение способности в ее первом значении будет такое — начало изменения, находящееся в другом, или поскольку оно — другое.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Общее определение *количества*; количество как множество и как величина; число и разные виды величины (1020 *a* 7—14). Вещи носят количественный характер: 1) по своей собственной природе, поскольку: а) отношение к количеству указано в самой сущности вещи, или б) дело касается предикатов, определяющих такую сущность со стороны ее количественной природы (*a* 14—26); 2) случайным образом, поскольку речь идет о предикатах, случайно относящихся к имеющим количественную природу вещам (*a* 26—2-). К этой последней группе (того, что имеет количественный характер случайным образом) относятся также движение и время, движение — благодаря количественному характеру пространства, время — благодаря («случайной») количественности движения (*a* 28—32).

Количеством — называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько [1], является чем-то одним, данным налицо. То или другое количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить. Множеством при этом называется то, что в возможности (потенциально) делится на части не непрерывные, величиною — то, что ⟨делится⟩ на части непрерывные; а у величины протяжение, непрерывное в одном ⟨направлении⟩, есть длина, непрерывное в двух ⟨направлениях⟩ — ширина, непрерывное в трех ⟨направлениях⟩ — глубина. Из ⟨всех⟩ этих количеств ограниченное пределом множество есть число, ограниченная длина — линия, ограниченная ширина — плоскость, ограниченная глубина — тело. Далее, одно именуется количеством согласно его природе, другое — случайным образом, — например линия есть некоторое количество, как такое, а образованное — случайным образом. Из числа того, что обозначается как количество согласно его природе, одно является таковым по своей сущности, подобно тому как линия, например, есть некоторое количество (ибо в понятие, выражающее суть линии, входит понятие некоторого количества); а в других случаях мы имеем дело с ⟨некоторыми⟩ состояниями и свойствами подобной (количественно определяемой) сущности — таковы, например, многое и

немногое, длинное и короткое, широкое и узкое, глубокое и мелкое, тяжелое и легкое, и все остальные подобные свойства. Точно так же большое и малое, бóльшее и меньшее, если о них говорить и как о таких и в их отношении друг к другу, ⟨все⟩ это — свойства количества как такие; а в переносном смысле эти наименования относятся и к другим вещам [2]. — Что же касается тех случаев, когда чему-нибудь приписывается количественный характер случайным образом, то иногда здесь такое обозначение дается в том смысле, как говорилось, что образованное и белое суть ⟨нечто⟩ количественное, так как то, чему они присущи, представляет собою некоторое количество; а в других случаях ⟨это бывает так⟩, как в отношении движения и времени: и они ведь также определяются как некоторые количества и непрерывные величины, ибо ⟨в том и другом случае⟩ оказывается делимым то, свойство чего они составляют. Я имею при этом в виду не ту вещь, которая движется, а то ⟨расстояние⟩, ⟨на⟩ которое она продвинулась [3]: благодаря тому, что это ⟨расстояние⟩ есть некоторое количество, таковым является и движение, а время ⟨в свою очередь таково⟩ — потому что ⟨таково⟩ движение.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Для *качества* указываются *четыре* значения: 1) качество, как видовое отличие, — тот пребывающий видовой признак, который отличает данную сущность в ее видовом своеобразии от другой сущности, принадлежащей к тому же роду (1020 *a* 33—1020 *b* 1); такой же характер носят и 2) устойчивые математические определения с их качественной стороны, т. е. поскольку мы, например, отдельные числа берем не в их количественной величине, а в их специфическом своеобразии (*b* 2—8); далее, так называются 3) свойства сущностей, связанные с их движением и деятельностью (*b* 9—12); таковы же 4) свойства, связанные с определенной оценкой вещей (положительной и отрицательной) (*b* 12—13). Перечисленные четыре значения могут быть сведены к двум, так как свойства, указанные в п. 2, составляют частный случай первого значения, а свойства, указанные в п. 4, — частный случай третьего (*b* 13—25).

Качеством, с одной стороны, называется видовое отличие сущности, как, например, человек есть некоторое качественно определенное животное, потому что это ⟨животное⟩ двуногое, а конь — четвероногое; и круг — некоторая качественно определенная фигура, ибо это — ⟨фигура⟩ без углов, так что качеством является относящееся к сущности видовое отличие. Таким образом, с одной стороны, качество обозначает видовое отличие в сущности, а с другой — ⟨о нем говорится⟩ в смысле неподвижных [и] математических предметов, подобно тому как числа бывают качественно определенными; таковы, например, числа сложные и не расположенные в одном только направлении, но такие, подобием которых является плоскость и тело (сюда принадлежат [количественно] определенные числа, повторенные столько-то раз, или числа, повторенные столько-то раз, а затем — снова столько-то раз) [1], и ⟨таково⟩ вообще то, что входит в сущность чисел помимо количества: ибо сущность каждого числа составляет то, что дается в нем однажды, например сущность шести — не то, что в шести дается [2] дважды или трижды, а то, чем шесть будет однажды: ибо шесть есть шесть, ⟨взятое⟩ однажды. — Далее, ⟨это наименование получают⟩ состояния (πάθη) сущностей, находящихся в движении, например теплота и холодность, белизна и чернота, тяжесть и легкость, а равно другие подобные определения, в отношении которых — при изменении их — телам и приписывается качественное превращение [3]. — ⟨И⟩ кроме того ⟨это же наименование употребляется⟩ по отношению к хорошему и дурному образу действий, и вообще ⟨сюда принадлежит⟩ дурное и хорошее.

Приблизительно говоря, о качественно определенном может итти речь в двух смыслах, причем один из них — самый

основной; качеством прежде всего является видовое отличие сущности (а [некоторую] часть этого качества составляет и то [качество], которое имеется в числах [4]: это — некоторое отличие, встречающееся у сущностей, но или у тех, которые не движутся, или не поскольку такие сущности движутся). А в другом смысле ⟨сюда принадлежат⟩ состояния движущихся тел, как таковых (т. е. поскольку они движутся), и различия, имеющиеся между движениями. Что же касается хорошего и дурного образа действий [5], то они относятся к числу [6] ⟨подобных⟩ состояний. Они обнаруживают различия, ⟨имеющиеся⟩ между вещами в отношении движения и деятельности, — различия, в зависимости от которых вещи, находящиеся в движении, производят хорошие или дурные действия, или испытывают хорошие или дурные состояния: то, что способно двигаться или действовать вот так-то, — хорошо, а то, что способно ⟨делать это⟩ вот так-то и ⟨при этом⟩ обратно ⟨по сравнению с предшествующим⟩, — плохо. Главным же образом хорошее и дурное обозначает ⟨определенное⟩ качество у одушевленных существ, в том числе особенно — у тех, которые могут действовать преднамеренно [7].

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

Отношения, через которые характеризуются «вещи, относящиеся к чему-нибудь» (τὰ πρός τι), бывают трех родов: 1) отношения, в которых констатируется неравенство сторон, причем такое неравенство может быть неопределенным или количественно-определенным; к этой же группе причисляются отношения равенства, сходства и тождества — поскольку мы здесь также имеем отношение с точки зрения числа (1020 *b* 26—1021 *a* 14); 2) отношение действующего и испытывающего действие, причем обе стороны выступают: а) как возможности, б) как реальные процессы (1021 *a* 14—26); 3) отношение между познанием предмета и его предметом, которое имеет место не потому, что предмет стоит в отношении к познанию, а потому, что познание стоит в отношении к предмету (*a* 26—1021 *b* 3). Что принадлежит к числу соотнесенных вещей по своей собственной природе (*b* 2—8), и что получает такое обозначение случайным образом (*b* 8—11)?

Об *«отношении к чему-нибудь»* в одних случаях говорится по образцу того, как двойное стоит в отношении к половинному, и то, что втрое больше, — к тому, что втрое меньше [1], а также вообще — как то, что в несколько раз больше, относится к тому, что в несколько раз меньше, и то, что превышает, — к тому, что превышается; в других случаях ⟨такое обозначение применяется⟩ по образцу того, как способное нагревать [2] относится к способному нагреваться, то, что может разрезать [2], — к тому, что может быть разрезано, и вообще то, что может делать, — к тому, что может испытывать; а иногда ⟨наконец⟩ об отношении говорится в том смысле, как измеримое относится к мере, познаваемое — к науке и чувственно воспринимаемое — к чувственному восприятию. Отношения первого рода имеют характер отношения числового, указываемого или в общей форме, или точным образом, ⟨в том и другом случае⟩ или по сравнению с ⟨отдельными⟩ числами, или по сравнению с ⟨предметом как исходной⟩ единицей: так, например, двойное по сравнению с однократным [3] есть определенное число, а многократное стоит в числовом отношении к однократному, но не в определенном, например таком-то или таком-то; с другой стороны, полуторное, по сравнению с обратным ему [4], со стороны числа находится к нему в определенном числовом отношении: а то, что на некоторую часть больше ⟨другого⟩ по сравнению с тем, что на некоторую часть меньше ⟨его⟩, стоит к нему в неопределенном числовом отношении, подобно тому как многократное относится к однократному; если же взять то, что превышает, по сравнению с тем, что оно превышает, то отношение их вообще неопределимо по числу: ибо число соизмеримо, а к тому, что несоизмеримо, оно не

применяется; между тем превышающее по сравнению с превышаемым имеет такую же величину, как последнее, и еще некоторую, но эта ⟨добавочная⟩ величина — неопределенная: она бывает — какая случится, или такая же, или не такая [5]. Так вот, все эти отношения указываются с точки зрения числа и представляют отдельные случаи числового определения [6] и ⟨сюда же принадлежит⟩, кроме того, — при другом подходе — равное, подобное и тождественное (дело в том, что все указанные сейчас обозначения даются с точки зрения ⟨того или другого⟩ единства: например, как тождественные обозначаются те вещи, у которых сущность одна, как сходные — те, у которых качество — одно, как равные — те, у которых количество — одно; но единое, это — начало и мера числа, а потому все определения эти даются с точки зрения числа, но только — при другом подходе). — А если взять то, что производит воздействие, и то, что испытывает его, они стоят в отношении к другому сообразно ⟨наличию в них⟩ действенной и страдательной способности, и также — поскольку эти способности реализуются в действительности; например, согревательное находится в отношении к тому, что может согреваться, потому что оно способно ⟨согревать⟩, и, с другой стороны, согревающее стоит в отношении к тому, что согревается, и разрезающее — в отношении к тому, что разрезается, потому что то и другое — реальная действительность. Между тем такие отношения, которые устанавливаются на основе числа, не даются в реальной действительности, разве только — в том смысле, как об этом сказано в другом месте [7]; но реальность движения этим (т. е. числовым) отношениям не свойственна [8]. Что же касается тех отношений, которые устанавливаются на основе способности, то они обозначаются как отношения также и в соответствии с различиями во времени, например сделавшее ставится в отношение к сделанному и имеющее сделать — в отношение к тому, что будет сделано. Именно так отец указывается как отец сына: первое (отец) есть то, что сделало ⟨нечто⟩, второе — то, что нечто испытало. Кроме того, в некоторых случаях ⟨говорится об отношении⟩ ввиду отсутствия способности; так, например, когда дано неспособное и все, что имеет подобный же смысл, — например невидимое. — Теперь, все, что ставится в отношение к чему-нибудь на основе числового определения и способности, — все это стоит в отношении к другому благодаря тому, что оно, как оно есть, сказывается о другом самою своею сущностью [9], а не благодаря тому, что другое сказывается в отношении к нему; с другой стороны, то, что измеримо, то, что познаваемо, и то, что мыслимо, — это все обозначается как стоящее в отношении к другому потому, что другое поставляется в отношение к нему. В самом деле, и ⟨тогда, если мы говорим про⟩ мыслимое, ⟨это⟩ означает, что на него направляется мысль, но мысль не направляется на то, что ⟨как такое⟩ составляет предмет мысли [10] (в таком случае было бы два раза сказано одно и то же); и подобным же образом ви́дение есть ви́дение чего-нибудь, однако — не того, что ⟨как такое⟩ есть предмет зрения (хотя это и правильно сказать), но оно направляется на цвет или на что-нибудь другое в этом роде. А при первой формулировке [11] будет два раза сказано то же самое, — именно, что ви́дение есть ви́дение того, чего оно есть ви́дение. — То, что обозначается как стоящее в отношении к другому, по своей собственной природе, в одних случаях получает это наименование при перечисленных условиях, в других — тогда, если в подобных отношениях стоят роды того, что так обозначено, например медицина относится сюда [12] потому, что ее род — наука — повидимому, стоит в отношении к другому. Кроме того, это же наименование дается тем свойствам, благодаря которым обладатели ⟨их⟩ оказываются в отно-

шении к другому; так, например, равенство ⟨выступает как отношение само по себе⟩ — потому, что ⟨благодаря ему стоит в отношении к другому⟩ равное, и подобие — потому, что таковым оказывается подобное. А некоторые вещи получают это обозначение в силу случайной связи, например о человеке говорится, что он стоит в отношении к другому потому, что у него есть случайное свойство — быть вдвое больше, а это свойство принадлежит к числу отношений; или белое ⟨таково⟩ в том случае, если одному и тому же случилось быть вдвое больше и быть белым.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Законченною (совершенною — τέλειος) называется: 1) (по количеству) вещь, в которой даны налицо все части, которые к ней относятся (1021 *b* 12—14); 2) (по качеству) вещь, в которой даны в наивысшей степени положительные свойства ее рода, как они предопределены ее формой (а в переносном смысле — вещь, у которой получили максимальное выражение ее отрицательные свойства) (*b* 14—23); 3) вещь, которая в своем развитии пришла к завершающему хорошему концу (а в переносном смысле — к полностью завершающему плохому) (*b* 23—30). Вещи, обладающие этими свойствами, называются законченными сами по себе, остальные обозначаются таким образом через то или другое отношение к законченным вещам (*b* 30—1022 *a* 3).

Законченным (совершенным) в одном смысле называется то, вне чего нельзя найти хотя бы одной его части (например в каждом ⟨процессе⟩ законченное время — то, вне которого нельзя указать какое-либо время, которое составляло бы часть этого времени[1]); также это обозначение применяется к тому, что в отношении доброкачественности и ценности не допускает в своей области превосходства над собой, например законченным является врач и законченным — флейтист, когда у них нет никакого недостатка в сфере их специального искусства (также в переносном смысле мы и по отношению к дурным свойствам говорим про законченного доносчика и законченного вора; ибо мы называем их и хорошими тоже — например хорошим вором и хорошим доносчиком, и доброкачественность (добродетель) есть некоторого рода законченность: в самом деле, каждый предмет является законченным и всякая сущность — законченной тогда, если в отношении специальной пригодности ⟨у них⟩ не отсутствует ни одна часть величины, свойственной ⟨им здесь⟩ от природы)[2]. Далее, вещи, у которых есть конец, и конец хороший, эти вещи называются законченными: они являются законченными потому, что у них есть конец, а так как конец есть некоторое последнее звено, то, и переходя в область плохого, мы приписываем чему-нибудь окончательную (совершенную) погибель и окончательное (совершенное) уничтожение, когда его ничто не отделяет от погибели и зла, но оно находится у последней ⟨черты⟩: поэтому и кончина в переносном смысле называется концом, потому что то и другое — последний предел; но концом является также и последняя цель. — Вот в скольких значениях говорится о том, что называется законченным само по себе, — одно обозначается так потому, что со стороны положительных свойств[3] нет ничего, чего бы ему нехватало, ⟨так что⟩ оно не дает себя опередить, и нельзя найти ничего вне его ⟨что могло бы увеличить его совершенство⟩[4], а к другим вещам такое обозначение применяют вообще потому, что в каждом отдельном роде ⟨бытия⟩ ничто не превышает их, и ни одна ⟨имеющая к ним отношение⟩ часть не находится вне их. Все же остальное именуется так уже в той или иной связи с указанными сейчас вещами — вследствие того, что оно или создает нечто подобное, или владеет им, или соответствует ему, или вообще каким-нибудь образом высказывается в отношении к тому, что в первую очередь[5] обозначается как законченное.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Пределом называется: 1) граница вещи, за которой нет ничего, что относилось бы к данной вещи (*a* 4—5); 2) форма, ограничивающая данную величину (*a* 5—6); 3) цель, к которой направлены то или другое движение или действие (а рядом с нею иногда — их начальный пункт) (*a* 6—8); 4) сущность каждой вещи (*a* 8—10). Отношение между пределом и началом (*a* 11—13).

Пределом называется край каждой вещи, то первое, вне которого [1] нельзя найти ничего, и то первое, внутри которого [1] находится все, а также — все, что является фигурою величины или ⟨тела,⟩ имеющего величину, и равным образом конечный пункт для каждого предмета (таковым является то, куда направляются движение и действие, но не то, откуда они исходят, иногда же — и то, и другое, как то, откуда они идут, так и то, куда, а именно — цель); также — сущность, которая есть у каждой вещи, и суть бытия для каждой вещи; ибо в этой последней — предел для познания; а если — для познания, то и для вещи. Поэтому очевидно, что о пределе говорится в стольких же значениях, как и о начале, и еще в большем ⟨их числе⟩: ибо начало есть некоторый предел, между тем не всякий предел есть начало.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

Под «***тем, согласно чему***» (τὸ καθ' ὅ) разумеется: 1) форма и сущность вещи (*a* 14 — 16); 2) носитель того или другого свойства (*a* 16 — 17), и вообще этот термин употребляется в стольких же смыслах, как и термин «причина», а потому он содержит также указание на 3) источник движения, 4) цель движения и 5) причину связи посылок в правильном или ложном умозаключении; кроме того, этим же путем обозначается положение предмета (*a* 19 — 24). В соответствии с тем и термин «***согласно собственной природе***» или «***само по себе***» (καθ' αὑτό) также употребляется в нескольких значениях, указывая на сущность вещи и составные части этой сущности, на свойства, непосредственно присущие вещи, на вещь в ее независимости от посторонних причин и на свойства, принадлежащие вещи в ее индивидуальном своеобразии (*a* 25 — 36).

О *том, согласно чему* (на основе чего) ⟨существует что-нибудь⟩, говорится в нескольких значениях, в одном смысле это — форма и сущность каждой вещи, например то, согласно чему ⟨кто-нибудь⟩ является добрым, это — само добро; в другом ⟨таково⟩ то первое, в чем то или иное естественным образом появляется, как, например, окраска — в поверхности. Так вот, как то, согласно чему ⟨существует что-нибудь⟩, в первую очередь указывается форма, а на втором месте оно ⟨выступает⟩ как материя каждой вещи, и то, что у каждой вещи прежде всего лежит в основе. А вообще говоря, то, согласно чему ⟨существует что-нибудь⟩, будет дано в стольких же значениях, как и причина: говорится, согласно чему ⟨кто-нибудь⟩ пришел, или — ради чего он пришел, и точно так же — на основе чего сделано ошибочное или правильное заключение, или — в чем причина правильного или ложного заключения[1]. Далее, о «том, согласно чему», говорится относительно положения,— ⟨в смысле⟩, у чего ⟨кто-нибудь⟩ остановился или вдоль по чему идет. Все подобные выражения обозначают место и положение. — Вследствие этого и о «*самом по себе*» необходимо говорить в нескольких смыслах. В одних случаях как сама по себе выступает суть бытия каждой вещи, так, например Каллий, это — Каллий сам по себе и суть бытия для Каллия [2]; в других случаях ⟨при этом разумеется⟩ то, что входит в состав сути предмета, так, например, Каллий сам по себе является живым существом. Ибо живое существо входит в понятие ⟨Каллия⟩: Каллий есть некоторое живое существо. Кроме того, ⟨мы приписываем что-нибудь вещи самой по себе⟩ тогда, если она имеет какое-нибудь свойство в себе, как первой основе, или в чем-нибудь, что ей принадлежит, как, например, поверхность является белою сама по себе и человек живет сам по себе: ибо

душа, это — некоторая часть человека, в которой как основной ⟨сосредоточена⟩ жизнь. Далее, ⟨так называется⟩ то, у чего нет другой причины: в самом деле, у человека несколько причин — живое существо, двуногое, но все же человек является человеком сам по себе. И кроме того, самим по себе называется то, что составляет принадлежность только одной вещи и поскольку она одна; поэтому то, что обособлено ⟨от всего остального⟩, дано само по себе[3].

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Расположение (διαθεσις) указывается: 1) в пространстве, 2) по значению и 3) сообразно виду (1022 *b* 1—3).

Расположением называется ⟨известный⟩ порядок в вещи, которая имеет части, — порядок или в пространстве, или по значению ⟨частей⟩[1], или по отношению к виду[2]: ибо этот порядок должен быть тем или иным положением, как это показывает и самое слово — расположение.

ГЛАВА ДВАДЦАТАЯ

Для ἕξις различаются два основные значения: 1) (от ἔχειν в переходном смысле — иметь) — обладание, пользование (*b* 4 — 10); 2) (от ἔχειν в непереходном смысле — находиться в том или другом состоянии) — устойчивое состояние, свойство, через которое вещь бывает хорошей или дурной, и которое может быть у вещи самой по себе или в ее отношении к другим (*b* 10 — 12); 3) в том же смысле, как и в п. 2, может быть речь о частном состоянии вещи — о состоянии не всей вещи, но той или другой ее части (*b* 13 — 14).

Владение (пользование) в одном смысле понимается как известная активность того, кто владеет, и того, что составляет предмет владения, — активность, которая представляет собою как бы некоторое действие или движение (когда одно делает, а другое делается, действие находится посредине; и точно так же между тем, кто владеет (= пользуется) одеждой, и той одеждой, которая находится во владении (пользовании), посредине находится владение (=пользование)). Таким владением владеть, очевидно, невозможно (придется итти в бесконечность, если можно будет владеть владением того, что составляет предмет владения). А в другом смысле «владением» (свойством) называется ⟨такое⟩ расположение ⟨частей⟩, благодаря которому вещь, расположенная известным образом, оказывается в хорошем или плохом состоянии, при этом — или сама по себе, или по отношению к другому, — как, например, здоровье есть некоторое свойство: ибо это — некоторое состояние такого рода. Кроме того, как о «владении» (свойстве) говорится по отношению к тому, что составляет ⟨ту или другую⟩ часть подобного (общего) расположения: потому и хорошее качество ⟨отдельных⟩ частей есть некоторое «владение» (свойство).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

Основное значение термина πάθος — «испытываемое состояние», причем в нем оттеняется его преходящий, а иногда — отрицательный (тягостный) характер. Отсюда четыре различаемые для него значения: а) качество, допускающее изменения (*b* 15 — 18), б) самые эти изменения (*b* 18), в) изменения вредные, особенно — связанные со страданием (*b* 18 — 20), г) большие степени несчастий и страданий (*b* 20 — 21).

⟨Претерпеваемым⟩ состоянием в одном смысле называется качество, в отношении к которому возможны изменения — таковы, например, белое и черное, сладкое и горькое, тяжесть и легкость, и все другие ⟨свойства⟩ в этом роде; а в другом смысле

⟨так называются⟩ уже реальные процессы или изменения ⟨в области⟩ этих свойств. Далее, в большей еще мере ⟨такое обозначение получают⟩ изменения и движения вредные ⟨для предмета⟩, в особенности — те из них, которые причиняют боль[1]. Кроме того, так называются большие степени[2] несчастий и страданий.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

Словом *лишение* (στέρησις) может обозначаться: 1) отсутствие свойства, которое является естественным достоянием вещей (хотя бы не данной вещи, но других), и особенно — отсутствие его у той вещи, которой надлежит иметь данное свойство, и при тех обстоятельствах, когда ей полагается иметь его (*b* 22 — 31); 2) насильственное отнятие чего-нибудь (*b* 31 — 32); 3) о лишении говорится во всех тех случаях, когда через отрицательные частицы (по-гречески *α*, по-русски соответственно *без* — и *не* —) дается некоторая характеристика предмета, связанная с отсутствием отрицаемого свойства (иногда этим путем обозначается малая степень или плохое качество того, что здесь подвергается отрицанию) (*b* 32 — 1023 a 4); 4) наконец, лишение может обозначать и *полное* отсутствие какого-нибудь свойства: поэтому между наличием свойства и отсутствием его остается место для промежуточного состояния (*a* 4 — 7).

О лишении (στέρησις) в одном смысле говорится тогда, если вещь не имеет чего-нибудь, что у ⟨некоторых⟩ вещей в естественном порядке бывает налицо, хотя бы ей самой и не было от природы свойственно иметь это, как, например, говорится, что растение лишено глаз; в другом смысле тогда, если вещь не имеет чего-нибудь, в то время как либо ей самой, либо ⟨ее⟩ роду свойственно иметь это, как, например, разный характер носит отсутствие зрения у слепого человека и у крота: этот последний ⟨лишен его⟩ с точки зрения рода, а первый — сам по себе. Далее, ⟨о лишении может идти речь тогда,⟩ если вещь, будучи от природы способна иметь ⟨что-нибудь⟩ и когда она ⟨к этому⟩ способна, ⟨в то же время⟩ не имеет его: ⟨так⟩ слепота есть некоторое лишение, но слепой является таковым не во всяком возрасте, а в том, в котором ему свойственно иметь ⟨способность зрения⟩, если он ⟨тогда⟩ не имеет ⟨ее⟩. Подобным же образом ⟨мы говорим о лишении⟩, если у вещи нет ⟨тех или других свойств⟩ при тех условиях, при которых ей естественно иметь их: в подходящей среде, при наличии соответственного органа, в отношении к соответственному предмету, при соответственных обстоятельствах[1]. Далее, насильственное отнятие чего-либо называется лишением. И сколько имеется значений у отрицаний, начинающихся с частицы *без* (или *не*)[2], в стольких значениях идет речь и о ⟨различных⟩ лишениях: так, предмет называется неравным потому, что в нем нет равенства, тогда как оно свойственно ему по природе, называется невидимым — и вследствие того, что у него вообще нет цвета, и потому, что он плохо окрашен, называется безногим — и потому, что у него вообще нет ног, и потому, что у него ноги плохо развиты. Кроме того, ⟨о лишении речь идет⟩[3] и тогда, если у вещи ⟨чего-нибудь⟩ имеется мало, как, например, когда говорится про ⟨плод⟩ без косточки: это значит, что она у него плохая. И дальше — в том случае, если ⟨что-нибудь можно в вещи сделать⟩ лишь с трудом или плохо, как, например, о неделимом говорится не только в том смысле, что оно не делится, но и в том, что оно делится на части не легко или не хорошо.— Кроме того, о лишении говорится в том случае, если вещь вообще не имеет ⟨чего-нибудь⟩: слепым называется не одноглазый, но тот, у кого в обоих глазах нет зрения. Поэтому не всякий человек — хороший или дурной, справедливый или несправедливый, но есть и среднее ⟨между ними⟩.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

Слово «*иметь*» («*держать*») употребляется в следующих значениях: 1) распоряжаться теми или другими предметами по своему усмотрению (1023 *a* 8 — 11); облекаться в ту или другую внешнюю форму (*a* 11 — 13); обнимать то или другое содержимое (*a* 13 — 17); 4) не давать чему-нибудь двигаться или действовать по своему усмотрению (*a* 17 — 23). Значения, в которых говорится «*быть в чем-нибудь*», идут параллельно значениям слова «иметь» (*a* 23 — 25).

Слово «*иметь*» («*держать*»)[1] употребляется в нескольких значениях. В одном смысле оно обозначает — направлять (ἄγειν) согласно своей природе или согласно своему стремлению, поэтому говорят, что лихорадка «держит» человека, и тираны «держат» города, а люди, одевающиеся в ⟨такую-то⟩ одежду, «держат» ее на себе. В другом смысле так говорится про вещь, в которой то или другие существует как в способной принять его материи, — так, например, медь имеет («держит») ⟨в себе⟩ форму статуи, и тело имеет («держит») ⟨в себе⟩ болезнь. А иногда слово это употребляется в том смысле, как объемлющее держит в себе то, что им объемлется, ибо мы говорим, что это последнее «держится» тем объемлющим, в котором оно находится, как, например, по нашим словам сосуд «держит» ⟨в себе⟩ влагу, город — людей, а корабль — моряков, и точно так же целое держит ⟨в себе⟩ части. Далее, про то, что мешает какой-нибудь вещи двигаться или действовать согласно своему стремлению, говорят, что оно «держит» эту вещь, как, например, колонны держат лежащие на них массы, и таким же образом поэты заставляют Атланта[2] держать небо, так как ⟨иначе⟩ оно обрушилось бы на землю, — в этом же смысле говорят и некоторые из натур-философов[3]. Таким же образом и про то, чем объединяется вместе ⟨что-нибудь⟩, говорят, что оно «держит» то, что объединяет, как будто иначе ⟨все⟩ это рассеялось бы ⟨в разные стороны⟩ — каждое согласно своему стремлению. — А выражение «быть в чем-нибудь» употребляется однородным образом и в соответствии с теми значениями, в которых берется слово «иметь» («держать»).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

Словами «*быть из чего-нибудь*» может указываться: 1) на материю вещи (родовую или видовую) (1023 *a* 26 — 29); 2) на движущую причину (*a* 29 — 31); 3) на составное целое, образованное из материи и формы, к которому принадлежит данная вещь, как часть этого целого (*a* 31 — 34); 4) на составные части формы предмета, как такой, в отличие от вещественной материи предмета (*a* 34 — 1023 *b* 2); 5) на те части соответственной причины, из которых фактически произошел предмет (*b* 3 — 5); 6) на то, что предшествовало по времени предмету, о котором идет речь (*b* 5 — 11).

«*Быть из чего-нибудь*» в одном смысле имеет в виду то, из чего вещь состоит как из материи, причем здесь ⟨возможен⟩ двоякий подход — ⟨указание дается⟩ или со стороны первого рода или со стороны последнего вида; например, известным образом все плавкое ⟨состоит⟩ из воды, а, с другой стороны, статуя — из меди. В некоторых случаях эти слова означают — из первой вызвавшей движение причины (например, из чего ⟨произошло⟩ сражение? Из перебранки, потому что она — начало сражения). Иногда ⟨здесь имеется в виду⟩ — из составного целого, образованного из материи и формы, как например, части — из целого, ⟨такая-то⟩ песнь — из Илиады и камни — из дома, ибо последнею целью является форма, а закончено то, что пришло к последней цели[1]. В некоторых случаях ⟨далее⟩ ⟨«быть из чего-нибудь» говорится⟩ в том смысле, как форма состоит из ⟨той или другой⟩ своей части, например в состав ⟨формы⟩ человека входит ⟨признак⟩ двуногого, и слог состоит из ⟨какого-нибудь⟩ своего элемента[2]; ибо зависимость здесь иная, чем если статуя — из меди: составная сущность — из чувственно воспринимаемой материи, но и форма — из материи,

⟨однако из материи⟩, свойственной форме. В одних случаях выражение «быть из чего-нибудь» применяется указанным образом, а в некоторых — тогда, если каким-нибудь из перечисленных способов устанавливается зависимость от некоторой части ⟨предмета⟩[3], как, например, ребенок — из отца и матери, и растения — из земли, в том смысле, что ⟨то и другое получается⟩ из некоторой части этих вещей. — Кроме того, иногда ⟨это выражение обозначает⟩ то, после чего по времени ⟨происходит что-нибудь⟩, например ⟨говорится⟩ — из дня — ночь и из затишья — буря, в том смысле, что одно идет после другого. В одних случаях такого рода выражение применяется потому, что здесь дается переход друг в друга (так — и в приведенных сейчас ⟨примерах⟩), в других — на основании одной лишь последовательности во времени, — как, например, из равноденствия[4] последовало плаванье, ⟨это значит⟩ — что оно последовало после равноденствия, и из ⟨праздника⟩ Дионисий — праздник Таргелий, т. е. после Дионисий.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ

Именем *части* можно обозначить: 1) в области количества а) всякую величину, входящую в состав того или другого количества (1023 *b* 12 — 15), б) в специальном смысле — те из этих величин, которые могут быть приняты за единицы измерения (постольку два не — часть трех) (*b* 15 — 17); 2) подразделения не количественного характера — более частные (видовые) понятия, на которые распадается понятие родовое (*b* 17 — 19); 3) элементы, входящие в состав формы вещи или конкретного целого, получающегося через соединение материи и формы (*b* 19 — 22); 4) составные части понятия (род и видовые признаки), образующие в совокупности определение вещи (*b* 23 — 25).

Частью называется в одном смысле то, на что можно разделить — все равно как — количественно определенную вещь (то, что отнимается от количественно определенной вещи, как таковой, всегда называется частью этой вещи, как, например, два с известной точки зрения называется частью трех), а в другом смысле название части дается из таких ⟨отрезков⟩ только тем, которыми можно ⟨данное количество⟩ измерить: поэтому два по отношению к трем с одной стороны называется частью, а с другой стороны — нет. Затем, если вид можно разделить на что-нибудь вне отношения к количеству[1], — это также носит название частей его; поэтому ⟨также⟩ про виды говорят, что это — части рода. Далее, такое название дается тому, на что делится целое или из чего оно состоит ⟨причем целое это⟩ — или форма, или то, что вмещает форму[2]; например, у медного шара или у медного куба и медь является частью (это — материя, в которой дается форма), и угол — тоже. Кроме того, то, что входит в состав понятия, раскрывающего ⟨природу⟩ той или другой вещи, и это тоже — ⟨различные⟩ части целого: поэтому род называется также частью вида, а в другом смысле вид — часть рода.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ

Целым называется: 1) то, у чего имеются налицо все полагающиеся ему от природы части (*b* 26—27); 2) то, в чем некоторое множество объединяется в единство (*b* 28 — 29), причем получающееся здесь единое или а) представляет собою общую природу всех членов объединенного им множества, одинаково сказываясь о каждом из них в отдельности (*b* 29 — 32), или б) организуется в одно целое благодаря непрерывной связи входящих в его состав членов (отдельно существующих большею частью лишь потенциально, но иногда и реально) (*b* 32 — 36). Далее, как целое, обозначается: 3) количество, имеющее начало, середину и конец — в тех случаях, когда его характер зависит от порядка его членов — в отличие от совокупного (или — всего вместе, πᾶν), где перестановка этих членов не имеет значения (1024 *a* 1—8). Различие между всем и всеми (*a* 8 — 10).

Целым называется то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, в составе которых оно именуется целым от природы, и также — то, что объемлет объемлемые

⟨им⟩ ⟨вещи⟩ таким образом, что эти последние создают нечто единое; а таковое они образуют двояким образом: или так, что каждая из этих вещей есть одно[1], или так, что из ⟨всех⟩ них ⟨вместе⟩ образуется одно. Ибо то, что относится ко всей группе и про что вообще (или — в общей форме) говорится, что это — целое, имеет общий характер в том смысле, что оно охватывает ⟨данное⟩ множество, причем оно сказывается о каждой отдельной вещи ⟨в нем⟩, и все эти вещи составляют одно в том же значении, как и каждая из них[2]; например, человек, лошадь, бог ⟨все это — одно⟩, потому что все они — живые существа. А непрерывное и ограниченное ⟨получает такое название⟩ тогда, если имеется известное единство из нескольких составных ⟨частей⟩, причем ⟨части эти даются⟩ по преимуществу потенциально, если же нет, то в действительной реальности. При этом из таких объединений природные более подходят сюда, нежели искусственные[3], как мы на это указывали и по отношению к единому[4], так как целостность есть известного рода единство.— Далее, если взять количество, у которого есть начало, середина и конец, то в тех случаях, где положение ⟨частей⟩ не создает различия, мы о таком количестве говорим «все ⟨в совокупности⟩»[5], а там, где оно приводит к различию, мы имеем целое. Если же ⟨в тех или других вещах⟩ возможно ⟨сразу⟩ то и другое, ⟨то они представляют собою⟩ и «целое» и «все ⟨в совокупности⟩»: так бывает у тех вещей, у которых природа, при перестановке ⟨частей⟩ остается та же самая, а форма — нет, например, у воска и у плаща: их называют и «целым» и «всем ⟨в совокупности⟩», потому что у них есть обе эти черты[6]. А вода, всякая влага и число «всем ⟨в совокупности⟩» называется, но «целое число» и «целая вода» не говорится, разве только — в переносном смысле В свою очередь «все» ⟨во множественном числе⟩ (πάντα) говорится о вещах, про которые[7] «всё» ⟨в единственном числе⟩ (τὸ πᾶν) говорится как про одну вещь,— об этих вещах ⟨слово⟩ «все» ⟨во множественном числе⟩ употребляется как об отделенных друг от друга; ⟨например⟩ все это число, все эти единицы.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

Устанавливается, какая вещь называется *нецельною* (κολοβόν). 1. Вещи, которые могут оказаться нецельными, сами по себе: а) делимы на части (*a* 11 — 12), б) не утрачивают (подобно числам) своей сущности при утрате каждой своей части (*a* 14 — 16), в) являются *целыми* в смысле зависимости от порядка своих частей (*a* 16 — 20), г) непрерывны, связывая *в одно* различные составные части (*a* 20 — 22). 2. Части, утрата которых делает вещь нецельной: а) не принадлежат к сущности вещи (*a* 23 — 24), б) находятся на ее периферии (*a* 24 — 26) и в) не восстановляются (естественным порядком), если они удалены полностью (*a* 27 — 28).

Нецельною называется не всякая количественно определенная вещь, но надо, чтобы она ⟨сама по себе⟩ была делима на части и представляла собою целое. Действительно, число два не будет нецельным, если отнимается другая единица (ибо часть не хватающая и часть остающаяся никогда ⟨у нецельной вещи⟩ не равны)[1], и вообще нецельным не называется ни одно число; должна всегда быть налицо и сущность ⟨вещи⟩: поскольку чаша — нецельная, это все еще должна быть чаша; а число ⟨в этом случае⟩ — уже не то же самое. Кроме того, если даже мы имеем вещи с неоднородными частями, то и они не все еще бывают нецельными (ведь число в известном смысле имеет и неравные части, например двойку и тройку); напротив, в тех случаях, когда положение ⟨частей⟩ не создает различия, ничто вообще не является нецельным, например ⟨не является таковым⟩ вода или огонь, но это должны быть такие

вещи, у которых положение ⟨частей⟩ стоит в соответствии с ⟨их⟩ сущностью. Затем ⟨это должны быть⟩ вещи непрерывные; гармония ⟨например⟩ состоит из элементов неоднородных, и у нее — ⟨определенное⟩ положение ⟨частей⟩, но нецельной она не бывает. Кроме того, и вещи, которые образуют целое, и они также не становятся нецельными через утрату всякой какой угодно части: не должны быть утрачены ни основные части сущности, ни те, которые находятся в любом месте без различия; например, если чаша просверлена, она не становится нецельною, но если она с поврежденной ручкой или [каким-нибудь] краем, и человек ⟨будет калекой («нецельным»)⟩ не тогда, если он потеряет кусок мяса или селезенку, а если потеряет конечность, да и здесь ⟨имеет значение⟩ не всякая часть, но та, которая, если ее отнять целиком, не вырастает ⟨вновь⟩. Поэтому плешивые — не калеки.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

Название *рода*: 1) применяется для обозначения группы существ, у которых форма — та же самая, и которые в непрерывном ряду возникают одни из других (1024*a* 29—31); 2) заключает указание на прародителя, от которого происходит весь данный ряд (*a* 31—36); 3) образует общую основу, в пределах которой с помощью видовых отличий получаются отдельные виды (как части этого рода) (*a* 36—1024 *b* 4); 4) образует первую составную часть, указываемую при определении вещи (*b*4—6). Указанные четыре значения рода сводятся к трем (*b* 6—9). ***Различными по роду*** называются те вещи, субстраты которых не могут быть разложены ни — друг на друга, ни—на одну и ту же общую основу; поэтому такое обозначение применимо также к вещам, категория у которых — другая (*b* 10—16).

О *роде* в одних случаях говорится тогда, если происходит в непрерывном ряду возникновение существ, у которых форма — та же самая, как, например, говорится — «пока существует род людской», в смысле «пока происходит в непрерывном ряду возникновение их». А, с другой стороны, ⟨о роде говорят⟩, указывая первый вызвавший [1] к бытию источник, от которого ⟨ряд существ⟩ ведет начало: так одни называются эллинами по роду, другие — понянами, потому что одни имеют первым прародителем Эллина, другие — Иона. И в большей мере такое обозначение [дается тем, которые] получают [его] в зависимости от прародителя, нежели от материи [2] (ибо обозначается род и по женской линии [3], как, например, говорится о потомках Пирры). — Далее, о роде идет речь в том смысле, как плоскость есть род для плоских фигур и трехмерное ⟨протяжение⟩ [4] — для трехмерных. Ибо всякая фигура есть или такая-то плоскость или такое-то тело; а сами они ⟨плоскость и тело вообще⟩ представляют собою то, что лежит в основе у ⟨различных⟩ видовых отличий. — Далее, первая составная часть в понятиях, указываемая при обозначении сути вещи, это — род, видовыми отличиями которого являются ⟨различные⟩ качества [5]. — Вот в скольких значениях идет, следовательно, речь о роде, — или ⟨здесь имеется в виду⟩ связная цепь возникновения в пределах одного и того же вида [6], или ⟨указывается⟩ источник того же вида, впервые вызвавший движение, или ⟨о нем говорится⟩ в смысле материи; ибо то, что определяется через видовое отличие и через качество [7], это — лежащий в основе субстрат, который мы называем материей. — А различными по роду называются те вещи, у которых основной субстрат — различный, и субстраты эти не разложимы ⟨ни⟩ друг на друга, ни [оба] — на одну и ту же основу. Так, например, форма и материя различаются по роду, и точно так же — все то, о чем идет речь по разным формам высказывания о сущем [8], ибо из того, что есть, одно означает ⟨собою⟩ суть ⟨той или иной вещи⟩, другое — что-нибудь качественно-определенное, и так дальше — согласно сделанному ранее различению: оно тоже не сводится ни друг на друга, ни на что-нибудь одно.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

О *лжи* говорится: 1) по отношению к ложной *вещи*: это — а) вещь, свойства которой не даны вместе в известный момент, или вообще не могут быть совмещены друг с другом (1024 *b* 17—21); б) вещь, которая кажется не тем, что она есть, или тем, что она не есть (*b* 21—24); 2) ложью обозначается ложное *высказывание*, а именно — высказывание, относящееся не к тому предмету, о котором оно было бы истинно; ложь возможна, потому что о каждом предмете возможно несколько высказываний — и истинных и ложных: если бы о предмете возможно было только одно высказывание — определение его сущности, а всякое другое не относилось к данному предмету, то не было бы ни противоречия, ни лжи, как это и утверждал Антисфен (*b* 26—1025*a* 1); наконец 3) лживым *человеком* называется тот, который отдает предпочтение ложным высказываниям и старается внушить веру в них другим. Этим вскрывается обманчивость рассуждения в диалоге Гиппий (меньший) о тождестве лживого человека с правдивым: там на место *умения* говорить неправду подставляется *намерение* говорить неправду (то же смешение умения с намерением и в другом тезисе диалога — о преимуществе погрешающего умышленно перед погрешающим невольно) (*a* 1—13).

О *ложном* в одних случаях говорится в смысле ложной вещи, и при этом значении — ⟨в первую очередь⟩ тогда, если ⟨такие-то свойства вещи⟩ не даны ⟨фактически⟩ вместе ⟨в данный момент⟩ или их вообще невозможно соединить друг с другом (так, например, если говорят, что диагональ соизмерима или что ты сидишь: из этих двух ⟨сочетаний⟩ одно есть ложь всегда, другое — иногда, потому что именно в такой мере [1] ⟨одно — всегда, другое — иногда⟩ нереально то и другое ⟨сочетание⟩); а с другой стороны, ⟨так называются⟩ те вещи, которые, обладая реальностью, имеют однако же свойство казаться или не такими, как они есть, или тем, что они не есть (в пример ⟨можно привести⟩ теневую живопись и сновидения: в том и в другом случае это есть что-то, но не то, представление о чем они внушают). Так вот, вещи называются ложными в указанных случаях, или если их нет, или если вызываемое ими представление есть представление о несуществующем предмете; а ложное высказывание (λόγος), это — такое, которое, поскольку оно ложное, говорит о несуществующем предмете, так что всякое высказывание ложно по отношению к объекту, отличному от того, о котором оно истинно, как, например ⟨истинное⟩ высказывание о круге ложно в отношении к треугольнику. ⟨При этом⟩ высказывание о чем бы то ни было в одном смысле — ⟨возможно лишь⟩ одно, это именно — высказывание о сути бытия, а с другой точки зрения — их много, ибо вещь, как такая (αὐτὸ), и эта же вещь в том или другом состоянии, это до известной степени то же самое, — например Сократ и образованный Сократ (что же касается ложного высказывания, оно в собственном смысле не относится ни к чему). Поэтому Антисфен опрометчиво смотрел на дело, полагая, что ничто не может обозначаться иначе, как присущим (свойственным) ему высказыванием [2] ⟨о нем⟩, — в отношении к одному ⟨возможно-де только⟩ одно: откуда получалось, что противоречить нельзя, да пожалуй-что и говорить неправду — тоже. Между тем всякую вещь можно обозначать не только специальным высказыванием о ней, но и высказыванием, связанным ⟨основным образом⟩ с другой вещью, при этом ложно — во всяком случае, а в известных пределах и правильно, как, например, восемь обозначается как двойное, через высказывание, ⟨непосредственно⟩ относящееся к двум. — В одних случаях о ложном говорится в этом смысле, а лживым [3] человеком называется тот, кто склонен к подобным высказываниям (дословно—речам) и отдает им предпочтение, не ради чего-нибудь другого, а ради них самих, и кто старается другим внушить веру в такие речи, так же как мы называем ложными те вещи, которые вызывают в нас ложное представление. Поэтому и рассуждение в «Гиппии» [4] вводит в заблуждение ⟨утверждая⟩, что один и тот же ⟨человек⟩ — лживый и правдивый. Того, кто в состоянии лгать, оно принимает за лживого (а в состоянии делать это — знающий и разумный); кроме того, здесь же отдается

предпочтение тому, кто порочен добровольно[5]. Это положение ложно получается через индукцию: добровольно хромающий лучше того, кто хромает невольно, — поскольку, говоря — «хромать», имеется в виду — «делать вид»; ведь если бы кто был хромым добровольно, он тоже, пожалуй, был бы хуже, — как и в отношении нравственного склада[6].

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ

Случайно присущим называется: 1) то, что находится в вещи не — по необходимости и не — в большинстве случаев: появление данного предиката не определяется природою вещи и ее существованием (появлением) и в данный момент и в данном месте, но вызывается случайной — по отношению к вещи — причиной, и о том, что это за причина, нельзя заключить точно (из одного факта появления предиката) (1025 *a* 14—30); 2) (в существенно отличном значении) это название дается также тем предикатам вещей, которые не принадлежат к самой сущности вещей, но вместе с тем являются необходимыми следствиями их основной природы: такие предикаты могут быть вечными, тогда как случайные определения первого рода — нет (*a* 30—34).

Случайно (акцидентально) присущим называется то, что находится в вещи и может быть правильно сказано ⟨про нее⟩, но ⟨не принадлежит ей⟩ ни по необходимости, ни в преобладающем большинстве случаев, как, например, если кто, роя яму для растения, нашел клад. Это, конечно, случайно получилось для того, кто рыл яму, — что он нашел клад: ибо не с необходимостью следует второе из первого или после первого[1], и не в преобладающем большинстве случаев ⟨это бывает, что⟩ человек, роя яму, находит клад. И точно так же мог бы какой-нибудь образованный человек быть белым[2]: но так как это бывает не по необходимости и не в большинстве случаев, то мы называем такое свойство случайным. Так как поэтому ⟨на свете⟩ бывает то или другое, и бывает оно с тою или иною вещью, а в некоторых случаях также — в таком-то месте и в такое-то время, то случайным ⟨у вещи⟩ будет то, что фактически происходит ⟨с нею⟩[3], но ⟨происходит⟩ не потому, что такая-то вещь была, или была вот теперь или вот здесь[4]. И у случайного нет никакой определенной причины, но — какую пошлет судьба; а этого определить нельзя. ⟨Например⟩ кому-нибудь «случилось» попасть на Эгину, если он не потому прибыл, что хотел попасть[5] туда, но потому, что его занесла буря или похитили пираты. Таким образом, ⟨здесь⟩ произошло или имеется нечто случайное, но не поскольку была самая поездка, а поскольку произошло другое: ибо буря виновата в том, что человек попал не туда, куда плыл, но это оказалась Эгина. — О присущем чему-нибудь акцидентально говорится и в другом смысле, а именно ⟨так обозначается⟩ то, что принадлежит [каждой] вещи согласно ее природе, ⟨хотя и⟩ не входя в состав ее сущности[6], как, например, треугольнику свойственно иметь ⟨в совокупности⟩ два прямых угла. И эти ⟨несущественные⟩ свойства могут быть вечными, а из указанных выше — ни одно. Почему это так, указывается в другом месте[7].

КНИГА ШЕСТАЯ (E)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Первая философия имеет своим предметом начала и причины сущего, поскольку оно — сущее, в отличие от всех других рассудочных дисциплин, которые занимаются отдельными областями сущего, причем они не выводят сущности своего предмета и не касаются вопроса о существовании того рода, который изучают (1025 *b* 3—18). Одной из этих отдельных дисциплин является физика, относительно которой указывается, что она принадлежит к наукам теоретическим (в отличие от тех, предметом которых является деятельность и творчество) и имеет дело с формальною сущностью вещи в ее связи с материей (*b* 18—1026 *a* 7). Подобною же теоретическою наукой является и математика (*a* 7—10). Над этими двумя теоретическими науками стоит третья, имеющая вечный, неподвижный и свободный от материи объект, наука о божественном существе (теология) (*a* 10—23); поскольку эта наука имеет дело с неподвижною сущностью, она стоит впереди других, а, находясь на первом месте, тем самым носит наиболее общий характер (*a* 23—32).

Предметом исследования являются начала и причины ⟨всего⟩ сущего, очевидно при этом, поскольку оно ⟨берется как⟩ сущее. Дело в том, что некоторая причина есть у здоровья и у хорошего самочувствия, точно так же имеются ⟨свои⟩ начала, элементы и причины у математических предметов, и вообще всякое рассудочное познание, или такое, в котором рассудок играет ⟨хоть⟩ какую-нибудь роль [1], имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые иногда с большею, иногда с меньшею точностью. Но все такие науки имеют дело с тем или другим ⟨специальным⟩ бытием, и, отведя себе какую-нибудь ⟨отдельную⟩ область, они занимаются этою областью, а не сущим просто и как таким, и не дают никакого обоснования для сути предмета, но, разъяснив ее с помощью чувственного восприятия или принявши ее как гипотезу, вслед затем с большею или меньшею строгостью доказывают из нее необходимые свойства того рода, о котором у них идет речь. А потому ясно, что в результате подобного подхода [2] не получается доказательства сущности или сути ⟨предмета⟩, но здесь — некоторый другой способ их выявления; и точно так же эти науки ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, которым они занимаются, ибо одна и та же рассудочная деятельность должна выяснить ⟨о предмете⟩ и что́ он есть, и есть ли он. Так как теперь физика также занимается некоторою областью сущего (она имеет своим предметом такую сущность, у которой начало и движения и покоя — в ней самой), то ясно ⟨во всяком случае⟩, что это — наука не о деятельности и не о творчестве [3] (в самом деле, у созданных произведений начало находится в творце, будь то ум, искусство или некоторая способность, а у соделанных дел оно — в совершающем деятеле, — таков выбор, ⟨который выносит решение⟩; ибо то, что совершено, и то, что избрано, это — одно и то же): поэтому, если всякое ⟨познающее⟩ мышление либо направлено на деятельность ⟨человека⟩, либо на творчество, либо носит ⟨в собственном смысле⟩ теоретический характер [4], то в физике следовало бы видеть некоторую теоретическую дисциплину, но при этом она имеет дело

с таким бытием, которое способно к движению, и с такою сущностью, которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно ⟨от материи⟩. А в отношении сути бытия и понятия ⟨у нас⟩ не должно остаться незамеченным, в каком виде они бывают даны, так как производить исследование без этого все равно, что не делать ничего. Когда мы имеем дело с определенными предметами и с сутью их, в одних случаях они даются, как курносое, в других — как вогнутое: отличается здесь одно от другого тем, что курносое соединено с материей (курносое, это — вогнутый нос), а вогнутость чувственно воспринимаемой материи не имеет. Так вот, если обо всех предметах физики говорится в подобном же смысле, как о курносом, — например, мы имеем нос, глаз, лицо, мясо, кость, животное вообще, лист, корень, кору, растение вообще (здесь нет ни одного предмета, в понятие которого не входило бы движение, так как в составе каждого из них есть материя); в таком случае ясно, как нужно у этих предметов искать и определять суть вещи, и почему рассмотрение души также в некоторых случаях составляет предмет физика, именно, ⟨когда дело идет относительно⟩ той души, которая не бывает без материи. — Что физика, таким образом, есть наука теоретическая, это очевидно из сказанного. Но ведь и математика — также теоретическая наука. С другой стороны, есть ли она наука о неподвижных и существующих обособленно предметах, это сейчас неясно, хотя вместе с тем несомненно, что некоторые математические науки [5] рассматривают ⟨свои предметы⟩, поскольку они неподвижны и поскольку берутся обособленно. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее самостоятельно, то его, очевидно, должна познать наука, имеющая теоретический характер, однако же не физика (физика имеет дело с известными подвижными объектами), также и не математика, но наука, которая идет впереди этих обеих. В самом деле, физика занимается предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения; у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи; что же касается первой философии, то она рассматривает и обособленные объекты и неподвижные. При этом все причины должны быть вечными, но особенно те, о которых сказано сейчас [6]: ибо это — причины тех божественных предметов, которые нам видны [7].

Таким образом, могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве (ибо вполне ясно, что если где можно говорить о божественной природе, то это — по отношению к сущности, которую рассматривает эта последняя наука [8]), и наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род ⟨сущего⟩. При этом теоретические науки заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука — среди теоретических наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, имеет ли первая философия общий характер или она подвергает рассмотрению какой-нибудь один род бытия и какую-нибудь одну сущность: ведь не на один и тот же лад обстоит дело и в математических науках, но геометрия и астрономия занимаются отдельною областью сущего, а общая математика имеет одинаковое отношение ко всем. Если нет какой-либо другой сущности, кроме тех, состав которых определен природой [9], то на первом месте среди наук следовало бы ставить физику; а если есть некоторая недвижная сущность, то наука о ней идет впереди, ⟨она в таком случае⟩ составляет первую философию и является всеобщею в том смысле, что она первая. Именно ей надлежит произвести рассмотрение относительно сущего как такого, и в чем его суть, и какие у него свойства, поскольку оно — сущее.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Из различных родов сущего в первую очередь ставится вопрос о бытии в его случайной данности (1026 *a* 33—*b* 3), констатируется и иллюстрируется примерами, что это бытие не может быть предметом научного рассмотрения, отмечается его близость к небытию и неприменимость к нему возникновения и уничтожения (*b* 3—24). Указывается основной характер случайного бытия — отсутствие в нем какого-либо постоянства (*b* 24—1027 *a*), устанавливается, что причина его также действует случайным образом, и таковою объявляется материя (*a* 5—15). Случайного бытия не может не быть, но наука, по основной своей установке, не может иметь с ним никакого дела (поскольку она направляется только на необходимое бытие или на преобладающее в значительном большинстве случаев) (*a* 15—28).

Сущее, когда оно берется без уточнения [1], имеет несколько значений, — одним из таких значений было [2] бытие в смысле случайной данности, другим — бытие в смысле истины и небытие в смысле лжи [3]; кроме того, существуют формы ⟨категориального⟩ высказывания ⟨о сущем в самом себе⟩ (например, одна из этих форм указывает суть ⟨вещи⟩, другие—качество, количество, место, время, и, может быть, еще что-нибудь ⟨в вещи⟩ указывается этим путем [4]), а затем, сверх всего этого, имеется бытие в возможности и бытие в действительности. Так вот, в виду того, что о сущем говорится в нескольких значениях, прежде всего следует сказать о сущем в смысле случайно данного, что оно не может быть предметом никакого ⟨научного⟩ рассмотрения. Свидетельство тому: никакой науке нет дела до него — ни теоретической, ни направленной на действие, ни направленной на творчество. В самом деле, и тот, кто создает дом, не творит того, что случайно получается вместе с возникновением дома [5] (таких свойств бесконечное множество: ничто не мешает, чтобы сделанный дом для одних был приятен, для других—вреден, для третьих—полезен, и чтобы он был отличен от всех, можно сказать, существующих вещей; но ничего из всего этого домостроительное искусство ⟨как такое⟩ не создает); а равным образом и геометр не рассматривает таких случайных свойств у фигур, как он не рассматривает также, отличаются ли между собою треугольник ⟨сам по себе⟩ и треугольник, углы которого равны двум прямым [6]. Для этого имеется хорошее основание: ведь случайно данное свойство есть лишь как бы некоторое наименование ⟨для вещи⟩. Поэтому Платон был до известной степени прав, признав небытие за область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело со случайно данным, ⟨например⟩, что образованность ⟨в искусстве⟩ и знание языка — разные это свойства или—одно и то же, точно так же ⟨будут ли различны или нет⟩ образованный в искусстве Кориск и Кориск, и можно ли про все, что существует, но существует не всегда, сказать, что оно возникло, так что если человек, будучи образованным ⟨в искусстве⟩, стал знающим в языке, то, значит, он также, зная в языке, стал образованным ⟨в искусстве⟩,—и ⟨сюда же принадлежат⟩ какие еще есть другие рассуждения в этом роде. А очевидно ведь, что случайно данное есть нечто близкое к небытию. И ясно это [7] также и вот из каких рассуждений: у вещей, существующих на иной лад, возможно возникновение и уничтожение, а у вещей, которые даются случайным образом, того и другого не бывает. Но все-таки необходимо еще сказать о случайно данном, насколько это возможно, какова его природа и в чем причина его существования: вместе с тем станет, может быть, ясно также, почему не имеется науки о нем.

Так вот, так как среди существующего одно пребывает всегда одинаковым образом и в силу необходимости (это — не та необходимость, о которой говорится в смысле насильственного действия, а та, под которою мы подразумеваем [8], что иначе быть не может), с другой стороны, некоторые вещи не существуют по необходимости и всегда, но — в преобладающем большинстве случаев, поэтому здесь заключается начало и здесь — причина для существования случайного

бытия[9]: что существует не всегда, и не в большинстве случаев, это мы называем случайным бытием. Так, например, если в летнее время наступит непогода и холод, мы говорим, что это произошло случайно, а не тогда, если сделается духота и жара, потому что одно бывает всегда и в большинстве случаев, а другое — нет. И что человек бел, это случайно (этого не бывает ни всегда, ни в большинстве случаев), а живое существо он — не случайно. Точно так же, что строитель вылечивает, это — случайность, потому что не свойственно делать это строителю, но врачу, а это случайно вышло, что строитель выступает как врач. И повар[10], стремясь доставить удовольствие, мог бы приготовить что-нибудь здоровое, но не через свое искусство ⟨как такое⟩: поэтому мы говорим, что это вышло случайно, и в известном смысле он делает ⟨то, что полезно⟩, а непосредственно — нет. В самом деле, для других предметов существуют ⟨причины и⟩ способности[11], которые их производят, а для этих никакого определенного искусства и способности нет: ибо у вещей, существующих или появляющихся случайным образом, и причина носит случайный характер. Так как поэтому не все существует и происходит необходимым образом и всегда, но наибольшее число вещей бывает в преобладающем большинстве случаев, то необходимо должно существовать случайное бытие: так, например, не всегда и не в большинстве случаев белый человек бывает образованным, но когда он в том или другом случае становится ⟨таковым⟩, он будет ⟨им⟩ случайным образом (в противном же случае все будет иметь место по необходимости); и, следовательно, причиною случайного будет материя, имеющая возможность быть иначе — не так, как это бывает в большинстве случаев. А начальный вопрос надо поставить такой[12] — действительно ли нет ничего, что не существует ни всегда, ни в большинстве случаев, или же этого быть не может[13]. ⟨Тогда⟩, значит, есть нечто, помимо этих родов бытия, что выпадает то так, то наоборот[14] и носит случайный характер. Но ⟨кроме того⟩ обладает ли реальностью ⟨только⟩ то, что бывает в большинстве случаев, а быть всегда — ничему не дано, или же есть некоторые вечные вещи? Относительно этих вещей надо вопрос рассмотреть впоследствии[15], а что не существует науки о случайном бытии, это очевидно: ибо вся какая наука имеет своим предметом или то, что ⟨есть⟩ всегда, или то, что ⟨бывает⟩ в большинстве случаев. В самом деле, как ⟨иначе⟩ человек будет учиться или учить другого? То, чем он занимается, должно быть определено как постоянное или как преобладающее — например, что медовая смесь полезна больному лихорадкой в преобладающем числе случаев. А то, что лежит вне этих рамок, ⟨насчет этих случаев⟩ нельзя будет указать, когда же ⟨от медовой смеси⟩ пользы не будет, например, в новолуние: ибо ⟨тогда⟩ или постоянный или преобладающий характер носит и то, что происходит в новолуние[16]; между тем то, что бывает случайно, выходит из этих рамок. Таким образом, сказано, что такое случайное бытие и по какой оно бывает причине, а также, что науки о нем нет.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Бытие причин, от которых стоят в зависимости вещи и происшествия случайные, также должно носить случайный характер, ибо иначе все без исключения будет существовать необходимым образом (1027 *a* 29—1027 *b* 10). Таким образом, у всякого случайного бытия должно быть всякий раз первичное, не обусловленное дальше условие, от которого зависит, будет ли это бытие иметь место или нет (*b* 10—14). Таким условием может быть *случайная* (не связанная с сущностью этого бытия) материя, такая же действующая причина или цель (*b* 14—16)[1].

Что существуют начала и причины, которые могут появиться и исчезнуть[2], не проходя процесса возникновения и уничтожения, это очевидно. Не будь этого, все будет

существовать необходимым образом, раз у того, что возникает и уничтожается, ⟨каждый раз⟩ необходимо должна быть какая-нибудь причина, не носящая случайного характера. В самом деле, будет ли иметь место это вот событие или нет? В том случае, если произойдет вот это; если же не произойдет, тогда нет. А это второе произойдет, если ⟨произойдет⟩ ⟨еще⟩ другое. И таким образом ясно, что если мы будем у ограниченного промежутка времени постоянно отнимать ⟨новые и новые⟩ части времени [3], мы дойдем до настоящего момента. Поэтому такой-то человек умрет — от болезни или же насильственною смертью—в том случае, если выйдет ⟨из дома⟩; а выйдет он, если почувствует жажду; а это будет, если будет другое; и таким образом мы придем к тому, что дано сейчас, или к чему-нибудь из того, что ⟨уже⟩ произошло. Например ⟨это произойдет⟩, если он почувствует жажду; а это будет, если он ест острые вещи; а это или имеет место, или нет; так что он необходимым образом умрет или не умрет. Подобным же образом и в том случае, если мы перекинемся [4] к тому, что произошло, приходится сказать то же самое. Ведь это ⟨условие⟩ уже фактически дано в чем-нибудь, — я имею в виду что-нибудь из того, что произошло [5]. Следовательно, все, что будет в будущем, будет необходимым образом, — например, что тот, кто живет, умрет: ибо уже произошло что-то, например ⟨образовались⟩ противоположные составные части в том же самом теле. Но умрет ли он от болезни или насильственной смертью, это еще не дано, но будет зависеть от того, если осуществится такое-то условие. Ясно, таким образом, что мы доходим до какого-нибудь начала, а оно к ⟨чему-либо⟩ другому уже не идет. Поэтому такое начало будет началом того, что может выпасть и так, и наоборот, и для самого его возникновения никакой другой причины нет. Но к какого рода началу и к какого рода причине происходит в этом случае восхождение, к тому ли, которое имеет характер материи, или целевой причины, или причины движущей, это надо рассмотреть с особенным вниманием.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Бытие, в смысле правды, означает (преимущественно, — за исключением тех случаев, когда оно усматривается непосредственно) соответствие между связью в мысли (утверждением) и связью в действительности, между разделением в мысли (отрицанием) и разделением в действительности; небытие, в смысле неправды — несоответствие в том и другом случае (1027*b* 16—29). Таким образом, это бытие (как, с другой стороны, и бытие в смысле случайной данности) отлично от того основного бытия, на которое указывают различные формы наших «высказываний о сущем» («категорий»): то и другое надо поэтому оставить в стороне и сосредоточить внимание на рассмотрении начал и причин сущего как такого (*b* 29—1028*a* 6).

Оставим ⟨теперь⟩ вопрос о бытии, носящем случайный характер: оно определено в достаточной мере. Что же касается сущего в смысле истины и не-сущего в смысле лжи, то ⟨надо отметить, что⟩ и то, и другое стоит в зависимости от соединения и разделения, а если взять правду и ложь вместе, тогда взаимно противоречащие суждения ⟨всякий раз⟩ распределяются между ними [1] (в самом деле, истина имеет место в том случае, когда утверждение относится к соединенному ⟨бытию⟩, отрицание — к разделенному; а при неправде дается распределение, обратное (противоречащее) этому; как здесь оказывается возможным «мыслить вместе» или ⟨мыслить⟩ «отдельно» [2], это — другой вопрос [3], а беру я «вместе» и «отдельно» не в том смысле, что получается непосредственная последовательность ⟨одного за другим⟩, но ⟨что возникает⟩ некоторое единство) [4]. ⟨Надо⟩ ведь ⟨иметь в виду, что⟩ ложь и истина не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истиной, а зло — непосредственно ложью,

но — в ⟨рассуждающей⟩ мысли; а по отношению к простым вещам и к существу вещей — даже и не в мысли [5]. Так вот, что̀ следует рассмотреть по отношению к сущему и не-сущему в этом смысле, это надо разобрать впоследствии [6], а так как связь и разделение находятся в мысли, но не в вещах, и то, что существует в этом смысле, отлично от ⟨всего⟩ того, чему бытие принадлежит главным образом [7] (ведь мысль ставит в связь или разделяет либо суть ⟨вещи⟩, либо качество, либо количество, либо еще что-нибудь подобное), — поэтому бытие в смысле случайно данного и в смысле истины надо ⟨теперь⟩ оставить — ибо причина первого неопределенна, а причина второго — некоторое состояние мысли [8], и как то, так и другое стоят в ⟨некотором⟩ отношении к остающемуся роду сущего [9] и не указывают, чтобы какое-либо бытие существовало ⟨еще⟩ вне этого последнего. Поэтому мы их и оставим, рассмотреть же следует у самого сущего причины его и начала, поскольку оно — сущее. [А там, где мы провели различение относительно количества значений каждого ⟨термина⟩, показывается ясно, что о бытии говорится в нескольких смыслах] [10].

КНИГА СЕДЬМАЯ (Z)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Между различными родами сущего первое место и по времени, и по понятию, и по познанию занимает сущность (1028 *a* 10 — *b* 2); следовательно, тому, кто хочет познать сущее, как такое, надо выяснить природу сущности (*b* 2 — *b* 7).

О сущем говорится в нескольких значениях, как мы это различили раньше в рассуждениях о количестве значений ⟨каждого термина⟩: в одних случаях оно означает суть вещи и эту вот вещь, в других — качество или количество, или любое из других подобных определений. Поскольку о сущем говорится в столь многих значениях, ясно, что среди них на первом месте стоит суть вещи, которая указывает на сущность (когда мы хотим сказать, какова эта вещь, мы говорим, что она хорошая или плохая, но не — что она величиною в три локтя, или что она — человек; когда же ⟨мы хотим указать⟩, что она есть, мы не говорим, что она белая или теплая, или величиною в три локтя, но что это — человек или бог), а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях это — количественные определения того, что существует подобным образом, в других — качественные, или состояния, или еще что-нибудь. Поэтому также можно бы поставить вопрос, указывают ли каждый раз ⟨слова⟩ «гулять», «быть здоровым», «сидеть» на существование того, что ими обозначается, и подобным же образом при всяком другом определении этого рода: ибо ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности; но скорее уже ⟨мы должны признать существующим⟩ то, что гуляет, то, что сидит, и то, что обладает здоровьем. А это последнее явным образом скорее есть ⟨нечто⟩ сущее, потому что в этих случаях субстрат есть нечто определенное, — именно сущность и единичный предмет, который и проступает в подобном высказывании: ибо о хорошем и сидящем мы не говорим без такого субстрата. Ясно поэтому, что благодаря сущности существует и каждое из тех определений, и, следовательно, сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей [1].

Теперь, о первом можно, правда, говорить в различных смыслах; однако же сущность есть первое со всех точек зрения — и по понятию, и по познанию, и по времени. Из других определений ни одно не может существовать отдельно; только она одна ⟨способна на это⟩. И если смотреть с точки зрения понятия, это ⟨определение⟩ [2] — первое: ибо в понятие чего бы то ни было должно входить ⟨в качестве составной части⟩ понятие сущности. Точно так же наиболее полное знание вещи мы приписываем себе тогда, когда будем знать, *в чем суть* человека или огня, — в большей мере, чем если узнаем качество или количество ⟨этой вещи⟩, или где ⟨она⟩, ибо и из самих этих свойств мы каждое знаем тогда, когда узнаем, *в чем суть* качественной или количественной определенности. И то, что издревле, и ныне,

и всегда составляло предмет исканий и всегда рождало затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — этот вопрос сводится к вопросу — что представляет собою сущность? Именно про *это* сущее одни говорят, что оно — одно, другие — что больше, чем одно, и ⟨в этом последнем случае⟩ одни приписывают ему ограниченность ⟨по количеству⟩, другие — безграничность. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно направить свое внимание ⟨именно⟩ на *это сущее*, что́ оно такое.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Перед тем, как подвергнуть самостоятельному рассмотрению природу сущности, указывается в кратком перечне, какие сущности устанавливает обычное миропонимание, какие — признаются различными философами: 1) популярная точка зрения и взгляды философов-физиологов (1028 *b* 8—15); 2) мнения философов идеалистов — пифагорейцев и Платона, Спевсиппа и Ксенократа (*b* 16 — 27).

Повидимому, наиболее явственным образом мы имеем сущность там, где ⟨нам⟩ даны тела: поэтому мы применяем название сущностей к животным, растениям и их частям, а также — к естественным телам, например к огню, воде и земле и ко всяким разновидностям их [1]; кроме того — к составным частям названных тел или к тому, что ⟨само⟩ состоит из этих тел, — из их частей или из всей совокупности их, — какова, например, наша вселенная [2] и ее части, звезды, луна и солнце. А только ли эти вещи представляют собою сущности или также и другие, или же некоторые из этих и ⟨вместе с ними⟩ другие, или — ни одна из этих, но какие-нибудь другие, — ⟨этот вопрос⟩ надо подвергнуть рассмотрению. Некоторые же полагают, что сущности, это — пределы тела, как поверхность, линия, точка и единица, и ⟨что эти последние⟩ скорее ⟨таковы⟩, нежели тело и трехмерная величина. Кроме того, сверх чувственных вещей, по мнению некоторых, не существует чего-либо подобного, другие же принимают вечные вещи в большем числе и более реальные, подобно тому как Платон считает идеи и математические вещи за два рода сущностей, а за третий — сущность чувственно воспринимаемых тел. Со своей стороны Спевсипп принимает даже большее количество сущностей, начавши с единого, и ⟨особые⟩ начала у каждой сущности, иное — у чисел, иное — у величин, затем — у души: и этим путем он растягивает ряд сущностей. Некоторые [3] же утверждают, что у идей и чисел одна и та же природа, а к ним примыкает все остальное, — линии и плоскости, вплоть до сущности вселенной и до чувственно воспринимаемых вещей. Так вот, что́ по этим вопросам утверждается хорошо и что́ — не хорошо, и какие есть сущности, имеются ли какие-нибудь сущности, кроме чувственных, или нет, и как такие сущности существуют [4], а также есть ли помимо чувственных какая-нибудь способная к самостоятельному существованию сущность, почему ⟨ее надо принимать⟩ и в каком виде, или же никакой такой сущности нет, — ⟨это все⟩ надо рассмотреть, наметив прежде всего в общих чертах про сущность, что́ она есть такое.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Различаются четыре основных значения, в которых обычно говорится о сущности (1028 *b* 33—36). Устанавливается, что́ именно можно принимать за субстрат (*b* 36—1029 *a* 7), и показывается, что если под субстратом мы будем понимать материю и, таким образом, *в материи* будем видеть сущность (*a* 7—27), то *эта* попытка свести сущность к субстрату обречена на неудачу (*a* 27—28). Поэтому надо выяснить, не может ли оказаться сущностью *форма*, начав рассмотрение с сущностей чувственных, которые нам более знакомы (*a* 28—1029 *b* 3), ибо общее методологическое правило требует итти от того, что более известно нам, к тому, что более доступно познанию по своему существу («от природы») (*b* 4—10).

О сущности говорится если не в большем числе значений, то в четырех основных во всяком случае: и суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи,

и рядом с ними, в-четвертых, ⟨лежащий в основе вещи⟩ субстрат; а под субстратом имеется в виду то, о чем сказывается все остальное, тогда как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо дать точные указания относительно него: ибо первый субстрат больше всего принимается за сущность. А в качестве такого субстрата в одном смысле указывается материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит (под материей я разумею, например, медь, под формою — очертание образа, под тем, что состоит из обоих, статую, как целое); если поэтому форма стоит впереди материи и есть нечто в большей мере существующее, она на том же основании будет стоять и впереди того, что слагается из них двоих. — Таким образом, мы наметили теперь, что́ примерно представляет собою сущность,—[что] таково то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Надо, однако, ⟨говорить о ней⟩ не только так, — это еще недостаточно: само наше указание неясно, и сущностью все еще оказывается материя. В самом деле, если материя не — сущность, то ⟨от нас⟩ ускользает, что бы еще могло быть ею: когда мы подряд отнимаем все другие определения, не видно, чтобы что-нибудь стойко оставалось; одни из свойств в телах, это — их состояния, результаты их деятельности[1] и их способности, а длина, ширина и глубина, это — некоторые количества, но не сущности[1] (ведь количество — не сущность), и скорее уж то, чему как первой основе все такие свойства принадлежат, это вот есть сущность. С другой стороны, когда мы отнимаем длину, ширину и глубину, мы видим, что ничего не остается, за исключением того, что через них получает определения, если оно что-нибудь собою представляет, так что на этой точке зрения материя должна казаться нам единственною сущностью. А под материей я разумею 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. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается всякое такое определение, ⟨и⟩ у чего бытие другое, нежели у каждого из ⟨категориальных⟩ высказываний (все другие определения сказываются о сущности, а сущность — о материи); поэтому самое последнее, ⟨что лежит у всего другого в основе⟩, если его взять само по себе, не будет ни определенным по существу, ни определенным по количеству, ни чем бы то ни было другим. Также не характеризуют его и отрицания ⟨всех подобных определений⟩: ведь и они будут находиться в нем только случайным образом[2]. Так вот, для тех, кто рассматривает вопрос, идя от этих соображений, оказывается, что сущностью является материя. Но это невозможно: ведь и способность к отдельному существованию и данность в качестве вот этого определенного предмета считаются главным образом отличительными чертами сущности; а потому форму и то, что состоит из обоих начал[3], скорее можно бы было признать за сущность, нежели материю. Однако же, сущность, состоящую из обоих начал — я имею в виду ту, которая слагается из материи и формы — надо оставить в стороне, — она идет позже и ⟨вполне⟩ понятна; в известном смысле ясна ⟨нам⟩ и материя; а третья ⟨названная здесь⟩ подлежит рассмотрению, ибо она представляет больше всего затруднений. При этом общепризнанными сущностями являются некоторые[4] из сущностей чувственных, а потому исследование надлежит прежде всего произвести среди этих последних. Дело в том, что полезно перейти в область того, что более знакомо. Ведь обучение у всех людей происходит таким образом — через то, что менее постижимо в своем существе, к тому, что постижимо более. И в этом состоит задача — как в совершаемых делах ⟨надо⟩, исходя из того, что хорошо для каждого отдельного человека, сделать то, что хорошо

вообще, хорошим для каждого, так же ⟨и здесь⟩ ⟨надо⟩, отправляясь от того, что более понятно для отдельного человека, сделать то, что понятно по существу, понятным для отдельного человека [5]. А то, что понятно отдельным людям и стоит вначале, часто ⟨на самом деле⟩ очень мало понятно, и не много в нем или совсем нет ⟨настоящей⟩ реальности; но все-таки надо отправляться от того, что плохо понятно ⟨по существу⟩, но доступно для отдельного человека, и ⟨таким путем⟩ пытаться познать то, что понятно вообще, переходя, как было указано, именно через эти ⟨ступени⟩.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Путем формальных абстрактных рассуждений устанавливается в отношении *сути бытия* *, какой характер должна носить выражающая ее природу формулировка (1029 *b* 13—22). Специально выясняется, можно ли искать суть бытия у сложных образований, где сущность объединена с одной из других категорий (*b* 22—1030 *a* 27). Указывается, что суть бытия надлежит принимать как у сущностей, так — с соответственно измененным характером — и в других областях сущего (*a* 27—*b* 13).

Так как вначале мы различили, сколько значений мы устанавливаем для сущности, и одним из таких значений признавалась суть бытия, то надо подвергнуть рассмотрению ее. И прежде всего скажем о ней кое-что с формально-логической точки зрения, что суть бытия для каждой вещи есть то, в качестве чего эта вещь обозначается сама по себе. Бытие для тебя [1] не в том, в чем оно для образованного ⟨в искусстве⟩, так как ты не сам по себе (не в силу своей природы) являешься образованным ⟨в искусстве⟩. Таким образом, суть бытия для тебя состоит в том, чем ты являешься сам по себе. И даже это последнее не все ⟨относится сюда⟩: к сути бытия не принадлежит то, что присуще предмету само по себе в том смысле, как плоскости присущ белый цвет [2], так как суть бытия для поверхности не в том же, в чем она для белого цвета. Нельзя также приводить здесь и то, что состоит из обеих частей, — бытие *белой плоскостью*, потому что ⟨в таком случае⟩ дополнительно дается сама *вещь* [3]. Следовательно, ⟨только⟩ в той формулировке [4], которая, говоря про вещь, не будет включать ее самой в свой состав, в ней получает выраженное суть бытия для каждой вещи, а потому если ⟨видеть⟩ бытие для белой поверхности в том, что это — гладкая поверхность, отсюда следует ⟨только⟩, что бытие для белого и для гладкого — одно и то же [5].

Но так как есть составные образования и по линии высказываний других родов (других категорий) (ведь какой-нибудь субстрат есть у каждого из них — и у качества, и у количества, и у времени, и у места, и у движения), поэтому нужно рассмотреть, может ли получить выражение в понятии суть бытия для каждого из них, и имеется ли ⟨такая⟩ суть бытия и в них, как, например, в белом человеке [в чем суть ⟨бытия⟩ для белого человека] [6]. Обозначим этого последнего словом «плащ». В чем состоит бытие для «плаща»? Но — скажут нам — и та вещь, которую мы имеем здесь, не принадлежит к числу тех, о которых говорится, как они есть сами по себе. Однако же говорить о чем нибудь, не как оно есть само по себе, можно ⟨только⟩ в двух случаях, и один из них имеет место вследствие присоединения ⟨определяемой вещи⟩ ⟨к другому⟩, другой — при обратных обстоятельствах [7]. В самом деле, об одном говорится ⟨не как оно есть само по себе⟩ вследствие того, что вещь, которую мы определяем, ставится в связь с другими, как, например, в том случае, если, определяя бытие для белого, мы указывали бы понятие белого

* Одного из четырех основных значений сущности, выдвинутого в предшествующей главе и в дальнейшем только сближаемого с формой.

человека[8], а о другом так говорится потому, что к определяемой вещи присоединено другое[9], как, например, если слово «плащ» означало бы белого человека, а мы определяли бы плащ как белое; конечно, про белого человека можно сказать, что это — белое, но суть бытия ⟨для него⟩ не в том, в чем бытие для белого. Однако же бытие плащом, есть ли это вообще некоторая суть бытия[10]? Или же нет? Ведь суть бытия есть основным образом эта вот отдельная вещь; а когда что-нибудь сказывается о другом ⟨без всякой внутренней связи⟩, тогда мы здесь не имеем эту вот отдельную вещь ⟨как такую⟩[11], как, например, белый человек не есть эта вот отдельная вещь, раз быть такою вещью свойственно только сущностям. Таким образом, суть бытия имеется только для тех вещей, у которых словесная формулировка их содержания[12] представляет собою определение. А определение дается не ⟨во всех случаях⟩, когда имя обозначает то же ⟨содержание⟩, что и передача в словах (все словесные формулировки были бы тогда определениями: ведь имя будет существовать для всякой словесной передачи, так что и Илиада будет определением); в действительности же определение мы будем иметь тогда, если словесное обозначение говорит о чем-нибудь первичном; а сюда принадлежат те обозначения, которые выражены не так, что одно сказывается о другом ⟨без внутренней связи между ними⟩. Поэтому суть бытия не будет находиться ни в чем, что не есть вид рода, но только в них одних[13]: ведь о таких видах, повидимому, говорится не в силу причастности ⟨в них⟩ одного другому[14], и не потому, чтобы в них указывалось ⟨какое-нибудь⟩ состояние[15], не являются они и случайною принадлежностью вещей; словесная формулировка, правда, будет иметься и для всего остального, — что̀ обозначает имя, если оно существует, ⟨такая формулировка будет указывать⟩, что то-то присуще тому-то или вместо простого обозначения ⟨будет даваться⟩ более точное[16]; но определения здесь не будет, как не будет и сути бытия. А, может быть, [и] об определении, как и на вопрос о существе[17] определяемого предмета, можно говорить несколькими путями: ведь когда задается вопрос о существе (τὸ τί ἐστι) чего-нибудь, в одних случаях имеется в виду сущность и вот эта вещь, в других — каждое из высказываний, — о количестве, о качестве и все другие такого рода. В самом деле, как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а у одного оно дано как первичное, у другого — как производное, так и о существе ⟨чего-нибудь⟩ можно говорить — непосредственно по отношению к сущности, а в некотором специальном смысле — при всех других обозначениях: ведь и про качественную определенность мы могли бы спросить, «в чем ⟨здесь⟩ существо?», так что и она принадлежит к числу тех, где стоит вопрос о существе, только не в непосредственном смысле; но как по отношению к не-сущему некоторые при формально-логическом подходе говорят, что не-сущее *есть*, только не в непосредственном смысле, а в том, что оно есть не-сущее, таким же образом обстоит дело и по отношению к качеству. И, конечно, на это также надо обращать внимание, — ⟨на то,⟩ как [следует] говорить о каждом предмете, однако же не в большей мере нежели на то, как с ним обстоит дело. Поэтому и теперь, раз словоупотребление ⟨здесь⟩ ясно, ⟨мы скажем, что⟩ и суть бытия подобным же образом будет существовать в первую очередь и непосредственно у сущности, а затем — и у всего остального, как ⟨мы указали⟩ и по вопросу о существе ⟨предмета⟩, причем это будет не суть бытия в непосредственном смысле, а суть бытия для ⟨такого-то⟩ качества или количества. Ибо подобные определения следует обозначать как сущее или в смысле одной только общности имени[18], или прибавляя и отнимая ⟨дополнительные признаки⟩[19], как и про непознаваемое мы говорим, что оно может быть познаваемым[20]; а правильно-то здесь — не говорить ни в смысле ⟨одной⟩

общности имени, ни совсем тем же самым образом, но ⟨высказываться подобно тому⟩, как имя врачебного применяется ⟨в самых разных случаях⟩ вследствие отношения к одному и тому же [21], не сохраняя при этом совсем тот же самый смысл, однако и не в силу ⟨одной⟩ общности имени: ведь и о врачуемом [22] теле, о врачебной операции и врачебной утвари [23] не говорится ни в смысле общности ⟨одного⟩ имени, ни — в том же самом значении, но — через отношение к одному ⟨и тому же⟩. Впрочем, какое здесь предпочесть выражение [24], это не составляет никакого различия; но очевидно, что определение в основном и непосредственном смысле, а также и суть бытия имеются у сущностей. С другой стороны, они сходным образом существуют и у всего остального, только не в основном смысле. В самом деле [25], если мы принимаем суть бытия [26], то нет необходимости, чтобы ее определением было *всякое* наименование [27], которое тождественно с ⟨ее⟩ словесным обозначением, но только то, которое тождественно с *некоторым определенным* обозначением; а так будет [28], если мы будем иметь обозначение ⟨чего-нибудь⟩ *единого*, ⟨которое будет таковым⟩ не вследствие непрерывности, как Илиада или вещи, соединенные связью, но в одном из тех ⟨основных⟩ значений, в которых говорится о едином; а о едином говорится таким же образом, как о сущем; сущее же в одном случае означает эту вот вещь, в другом — количество, в третьем — качество. Поэтому и для белого человека будет существовать словесное обозначение и определение, а другим путем — также и для белого и для сущности [29].

ГЛАВА ПЯТАЯ

Для свойств, неразрывно связанных с материей, нельзя дать точного определения. Такое определение выходило бы за пределы определяемого свойства (1030 *b* 14 — *b* 27), а последовательная попытка установить его уводила бы в бесконечность (*b* 28—1031 *a* 1). Определение возможно только для сущности, а для высказываний иных родов — лишь в другом смысле, с помощью присоединения внешнего субстрата (*a* 1—11). То же в отношении таких свойств отмечается и для сути бытия (*a* 11—14).

Если не считать за определение словесную формулировку, даваемую через присоединение ⟨определяемой вещи к другому⟩ [1], то представляется затруднительным ⟨указать⟩, для какого из свойств не-простых, а сдвоенных [2], возможно будет определение. Ибо такие свойства приходится разъяснять через присоединение ⟨к другому⟩. Так, например, имеется нос и вогнутость, и имеется курносость, как называется соединение [из] первых двух, ⟨получающееся⟩ потому, что одно находится в другом, причем ни вогнутость, ни курносость во всяком случае не являются свойством носа через случайную связь, но ⟨та и другая⟩ — сама по себе; также и не ⟨такая здесь связь⟩, как белое находится в Каллии или в человеке, потому что Каллий, которому случилось быть человеком, белый, но ⟨такая⟩, как мужской пол находится в животном, равенство — в количестве, вообще — как бывает во всех случаях, когда что-нибудь находится в другом само по себе. А таковым является все, что ⟨неотделимо⟩ связано или с обозначением, или с именем вещи, которой принадлежит данное (т. е. определяемое) свойство, и чего нельзя объяснить отдельно ⟨от этой вещи⟩ [3], как белое ⟨например⟩ можно объяснить без человека, но женский пол без животного — нельзя; поэтому у таких свойств ни суть бытия, ни определение либо нельзя указать ни у одного, либо, если можно, то другим путем, как у нас сказано [4]. А ⟨кроме того⟩ в отношении их существует и другое затруднение. Если курносый нос и вогнутый нос — одно и то же, тогда одним и тем же будет ⟨также⟩ курносое и вогнутое; а если это — не одно и то же, так как невозможно сказать про курносое, не указывая вещь, которой оно

является свойством само по себе (ведь курносость, это — вогнутость носа), ⟨в таком случае⟩ сказать «курносый нос» или невозможно, или будет сказано два раза одно и то же — нос нос вогнутый (ибо нос курносый, это будет нос нос вогнутый). А потому нелепо, чтобы у таких свойств имелась суть бытия; в противном же случае приходится итти в бесконечность: ведь когда мы дойдем до курносого носа носа, здесь надо будет дальше снова говорить о носе [5]. Отсюда ясно, что определение бывает только у сущности: если его принимать и у высказываний других родов, его необходимо давать путем присоединения к другому, — как, например, для ⟨того или другого⟩ качества [6] и для нечета; ведь нечета не бывает без числа, как и женского пола — без животного (про обозначение через присоединение к другому я говорю в тех случаях, где приходится два раза повторять одно и то же, как в приведенных примерах). А если это верно, определения не должно быть и для носящих характер сдвоенности (составных) ⟨высказываний⟩, например, для нечетного числа; но ⟨здесь⟩ остается незамеченным, что ⟨даваемые⟩ обозначения формулируются неточно. Если же определения возможны и в этих случаях, тогда или они образуются ⟨каким-то⟩ иным путем [7], или же, как было сказано, про определение и суть бытия можно говорить в нескольких значениях, так что в одном смысле ни для чего не будет существовать определения, и суть бытия не будет находиться ни в чем, за исключением сущностей, а в другом смысле они будут иметь место.

Таким образом, что определение есть словесное обозначение сути бытия, и что суть бытия имеется у одних только сущностей, или дана у них главным образом, прежде всего и непосредственно, — это очевидно.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Каково отношение между сутью бытия отдельной вещи и этой вещью (1031 *a* 15 — 18)? Если вещь дана в связи с каким-нибудь случайным свойством, суть бытия такой вещи и она сама — не одно и то же (*a* 18 — 28). Они тождественны, если речь идет о вещи, как она есть сама по себе. Это положение доказывается: а) на примере идей (*a* 28 — 1031 *b* 18), б) путем указания, что знать вещь это значит — знать ее суть бытия (*b* 18 — 28), в) ссылкой на невозможность устанавливать для сути бытия каждый раз отдельное имя; отличая здесь суть бытия от вещи, пришлось бы итти в бесконечность (*b* 28—1032 *a* 4).
Тождество между ними бесспорно, и софистические ухищрения против него бессильны (*a* 4 — 11).

А составляют ли одно и то же суть бытия ⟨вещи⟩ и отдельная вещь или они отличны [1], это подлежит рассмотрению. В самом деле, подобное рассмотрение в известной степени полезно для выяснения вопроса относительно сущности: ведь и отдельная вещь не представляется чем-либо отличным от своей сущности, и суть бытия признается за сущность отдельной вещи. В отношении всего того, о чем говорится в случайной связи, можно бы подумать, что ⟨отдельная вещь и суть бытия⟩ это — вещи разные, как, например, белый человек и бытие для белого человека — не одно и то же (если это — одно и то же, тогда бытие для человека и бытие для белого человека — также одно и то же: ибо, как утверждают, одно и то же — человек и белый человек, а, значит, также — бытие для белого человека и бытие для человека [2]. Или же, впрочем [3], нет необходимости, чтобы вещи, даваемые в случайной связи, были тождественными ⟨с вещью, которая берется сама по себе⟩, ибо ⟨в этом случае⟩ крайние члены оказываются теми же не в одном и том же смысле; пожалуй, впрочем, можно было бы подумать, что крайние члены, даваемые ⟨оба⟩ в случайной связи, должны получаться тождественными, например бытие для белого и бытие для образованного; и однако же это, по общему мнению, не так). — С другой стороны, когда говорится о вещах, как они есть сами по себе, надо ли здесь принимать тождество между сутью бытия

и самою вещью? Например, в том случае, если существуют некоторые сущности, которым ⟨уже⟩ не предшествуют другие сущности и другие естественные реальности (таким ⟨первичным⟩ бытием некоторые наделяют идеи)? Если будут отличны — благо и бытие для блага, животное и бытие для животного, бытие для сущего и сущее, тогда будут даны другие сущности, реальности и идеи, помимо тех, о которых говорят ⟨теперь⟩, и те сущности будут предшествовать, если суть бытия есть сущность. Если при этом те и другие отделены друг от друга, то об одних (первых) ⟨у нас⟩ не будет знания, а другие (вторые) не будут обладать существованием (говорю я об отделенности в том случае, если благу в себе (существующей идее блага) не присуще бытие благом, а этому последнему — существование в качестве блага) [4]. Знание той или иной вещи мы ведь имеем тогда, когда мы узнали суть ее бытия, а с другой стороны, как в отношении блага, так и в отношении всего остального дело обстоит одинаковым образом, так что если бытие у блага не есть благо, то и бытие у сущего не есть сущее, и бытие у единого не есть единое [5]. Причем в одинаковой мере существует либо всякая суть бытия, либо — ни одна: а потому если и бытие у сущего не есть сущее, то таковым не будет и никакая другая суть бытия. Кроме того, чему не присуще бытие благом, то не есть благо. Поэтому необходимо должны быть одним — благо и бытие у блага, прекрасное и бытие у прекрасного, ⟨а равно⟩ все то, что получает обозначение не через отношение к другому, а как самостоятельное и первичное ⟨бытие⟩. Ибо достаточно ⟨одно⟩ такое бытие [6], если оно дано, хотя бы идей и не было; а, пожалуй, скорее даже в том случае, если идеи существуют (вместе с тем ясно также, что если существуют такие идеи, про которые говорят некоторые, то лежащий в основе вещей субстрат не будет сущностью: эти идеи должны быть, сущностями, но не в качестве определений субстрата, ибо иначе они будут существовать ⟨только⟩ вследствие причастности к ним ⟨субстрата⟩ [7]). На основании этих вот рассуждений [8] ясно, что отдельная вещь сама по себе [9] и ⟨ее⟩ суть бытия представляют собою одно и то же не случайным образом [10], и кроме того — потому, что знать отдельную вещь, это значит — знать ⟨у нее⟩ суть бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев [11] следует с необходимостью, что обе они представляют собою [что-то] одно (с другой стороны, если взять то, о чем говорится, как о случайном свойстве, ⟨каково⟩, например, образованное или белое, то — в виду возможности вкладывать в такие обозначения двоякий смысл — неправильно сказать, что ⟨здесь⟩ суть бытия и само ⟨то, что обозначается⟩ — одно: ибо белым является и *то, чему* случайно присуще белое, и *то, что* случайно присуще ⟨другому⟩, так что в одном смысле [12] суть бытия и сама вещь — одно и то же, а в другом [13] — не одно и то же: у человека и у белого человека это — не одно и то же, а у данного свойства — одно и то же) [14]. Очевидно, получилась бы нелепость и в том случае, если дать ⟨особое⟩ имя для каждой сути бытия: тогда помимо этой ⟨обозначенной особым именем⟩ сути бытия была бы ⟨еще и⟩ другая, например у сути бытия лошадью — еще суть бытия. Между тем, что мешает уже сейчас ⟨признать⟩, что есть вещи непосредственно тождественные с сутью ⟨своего⟩ бытия, раз суть бытия есть некоторая сущность? Но не только ⟨мы здесь имеем⟩ одно, а и словесное обозначение у них — то же самое, как ясно и из того, что было сказано: ибо не случайным образом одно — бытие для единого и единое ⟨как оно есть⟩. Кроме того, если это будет не одно, приходится итти в бесконечность: тогда суть бытия у единого это будет одно, ⟨само⟩ единое — другое, и по отношению к ним [15] можно будет повторить то же самое.

Что таким образом у самостоятельных и

обозначаемых в их собственной природе вещей бытие для отдельной вещи и ⟨эта⟩ отдельная вещь тождественны и составляют одно, это ясно: а софистические уловки против этого положения, очевидно, разрешаются посредством того же решения, как и вопрос, одно ли и то же Сократ и суть бытия для Сократа [16]: ибо ⟨там и здесь⟩ нет никакого различия ни в том, на какой основе [17] можно бы поставить вопрос, ни в том, на какой — удалось бы получить решение. В каком смысле, следовательно, суть бытия тождественна и в каком — не тождественна с отдельною вещью, об этом ⟨теперь⟩ сказано.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ [1]

Различаются три типа возникновения и устанавливаются его составные моменты; указывается, что возникновение одинаково имеет место во всех основных родах бытия (1032 *a* 12 — 15). Намечается общий характер материи и формы в физических процессах (1032 *a* 15—26), а также — характер и роль формы в области человеческого делания (*a* 32 — *b* 6). Если здесь форма есть отправной момент для процесса мысли (*b* 6—20), то фактическое возникновение продукта, как в области искусства (*b* 20—23), так и в процессах автоматических (*b* 23—26) начинается с определенного состояния материи, которое необходимо предваряет последующую реализацию формы (*b* 23—1033 *a* 5). Поскольку материя в процессе возникновения *изменяется*, возникшая вещь не обозначается непосредственно именем своей материи, но производным от этого имени названием, указывающим на общую связь между материей и вещью (статуя — не медь, но — медная) (*a* 5 — 23).

Из того, что возникает, одно возникает естественным путем, другое — через искусство, третье — само собою. При этом все, что возникает, возникает действием чего-нибудь, из чего-нибудь и ⟨становится⟩ чем-нибудь; (говоря «чем-нибудь», я ⟨одинаково⟩ имею в виду каждый род высказываний: ⟨возникающее⟩ становится или этим вот предметом, или определенным качественно, или — определенным по количеству, или — по месту). Из различных родов возникновения ⟨возникновение⟩ *естественное* мы имеем у тех вещей, у которых оно зависит от природы; то, из чего ⟨вещь⟩ возникает, это, как мы говорим, материя, то, действием чего ⟨оно возникает⟩ — какой-нибудь из предметов природы, а чем вещь становится, это — человек, растение или еще что-нибудь из подобных предметов, которые мы скорее всего признаем за сущности. И ⟨надо сказать, что⟩ материю имеет все, что возникает либо естественным путем, либо через искусство: каждая из таких вещей способна и быть и не быть, а в этом и состоит материя у каждой вещи. Если же говорить вообще, и то, из чего ⟨вещь⟩ возникает — природа, и то, с чем она сообразуется при возникновении [2] — природа, (ибо у ⟨всего⟩, что возникает, есть ⟨та или другая⟩ природа [3], например у растения или у животного), и также то, действием чего ⟨вещь возникает⟩, это — природное бытие того же вида, обозначаемое в соответствии с формой, причем оно — ⟨уже⟩ в другой вещи: ибо человек рождает человека. — Вот каким образом возникает то, что возникает действием природы, а остальные процессы возникновения именуются актами создавания [4]. Источником всех этих актов является либо искусство, либо способность, либо рассуждение. А некоторые из них происходят также сами собой и в силу случая (непреднамеренно) [5], как это бывает и среди того, что возникает действием природы: ведь и там иногда одни и те же вещи возникают и из семени, и без семени. Вопрос о том, что возникает при этих условиях, надо рассмотреть впоследствии, а через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе (формою я называю суть бытия каждой вещи и первую [6] сущность); ведь ⟨надо иметь в виду, что⟩ и у противоположных свойств в известном смысле — одна и та же форма: сущностью лишенности является сущность, противолежащая ⟨ей⟩, например здоровье — сущность для

болезни, ибо болезнь получает себе выражение через отсутствие здоровья, а здоровье, это — ⟨положительное⟩ понятие, находящееся в душе ⟨врача⟩, и ⟨имеющееся у него⟩ знание. При этом здоровое тело получается в результате следующего ряда мысли ⟨у врача⟩: так как здоровье заключается в том-то, то надо, если ⟨тело⟩ должно быть здорово, чтобы было дано то-то, например равномерность [7], а если ⟨нужно⟩ это, тогда ⟨требуется⟩ теплота; и так он размышляет все время, пока не приведет к последнему ⟨звену⟩, к тому, что он сам может сделать. Начинающееся с этого места движение, которое направлено на то, чтобы ⟨телу⟩ быть здоровым, называется затем уже созданием. И таким образом оказывается, что в известном смысле здоровье возникает из здоровья, и дом — из дома, ⟨а именно — ⟩ из дома без материи — дом, имеющий материю, ибо врачебное искусство и искусство домостроительное руководится формой [8] здоровья и дома; а сущностью, не имеющею материи [9], я называю суть бытия ⟨создаваемой вещи⟩. По отношению к процессам возникновения и движения мы в одних случаях говорим о мышлении, в других — о создавании. Там, где процесс идет от начала и формы, это — мышление, а там, где он начинается от последнего ⟨звена⟩, к которому приходит мысль, это — создавание. И одинаковым образом [10] возникает и каждое из остальных — из промежуточных — звеньев. Я имею в виду, например, так: чтобы человек выздоровел, надо установить равномерность. Что это значит — установить равномерность? Вот это. А это наступит, если произвести согревание. Оно в чем состоит? Вот в этом. А это ⟨последнее⟩ в возможности дано, и оно уже ⟨непосредственно⟩ зависит от человека. Таким образом, создающей причиной, с которой начинается движение в сторону здоровья, при возникновении через искусство является форма, находящаяся в душе, если же возникновение совершается само собой, исходным пунктом ⟨для него⟩ оказывается то, что ⟨человек⟩ создает *в первую очередь* при действии через искусство [11], как и при лечении, например, начинать надо, может быть, с согревания (а оно производится посредством растирания): ведь теплота в теле, это — или часть здоровья, или за нею ⟨непосредственно⟩ — а может быть, через несколько звеньев — следует что-нибудь в этом роде, что составляет часть здоровья; и крайним (т. е. исходным) является именно это, что производит одну составную часть здоровья,— и ⟨таким же образом⟩ у дома, например — камни, и у всего другого: а потому, как мы это утверждаем, не может быть возникновения, если ничего не существует раньше. Что какая-нибудь часть необходимо будет ⟨так⟩ существовать, это очевидно: ибо материя есть ⟨такая⟩ часть, это она находится в вещи, и она становится ⟨чем-то определенным⟩ [12]. Но составляет ли она часть и того, что входит в состав понятия [13]? Несомненно, мы и в том и в другом отношении говорим про медные круги, ⟨указывая⟩, что они такое, — и о материи ⟨их⟩ говорим, что это — медь, и о форме, что это — такая-то фигура (здесь нам дается первый род, в который эта форма входит). Значит, медный круг заключает ⟨и⟩ материю в своем понятии. — А по отношению к ⟨той⟩ материи, из которой возникают некоторые предметы, они обозначаются, по возникновении, не ее именем, но именем производным [14], — например, статуя ⟨называется⟩ не камнем, но каменной, а человек, который становится здоров, не обозначается именем того ⟨состояния⟩, из которого он становится здоров: причина здесь та, что возникновение происходит и из «отсутствия» (στερήσεως) ⟨данной формы⟩ и из ⟨лежащего в основе⟩ субстрата, которым мы считаем материю (так, например, здоровым становится *человек* с одной стороны, *больной* — с другой), однако же больше говорится о возникновении из ⟨предшествующего⟩ отсутствия, — например, здоровым делаешься из больного, а не из

человека, поэтому больным здоровый не называется, а человеком называется, и здоровым обозначается ⟨именно⟩ человек [15]; в тех же случаях, где отсутствие не выражено ясно и не обозначено специальным именем, как, например, в меди — отсутствие какой бы то ни было фигуры, или в кирпичах и бревнах — отсутствие ⟨формы⟩ дома, в таких случаях считается, что возникновение происходит из этих ⟨материалов⟩, как там ⟨здоровый возникал⟩ из больного. А потому, как там возникающая вещь не получает обозначения от того, из чего она возникает, так и здесь статуя не называется деревом, но — через производное обозначение — деревянною, и медною, а не — медью, каменною, а не камнем, и ⟨точно так же⟩ дом — кирпичным, а не кирпичами: ибо, если внимательно посмотреть, то нельзя даже без оговорок сказать, что статуя возникает из дерева, или дом — из кирпичей, так как при возникновении вещи то, из чего она возникает, должно изменяться, а не оставаться тем же. Вот по этой-то причине так и говорится.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Учитывая намеченные выше элементы всякого возникновения (1033 *a* 24—28), специально — указание, что все должно *возникать из чего-нибудь*, показывается, что подобно материи сама форма никогда не возникает, но лишь реализуется на данном субстрате, и возникновению подлежит только индивидуальная вещь, слагающаяся из материи и формы (*a* 28 — *b* 19). Если бы существовали идеи Платона, возникновение индивидуальных вещей не имело бы места, а потому принимать их для объяснения этих вещей нет никакого основания (*b* 20—29). Рождающее подобно рождаемому и не тождественно ему, а только принадлежит к одному с ним виду, и об этом общем виде всегда можно (в области естественного возникновения) говорить, хотя бы здесь и не было общего наименования (*b* 29—1034 *a* 8).

Так как то, что возникает, возникает под действием чего-нибудь (так я называю ⟨источник⟩, откуда возникновение берет свое начало), ⟨образуется⟩ из чего-нибудь (это пусть будет не отсутствие ⟨данной определенности⟩, но материя: у нас уже различено, в каком смысле мы говорим это) [1] и становится чем-нибудь (это — либо шар, либо — круг, либо — что случится еще): ввиду этого, как не создается субстрат, ⟨скажем⟩ медь, так не создается и шар, разве только — привходящим образом, потому что медный шар есть шар, а этот медный шар делается ⟨мастером⟩. Действительно, делать эту вот ⟨отдельную⟩ вещь, это значит — делать такую отдельную вещь из имеющегося ⟨в качестве материала⟩ субстрата вообще [2]. Я хочу сказать, что делать медь круглой, это не значит — делать круглое, или шар ⟨как форму⟩, но — ⟨делать⟩ нечто другое, именно ⟨реализовать⟩ эту форму в другом (т. е. в субстрате), ибо если делается сама *форма*, ее надо было бы делать из чего-нибудь другого, — это ведь было ⟨у нас⟩ положено ⟨в основу⟩ (так, например, человек делает медный шар, а это он делает так, что из этого вот ⟨материала⟩, именно — из меди, он делает вот это, именно — шар); если поэтому делается и самый этот шар, ясно, что он будет делаться таким же точно образом, и одно возникновение будет итти за другим в бесконечном ряду. Следовательно, очевидно, что и форма также (или как нам ни назвать в чувственной вещи ⟨ее⟩ образ) не возникает, и в отношении к ней процесс возникновения не имеет места [3], равно как ⟨не возникает⟩ и суть бытия (эта суть бытия появляется в другом ⟨ — в субстрате — ⟩ действием или искусства или природы или ⟨той или иной⟩ способности ⟨души⟩ [4]). А бытие медного шара есть дело человека, ибо он делает его из меди и ⟨формы⟩ шара: он вносит форму в этот вот материал, и в результате получается медный шар. Если же будет совершаться возникновение бытия шаром [5], тогда ⟨и здесь⟩ одно будет получаться из другого: в таком случае то, что возникает, должно будет быть без конца

делимым, и ⟨всегда⟩ одна часть будет представлять одно, другая — другое, именно одна — материю, другая — форму. Если поэтому шар, это — фигура, ⟨всюду⟩ одинаково отстоящая от центра [6], тогда в этой фигуре будет дано, с одной стороны, то, что объемлет создаваемую [7] ⟨шаровидность⟩, с другой — то, что объемлется ⟨этим⟩ первым [8], а то и другое вместе, это будет то, что возникло — по образцу медного шара. Таким образом, из сказанного очевидно, что то, о чем мы говорим, как о форме или сущности, не возникает, а составная [9] ⟨сущность⟩, получающая от этой ⟨формальной⟩ свое наименование, возникает, и что во всем возникающем есть материя, так что одна часть ⟨в нем⟩ есть одно, а другая — другое [10].—Теперь, существует ли какой-нибудь шар отдельно от этих вот отдельных шаров или дом отдельно от кирпичей? Или же надо считать, что если бы ⟨это⟩ было так, данная отдельная вещь никогда бы и не возникла [11]. Но на самом деле ⟨форма⟩ обозначает такую-то качественность ⟨в вещи⟩ [12] и не есть ⟨как такая⟩ [13] эта вот определенная вещь, а ⟨человек⟩ создает и производит из этой вот основы вещь с таким-то качеством, и когда эта вещь произведена, мы имеем эту вот основу с такою-то качественною определенностью. А данное целое, Каллий или Сократ, существует как данный определенный медный шар, тогда как человек и животное — как медный шар вообще. Поэтому очевидно, что «формы, как причина» [14], — некоторые обычно так обозначают идеи, — если допускать известные реальности помимо единичных предметов, во всяком случае нисколько не пригодны для ⟨объяснения⟩ процессов возникновения и для ⟨обоснования⟩ сущностей; и по крайней мере ради этих целей нет основания принимать сущности, существующие сами по себе. — В некоторых случаях и проступает с очевидностью, что рождающее носит такой же характер, как рождаемое, однако же не тождественно ⟨ему⟩ и не составляет ⟨с ним⟩ одно по числу, но — по виду, как, например, в области естественного бытия (ведь человек рождает человека), если только не возникает что-нибудь вопреки природе, как например, ⟨когда⟩ конь рождает мула (впрочем, и здесь дело обстоит сходным образом: то, что могло бы быть общим для коня и для осла — ближайший ⟨в обоих случаях⟩ род — не имеет наименования, но этот общий род был бы, можно сказать, и тем, и другим [15], и именно таков мул). Поэтому вполне ясно, что нет никакой надобности устанавливать в качестве образца идею (ведь идеи скорей всего можно бы было искать именно в области этих предметов [16]: в них мы имеем сущности в наибольшей мере), но достаточно, чтобы ⟨возникающую вещь⟩ сделало то, что ⟨ее⟩ производит, и чтобы оно явилось причиною ⟨осуществления⟩ формы в материи. А целое, это уже — такая-то форма в этих вот костях и мясе, Каллий и Сократ: и это — различные вещи, благодаря материи (она ⟨в обоих случаях⟩ различная), а вместе с тем — одно и то же по виду [17] (ибо вид неделим).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Результаты, которые получаются действием искусства, могут возникнуть и сами собой — в тех случаях, когда наличная материя способна к автоматическому движению, приводящему к той же цели (1044 *a* 8—32). К таким же результатам это движение способно приводить и в области естественного возникновения (*a* 33—*b* 7). Если в обеих указанных областях возникновению сущности обычно предшествует существование такой же формы в другой сущности, то для других родов бытия не требуется предшествующего существования вновь появляющейся формы в другой вещи, и при возникновении того или другого определенного ***свойства*** достаточно наличия у материи соответствующей ***способности*** (*b* 7—19).

Может возникнуть недоумение, почему одни вещи возникают и действием искусства и сами собой, например — здоровье, а другие — нет, например дом. Причина

⟨здесь⟩ следующая: [у одних вещей][1] та материя, которая кладет начало возникновению, когда что-нибудь делается и возникает через искусство, и в которой дана некоторая часть ⟨возникающей⟩ вещи, эта материя бывает и такая, что она может двигаться сама собой, и такая — что не может, причем первая ⟨в свою очередь⟩ иногда способна двигаться таким-то определенным образом, а иногда — неспособна: ведь многое хоть и может двигаться само собой, но не⟨способно делать это⟩ таким-то определенным образом, например — плясать. Поэтому, если у вещей материя—такого рода (например — камни), для них определенное движение невозможно иначе, как через воздействие другого, однако же такое-то ⟨иное⟩ движение[2] возможно. И так же обстоит дело по отношению к огню. Вот почему одни вещи не получатся без ⟨человека⟩ владеющего искусством, а другие возникнут. Ибо ⟨тогда⟩ движение будет вызвано тем, что не обладает искусством[3], но способно двигаться само — под действием другого, не владеющего искусством, или благодаря ⟨какой-нибудь⟩ ⟨своей⟩ части[4]. Вместе с тем из того, что было сказано, ясно также, что в известном смысле все вещи ⟨здесь⟩ возникают ⟨или⟩ из того, что одноименно ⟨с ними⟩ (одинаково, как и предметы природы), — например, дом — из дома, поскольку он создается разумом (ибо искусство, это — форма[5]), или же из ⟨какой-нибудь своей⟩ части, носящей то же имя[6], или ⟨наконец⟩ из того, что имеет в себе некоторую часть ⟨создаваемой вещи⟩, если возникновение происходит не в силу случайной связи[7]: ведь начальная причина, благодаря которой создается что-нибудь, есть часть, присущая ⟨возникающей вещи⟩ основным образом[8]. В самом деле, теплота, связанная с движением[9], породила теплоту, появляющуюся в теле; а это — или здоровье, или часть ⟨его⟩, или же за нею следует какая-нибудь часть здоровья, либо само здоровье: поэтому про нее[10] и говорится, что она производит ⟨здоровье⟩, ибо здоровье производится тем, за чем следует и с чем связана теплота ⟨в теле⟩[11]. Таким образом мы имеем то же, что в умозаключениях (силлогизмах) — сущность является началом всего: ибо *суть вещи* служит основанием для умозаключений, а здесь — для процессов возникновения[12]. И подобно тому, как в этих случаях, обстоит дело и с предметами, которые образуются естественным путем. Ибо семя создает ⟨вещь⟩ так же, как создаются предметы искусства, — оно заключает в себе форму в возможности, и то, из чего оно исходит, в известной степени одноименно ⟨тому, что возникает⟩ (ибо не во всех вещах надо искать такую связь, как человек происходит от человека — ведь также и женщина происходит от мужчины); иначе бывает только, если мы имеем нарушение ⟨нормального процесса⟩: поэтому мул происходит не от мула. Что же касается того, что возникает само собою, оно получается ⟨здесь⟩[13] подобным же образом, как и там[14], — во всех тех случаях, если материя той или иной вещи способна и сама через себя приходить в то движение, которое производится семенем; а всюду, где этого нет, вещи бессильны возникать как-либо иначе, кроме как из таких же самых вещей[15]. И не только по отношению к сущности это рассуждение показывает, что форма не возникает, но и обо всех основных родах ⟨бытия⟩ одинаково может быть сказано то же самое, — и о количестве, и о качестве, и обо всех остальных определениях ⟨сущего⟩. Ибо подобно тому, как возникает медный шар, но не — шар и не — медь, и как это бывает с медью, если она возникает (материя и форма ⟨здесь⟩ всегда должны быть предварительно даны), именно так обстоит дело в отношении и существа вещи, и качества ⟨ее⟩, и количества и одинаково — в отношении всех остальных категорий: ведь возникает не известное качество[16], но качественно определенный кусок дерева, не такая-то[17] величина, но кусок дерева или

животное такой-то величины. А как специальную черту сущности из этих примеров можно извлечь, что ⟨в этом случае⟩ должна быть раньше дана налицо другая сущность, обладающая полною действительностью, которая ⟨нашу сущность⟩ создает, — например, животное в том случае, если возникает животное; между тем, какое-нибудь качество или количество не должно предварительно существовать, разве только — в возможности.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ [1]

Ставится вопрос, в каких случаях в формулировку сущности должно входить указание на ее составные части, в каких — нет. Дело стоит в зависимости от того, что чему предшествует, части — целому или — наоборот (1034 *b* 20—32). При обозначении сущности, если речь идет о ней, как о форме, следует указывать части формы и только их; напротив, части материальные — лишь в том случае, если сущность берется в смысле составного целого (и то — не всегда) (*b* 32—1035 *b* 3): дело в том, что части формы — все или некоторые — необходимо предшествуют (логически) форме как такой; между тем части материальные входят лишь в состав целого, образуемого из формы и материи, причем по отношению к этому целому они в одном смысле даны раньше целого, в другом напротив — позже или одновременно с ним (*b* 3—31). Указывается, в каком смысле может быть речь о познании сложных целых, образованных из формы и материи, и различается материя двух родов — чувственно воспринимаемая и умопостигаемая (с оговоркой, что в своем собственном существе материя совершенно непознаваема) (*b* 31—1036 *a* 12). В результате оказывается, что вопрос не может получить однородного разрешения, но ответ должен стоять в зависимости от того, о каких частях каждый раз говорится (*a* 12—25).

Определение, это — формулировка понятия [2], а всякая формулировка имеет части, и как сама она относится к вещи, подобным же образом и часть ее относится к части вещи: ⟨если это так⟩, тем самым возникает затруднение, должно ли обозначение ⟨отдельных⟩ частей входить в формулировку целого или же нет. У некоторых вещей такие обозначения, очевидно, входят ⟨в формулировку вещи⟩, у некоторых — нет. Формулировка понятия круга не включает в себя обозначения отрезков, а в формулировку слога входит обозначение его элементов [3]; между тем и круг делится на отрезки ⟨так же⟩, как и слог — на элементы. Кроме того, если части предшествуют целому, а острый угол — часть прямого, и палец — часть живого существа, тогда можно было бы подумать, что острый угол — раньше прямого, и палец — раньше человека. Однако, повидимому, эти последние на самом деле раньше: понятия, которыми обозначаются первые, стоят в зависимости от них (от прямого угла и человека), и они — раньше ⟨первых⟩ также потому, что для них возможно существовать друг без друга. — А впрочем, о части говорится в нескольких значениях, и одно из этих значений — мера, которая производит количественное измерение. Но это ⟨понимание⟩ оставим в стороне; а обратим внимание на то, из каких именно частей состоит сущность. Так вот, если материя, это — одно, форма — другое, то, что из них — третье, и сущностью является и материя, и форма, и то, что из них, то с известной точки зрения и о материи говорится, как о части чего-то, а с известной — нет, но таковы только те части, из которых состоит понятие формы. Так, например, для вогнутости мясо не составляет части (оно ведь — та материя, на которой появляется вогнутость), а для курносости, это — часть; и у статуи, как целого, медь составляет часть, а у статуи, которая берется в смысле формы, не составляет (ведь, говоря о какой-либо вещи, надлежит иметь в виду форму и предмет, поскольку он обладает формой, а ⟨одну⟩ материальную сторону, как она есть сама по себе, — ни в коем случае) [4]. Вот поэтому формулировка понятия круга не заключает в себе обозначения отрезков, а в формулировку понятия слога входит обозначение элементов: ибо элементы ⟨слога⟩, это — части формулировки, обозначающей форму, а не материя, между тем отрезки представляют

собою части в смысле той материи, на которой осуществляется ⟨форма⟩; однако же они стоят ближе к форме, нежели медь — в том случае, когда круглота реализуется в меди. А в известном смысле и не все элементы слога будут входить в формулировку ⟨его⟩ понятия, например эти вот ⟨воспринимаемые, которые запечатлены⟩ на воске или в воздухе: ведь уже и они составляют часть слога, поскольку это — воспринимаемая чувствами материя. Действительно, и линия перестает существовать, если ее делить на половины, или ⟨например⟩ человек — если его разлагать на кости, мускулы и мясо, однако из-за этого про них еще нельзя сказать, что они состоят из названных ⟨элементов⟩ так, словно бы это были части сущности[5], но ⟨на самом деле они состоят из этих частей⟩ — как из материи, и части составного целого они образуют, но части формы и предмета, для которого указывается логическая формулировка — уже нет: а потому они не входят и в состав ⟨самих этих⟩ логических формулировок. Так вот, в одни формулировки будет включаться обозначение таких частей, в других — оно находиться не должно, — ⟨именно⟩ если это не — формулировка целого, образованного через соединение: вследствие этого некоторые вещи состоят из указанных частей как из начал, на которые они распадаются, переставая существовать[6], а некоторые — не состоят. Те, которые представляют собою соединение формы и материи, например курносое и медный круг, эти вещи распадаются на указанные элементы, и материя составляет их часть; а те, которые не соединены с материей, но ⟨даются⟩ без материи, у которых формулировки указывают только на форму,— эти не перестают существовать (не уничтожаются) — или вообще, или, во всяком случае, таким путем: так что по отношению к вещам, названным выше, эти элементы составляют начала и части, а по отношению к форме, это — не части и не начала. И поэтому глиняная статуя уничтожается в глину, ⟨медный⟩ шар — в медь и Каллий — в мясо и кости; также круг — в отрезки: ибо есть некоторый круг, который соединен с материей; одним ведь именем обозначается круг, о котором говорится, как о таком[7], и отдельный круг, потому что у отдельных вещей особого имени нет.

И теперь уже нами сказано ⟨об этом⟩ правильно, все же, снова взявшись ⟨за этот вопрос⟩, скажем еще яснее. Там, где мы имеем части формулировки понятия, на которые такая формулировка разделяется, эти части стоят прежде[8], или все или некоторые ⟨из них⟩. А в обозначение прямого угла не входит указание на острый угол, напротив — формулировка понятия острого угла имеет своею частью прямой; ибо тот, кто определяет острый угол, пользуется прямым: острый угол — «меньше прямого». И подобным же образом обстоит также дело с кругом и полукружием: полукружие определяется через круг, и палец — через целое: ибо палец, это — «такая-то часть человека». Поэтому те части, которые являются таковыми в качестве материи и на которые предмет делится, как на материю, — позднее; а те, которые даны как части логической формулировки и ⟨части⟩ сущности, соответствующей этой формулировке, они раньше — или все, или некоторые[9] ⟨из них⟩. И так как душа живых существ (составляющая существо одушевленной вещи), это — не что иное, как соответствующая логической формулировке сущность, форма и суть бытия для такого-то тела (любую часть ⟨подобного тела⟩[10] — если давать ее определение надлежащим образом — во всяком случае (γοῦν) нельзя будет определять без указания ее функции[11], а таковая не будет присуща ⟨ей⟩ без наличия чувственного восприятия): поэтому ее части — или все, или некоторые — идут раньше, нежели целое ⟨состоящее из формы и материи⟩ живое существо, и одинаковым образом обстоит дело в каждом отдельном

случае; а тело и его части — позднее, нежели эта сущность, и на них, как на материю, разделяется не ⟨сама эта⟩ сущность, но составное целое. Так вот по отношению к составному целому эти ⟨телесные⟩ части в известном смысле раньше, а в известном — нет: ведь, отделяясь ⟨от целого⟩, они не могут и существовать. Действительно, животному принадлежит не палец ⟨просто⟩, в каком бы состоянии он ни находился, но у пальца мертвого одно только имя общее. Но некоторые ⟨материальные⟩ части существуют вместе ⟨с целым⟩ — те, которые играют главную роль, так что в подобной части имеет первую свою основу смысл и сущность[12] вещи, — это может быть, например, сердце или головной мозг (причем нет никакой разницы, что́ у них носит такой характер). А человек, конь или другие подобные обозначения, относящиеся к отдельным вещам, но имеющие общий характер, это не — сущность, а некоторое целое из этого вот понятия и этой вот материи, взятых в обобщённом виде. С другой стороны, в качестве индивидуальной вещи из материи наиболее близкой к форме[13] состоит уже Сократ, и также — во всех остальных случаях. Части бывают и у формы (формою я называю суть бытия), и у составного целого, ⟨образованного⟩ из формы и материи, и у самой материи. Но в состав логической формулировки входят только части формы, и формулировка эта имеет своим предметом общее: ибо бытие для круга и круг, бытие для души и душа — одно и то же. А уже для составного целого, например для этого вот круга и для любого[14] отдельного из них, будет ли это круг, воспринимаемый чувствами или постигаемый умом (умопостигаемыми я называю, например, круги математические, чувственно воспринимаемыми — например медные или деревянные), — для таких кругов определения не бывает, но они познаются при участии мысли или чувственного восприятия; а если они вышли из состояния полной осуществленности[15] ⟨через посредство мысли или восприятия⟩, тогда неясно, существуют ли они еще или нет, но они всегда обозначаются и познаются при помощи общей формулировки. Что же касается материи, она сама по себе непознаваема. И есть материя — одна, воспринимаемая чувствами, а другая — постигаемая умом, — воспринимаемая чувствами, как, например, медь, дерево или всякая подвижная материя, а постигаемая умом — та, которая находится в чувственных вещах, не поскольку это — чувственные вещи, — примером ⟨здесь⟩ могут быть объекты математики. — Таким образом, как обстоит дело относительно целого и части, того, что прежде, и того, что позже, ⟨в настоящее время⟩ сказано. А когда спросят, будет ли итти раньше прямая, круг и живое существо, или же то, на что они делятся и из чего состоят, ⟨то-есть⟩, их части, — на такой вопрос надо указывать, что это дело не решается просто. Если душа есть живое существо, поскольку оно одушевлено, и каждая отдельная вещь — то же, что ее душа, круг — то же, что бытие кру́гом, прямой угол — все равно, что бытие прямым углом и сущность его, тогда, правда, некоторые целые[16] и по отношению к некоторым частям надо ставить позже, например — по сравнению с частями в логической формулировке и с частями отдельного прямого угла (ведь и связанный с материей медный ⟨угол⟩ — также прямой угол, и также прямой и тот, который заключен в данных индивидуальных линиях[17]); однако же угол, не связанный с материей, стоит, правда, позже частей, входящих в логическую формулировку, но вместе с тем — раньше частей, находящихся в составе отдельной вещи. А не делая различения, высказываться ⟨в этом вопросе⟩ нельзя. Если же душа имеет другой характер и не есть то же, что живое существо, то и в этом случае про одни части надо принимать, что они прежде, про другие — не надо[18], как ⟨у нас⟩ было сказано.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Какие стороны в вещи принадлежат форме вещи и какие — составному целому, как такому (1036 *a* 26—31)? В одних случаях это устанавливается легко, в других — с трудом (*a* 31 — *b* 8). Отмечаются парадоксальные выводы, получившиеся на этой почве у пифагорейцев и с необходимостью вытекающие для некоторых разветвлений платоновской школы (*b* 8 — 20). Таким образом, вопрос об устранении материальных частей стоит не всегда одинаково — при определении живых существ обойтись без них нельзя, напротив, в определение геометрических фигур они, как материальные, не входят (хотя здесь это будет уже материя не чувственная, но постигаемая умом) (*b* 20—1037 *a* 5). Во всяком случае на первом месте стоит форма (и лишь у нее — вполне адэкватное определение), а отдельная вещь либо приравнивается к своей форме, либо рассматривается как составное целое (и в этом последнем случае об ее познаваемости можно говорить лишь условно) (*a* 5—10). Вопрос о существовании иной материи и иной сущности помимо тех, которые рассматривались здесь, должен быть разобран впоследствии: анализ чувственных сущностей (которые, собственно, составляют предмет физики) служит для него только подготовкой. Также откладывается на будущее вопрос о частях определения и его единстве (*a* 10—20), и подводится итог тем проблемам, которые подверглись обсуждению ранее * (*a* 21—1037 *b* 6).

Естественно также вызывает колебания, какие части принадлежат форме и какие — нет, но — составному целому. Между тем, если это остается неясным, нельзя определять какую-либо вещь: ибо определение имеет своим предметом общее и форму; если поэтому неясно, какие из частей даются, как материя, и какие — нет, то не будет ясна и формулировка, соответствующая предмету. Если какие-нибудь ⟨оформления⟩ явно даются на материалах, относящихся к различным видам [1], например круг на меди, камне и дереве, относительно них [2] представляется ясным, что ни медь, ни камень не имеют никакого отношения к сущности круга, так как круг отделим от них. А если не бывает видно, что форма отделяется [3], тогда и здесь — очень может быть — дело обстоит подобным же образом [4] (все равно, как если бы все круги, которые мы видим, были медные: все-таки медь нисколько не входила бы в состав формы); однако в этом случае материал ⟨уже⟩ трудно отнять ⟨от формы⟩ мыслью. Так, например, форма человека всегда является ⟨осуществленной⟩ в мясе, костях и тому подобных частях; значит ли это, что в них мы тем самым имеем части формы и понятия? Или же нет, но это — материя, — только мы здесь не в состоянии произвести отделение, ввиду того, что ⟨в данном случае⟩ форма не дается также и на других материалах. А так как это представляется возможным, но ⟨при этом⟩ неясно — когда именно, поэтому некоторые поднимают уже вопрос и по отношению к кругу и треугольнику, — по их мнению, ⟨фигурам этим⟩ не следует давать определение, указывая на линии и непрерывное ⟨протяжение⟩, но обо всем этом [5] говорится в подобном же смысле, как о мясе или костях у человека, о меди и камне у статуи; и они сводят все на числа и понятием линии объявляют понятие двух. Также и среди тех, которые принимают идеи, одни считают двойку линией в себе, другие — идеей линии: по их мнению [6], идея и то, чего она есть идея, в некоторых случаях ⟨правда⟩ тождественны между собой, как, например, двойка ⟨число два⟩ и идея двух; но по отношению к линии это уже не так. Поэтому выходит, что идея — одна у нескольких вещей, у которых ⟨на самом деле⟩ идеи явным образом разные (как это и получалось у пифагорейцев); и оказывается возможным одну идею из всех установить как идею в себе, а остальные не ⟨признать⟩ идеями [7]; однако же в этом случае все будет единым.

Что относительно определений мы встречаемся с некоторым затруднением и по какой именно причине, это ⟨нами⟩ сказано. Поэтому сводить все указанным выше путем [8] и устранять материю, это — напрасный труд: в некоторых случаях мы имеем, можно сказать, эту вот ⟨форму⟩ в этой вот ⟨материи⟩, или эти вот ⟨материальные⟩ вещи в такой-то определенности. И то сопоставление для

* В главах 4-й—6-й, 10-й и 11-й нашей книги.

живого существа [9], которое обычно делал младший Сократ [10], нельзя считать удачным: оно удаляет от истины и заставляет признавать возможным, чтобы человек был без частей, как круг без меди. Между тем сходства здесь нет: живое существо, это — нечто чувственно-воспринимаемое, и без движения его определить нельзя, а потому — и без частей, находящихся в известном состоянии [11]. Ибо частью человека рука является не во всяком случае, но — ⟨только⟩ та рука, которая в состоянии исполнять работу, значит — рука одушевленная; а неодушевленная не есть часть ⟨его⟩. С другой стороны, в области математических объектов, почему ⟨здесь⟩ обозначения частей не входят в состав формулировки целого, например полукружия — в состав круга? Это ведь не чувственно-воспринимаемые ⟨части⟩. Или же это обстоятельство не имеет значения? Ибо материя будет существовать и у некоторых нечувственных объектов, больше того (καί) известная материя существует у всего, что не есть суть бытия и форма, взятая сама по себе, но — данная определенная вещь. Поэтому у круга, данного в общей форме, эти полукружия не будут частями, а у отдельных кругов — будут, как было сказано раньше: ибо материя бывает как воспринимаемая чувствами, так и постигаемая умом. И во всяком случае ясно также, что душа, это — первая сущность, тело — материя, а человек или живое существо — соединение той и другой, взятое в общей форме; что же касается Сократа и Кориска, то если Сократ — также и душа, тогда об них [12] может итти речь в двух смыслах (одни разумеют ⟨при этом⟩ душу, другие — составное целое); если же о них говорится просто — как об этой вот душе и этом вот теле, тогда с единичным существом дело обстоит так же, как с ⟨человеком⟩, взятым в общей форме. А [13] существует ли помимо материи сущностей такого рода [14] какая-нибудь другая, и следует ли искать [у них] [15] какую-нибудь другую сущность, например числа или что-нибудь в этом роде, это надо рассмотреть впоследствии [16]. Ведь именно для этого мы пытаемся выяснить вопрос и относительно чувственно-воспринимаемых сущностей, тогда как в известном смысле рассмотрение этих сущностей есть дело физики и второй философии: ибо физику надлежит познавать не только то, что касается материи, но и то, что касается ⟨сущности⟩ [17], соответствующей понятию, и ⟨даже⟩ в большей мере. А ⟨специально⟩ в отношении определений надлежит рассмотреть позднее, в каком смысле составные элементы ⟨обозначающей ту или другую вещь⟩ формулировки образуют части определения [18], и почему определение представляет *единую* формулировку (очевидно — потому, что единою является вещь, но в силу чего образует единство вещь, раз у нее имеются части?).

Таким образом, что такое суть бытия и при каких условиях она дается сама по себе, об этом в общей форме сказано для всех случаев [19], сказано также — почему у одних вещей формулировка их сути бытия заключает в себе части того, чему дается определение, а у других — нет, и ⟨указано⟩, что в составе той формулировки, которая дается для сущности, части, которые носят характер материи, находиться не будут: ведь такие (материальные) части и не принадлежат к ⟨логически формулируемой⟩ сущности, но к сущности составной; а для этой последней, можно сказать, логическая формулировка и существует и нет: если она берется в соединении с материей, логической формулировки для нее нет (такая сущность есть нечто неопределенное), а в силу ⟨ее⟩ зависимости от первой сущности — формулировка эта возможна, например для человека ⟨такую роль играет⟩ понятие души; ибо сущность, это — форма, находящаяся в другом, так что составная сущность получается из этой формы и из материи, — примером такой формы является вогнутость (ведь курносый нос и курносость состоят из этой вогнутости и носа) [в них нос будет дан дважды] [20].

И в сущности составной — например курносом носе или Каллии — будет заключаться также и материя. — Кроме того, мы указали, что в некоторых случаях суть бытия и отдельная вещь — одно и то же, как, например, у первых сущностей, — так, кривизна и бытие для кривизны — одно, если кривизна является первичным определением (первичным я называю такое, о котором говорится не потому, что оно находится в чем-нибудь другом, отличном от него, т. е. в материальном субстрате); а если нам что-нибудь дается как материя или как вещь, связанная с материей, здесь тождества ⟨между вещью и ее сутью бытия⟩ нет, даже если имеется основанное на случайной связи единство: примером может служить Сократ и образованность в искусстве, ибо тождество между ними случайно.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Каким образом достигается единство частей у сущности, поскольку эти части соответствуют частям направленного на сущность определения (которое в результате также образует нечто единое) (1037 *b* 8—13)? Указывается, что это единство получается не вследствие причастности рода видовым отличиям и не потому, чтобы все видовые отличия реально находились в роде, как его свойства (*b* 13—24). Вопрос рассматривается в первую очередь по отношению к определениям, получаемым путем логического деления, причем отмечается, что всякое такое определение своими составными частями имеет только род и видовые отличия (хотя бы одно) (*b* 24—1038 *a* 4). Род сам по себе может быть дан лишь как материя, и решающее значение имеют видовые отличия; при правильном подходе к определению надлежит путем последовательного подразделения видового отличия постепенно притти к последнему отличию, которое и будет составлять форму и сущность вещи (*a* 4 — 20). Промежуточные видовые отличия образуют только ненужные повторения (*a* 20—33).

Теперь будем в первую очередь говорить об определении, поскольку о нем не сказано в аналитике: отмеченное там затруднение служит на пользу для исследования о сущности. Я имею в виду то затруднение, почему образует собою одно предмет, обозначение ⟨перечень⟩ признаков которого мы называем определением, например если про человека мы скажем — животное двуногое: пусть это будет его обозначением. Так вот, почему мы здесь имеем единое, а не многое — животное и двуногое. Когда дается «человек» и «белое», это ⟨будет⟩ множество, если одно не находится в другом, а единство, если находится, и ⟨если⟩ субстрат — человек — испытает известное состояние (ибо тогда возникает одно [1], и мы имеем белого человека); но в нашем случае одно не причастно другому: ведь род, повидимому, не причастен видовым отличиям (в таком случае одно и то же было бы вместе причастно противоположным определениям; ибо видовые отличия, через которые в род вносится различие [2], противоположны друг другу). А если такая причастность и есть, приходится сказать то же самое, если видовых отличий — несколько, например — живущее на суше, двуногое, бесперое [3]. Почему они образуют единство, а не множество? Ведь не потому, что находятся в одном и том же ⟨роде⟩: так изо всего получилось бы одно. Однако же части, которые даны в определении, должны во всяком случае составлять одно. Ибо определение есть некоторая единая формулировка и притом — относящаяся к сущности, а значит, это должна быть формулировка, говорящая про что-то единое: ведь и сущность, как мы утверждаем, обозначает нечто единое и вот эту определенную вещь.

И прежде всего надлежит рассмотреть вопрос относительно тех определений, которые устанавливаются через посредство ⟨постепенного⟩ подразделения [4]. В самом деле, в определение не входит ничего, кроме указываемого на первом месте рода и видовых отличий. А остальные роды, это — первый и вместе с ним ⟨каждый раз⟩ — соединяемые с ним видовые отличия, например первый род — животное, следующий — животное

двуногое и затем опять [5] — животное двуногое бесперое; одинаково — и тогда, если обозначение дается через большее число признаков. Но вообще нет никакой разницы, получать ли обозначение через большое или малое количество ⟨признаков⟩, и, следовательно, также — через малое или ⟨только⟩ через два; а при двух ⟨членах⟩ один из них, это — видовое отличие, другой — род; например, если дано животное двуногое, животное, это — род, а другой член, это — видовое отличие. Если теперь род, взятый непосредственно [6], не существует отдельно от видов рода, или если и существует, то как материя (ведь голос ⟨например⟩ это — род и материя, а видовые отличия образуют из него виды — элементы ⟨речи⟩ [7]), следовательно, ясно, что определение, это — формулировка, образованная из видовых отличий. При этом, однако же, ⟨дальнейшее⟩ разделение как раз следует производить через видовое отличие видового отличия [8], например ⟨если⟩ видовое отличие у животного — обладание ногами: у животного, обладающего ногами, дальнейшее видовое отличие должно зависеть [9] от того, что оно обладает ногами, поэтому не следует говорить, что из того, что обладает ногами, одно — покрытое перьями, другое — бесперое, если говорить правильно (только по неспособности человек будет делать это), но ⟨здесь надо указывать⟩, что одно — с ногами, разделенными ⟨на пальцы⟩, другое — с неразделенными; ибо это — видовые отличия ноги: разделенность ног ⟨на пальцы⟩ есть обладание ногами известного рода. И в этом направлении деление всегда стремится итти дальше, пока не придет к тому, что не допускает различения. А тогда будет столько видов ноги, сколько видовых отличий, и количество ⟨видов⟩ животных, обладающих ногами, будет равно количеству видовых отличий. Если поэтому здесь дело обстоит таким образом, то ясно, что последнее видовое отличие — это будет сущность вещи и ⟨ее⟩ определение, — раз не следует, давая определения, несколько раз повторять одно и то же: это ведь — излишний труд. Между тем это так выходит: если сказать — животное с ногами, двуногое, это все равно, что сказать — животное, обладающее ногами, обладающее двумя ногами; а если и это отличие делить подходящим к нему [10] подразделением, ⟨одно и то же⟩ будет повторено несколько раз — столько же, сколько будет видовых отличий. Если, таким образом, ⟨новое⟩ видовое отличие возникает как подразделение другого ⟨предшествующего⟩, тогда одно ⟨из них⟩ — последнее — будет формою и сущностью ⟨вещи⟩; если же оно появляется случайным образом, например, если то, что обладает ногами, подразделять на белое и черное, тогда ⟨форму и сущность будут составлять⟩ [11] столько ⟨видовых отличий⟩, сколько будет ⟨различных⟩ сечений. Поэтому очевидно, что определение ⟨вещи⟩, это — формулировка, состоящая из видовых отличий и притом — из последнего из них, по крайней мере если оно дается ⟨так, как его⟩ правильно ⟨давать⟩. Это стало бы явным, если бы перестроить такого рода определения, например определение человека, и говорить, что человек, это — животное двуногое, обладающее ногами: излишне говорить — «обладающее ногами», если сказано «двуногое». Между тем ⟨обязательного⟩ порядка [12] внутри сущности нет: как здесь помыслить одно — последующим, другое — предыдущим? — Относительно характера определений, получаемых при посредстве подразделений, ограничимся на первый раз [13] тем, что сейчас сказано.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

Можно ли считать сущностью всеобщее (1038 *b* 1—8)? Перечисление препятствующих обстоятельств: 1) указываются взаимно исключающие черты у всеобщего и у сущности, понимаемой в основном смысле (*b* 9—16); 2) приводится ряд оснований, почему всеобщее не может быть сущностью в качестве состав-

ной части вещи (*b* 16—1039 *a* 14). Получающееся здесь затруднение: для сущности исключается, повидимому, какая-либо сложность, а потому ускользает возможность ее определения (*a* 14—23).

А так как рассмотрение ведется относительно сущности, обратимся ⟨к ней⟩ снова. Сущностью признают субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также — всеобщее. Что касается первых двух, о них сказано (сказано и о сути бытия, и также — о субстрате, что он лежит в основе двояким образом, или как эта вот отдельная вещь — так животное является носителем для своих состояний — или как материя для осуществленности). А некоторым и всеобщее представляется причиною более, нежели все другое, и ⟨они полагают⟩, что всеобщее есть начало; а поэтому разберем и относительно него. Как кажется, нет возможности, чтобы что-либо, что высказывается всеобщим образом, было сущностью. Первая сущность, это — та, которая своя у каждой вещи, которая не присуща другому, а всеобщее общо: ибо всеобщим называется то, что по своей природе присуще многому. Поэтому, у чего же оно будет сущностью? Или у всех вещей, ⟨которые им объемлются⟩, или ни у одной. Но у всех оно быть сущностью не может. А если ⟨оно будет ею⟩ у одной, тогда и все остальное будет этою вещью; ведь если у чего-нибудь сущность — одна и суть бытия — одна, то и сами такие вещи — одно. Кроме того, сущностью называется то, что не сказывается о субстрате, а всеобщее сказывается о каком-нибудь субстрате всегда. Но если для всеобщего невозможно быть сущностью таким образом, как ⟨ею является⟩ суть бытия, то не может ли оно входить в состав этой последней [1], как, например, живое существо находится в человеке и в коне [2]? В таком случае ясно, что для него имеется какая-нибудь логическая формулировка [3]. А впрочем, нет никакой разницы и тогда, если логическая формулировка бывает не для всего, что входит в состав сущности: ведь все равно всеобщее будет сущностью чего-нибудь, подобно тому, как человек есть сущность ⟨того отдельного⟩ человека [4], в котором он находится. А потому ⟨здесь⟩ опять получится то же самое [5]: всеобщее будет сущностью (возьмем для примера животное) — у того, в чем оно находится, как присущее собственно ему. Кроме того, невозможно и нелепо, чтобы эта вот вещь и сущность, состоя из чего-нибудь, состояли бы при этом не из сущностей и того, что дается самостоятельно, но из того, что представляет собою качество: тогда не-сущность и качество будут предшествовать сущности и этой вот вещи. А это невозможно, так как ни с точки зрения понятия, ни в порядке времени, ни в порядке возникновения состояния не могут предшествовать сущности: тогда они были бы способны и существовать отдельно ⟨от нее⟩. Далее ⟨общее как⟩ сущность будет находиться в Сократе, так что оно [6] будет сущностью двух ⟨разных вещей⟩. И вообще надо признать, что если сущностью является человек и все, о чем говорится таким же образом, тогда ни одна из частей, входящих в логическую формулировку, не представляет сущность чего-либо и не существует отдельно от подобных вещей [7] или в ⟨чем-либо⟩ другом, — так, например, не существует какого-либо животного помимо отдельных животных, как не существует и никакая другая из составных частей в формулировках. Если поэтому смотреть на основе этих соображений, то очевидно, что ничто, существующее всеобщим образом, не есть сущность, и что ни одно из общих высказываний не обозначает эту вот вещь, но такую-то. В противном случае получается «третий человек» [8] и много других ⟨нелепостей⟩. А кроме того, это ясно и следующим образом. Не представляется возможным, чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в ⟨состоянии⟩ полной осуществленности [9]: то, что в этом состоянии осуществленности образует две вещи, никогда не может представлять собою

в том же состоянии одну вещь, но если это — две вещи в возможности, тогда ⟨в осуществленности⟩ ⟨здесь⟩ будет иметься [10] одна вещь (так, например, двойная линия может состоять из двух половин [11], но — данных в возможности, ибо осуществленность разделяет); поэтому, если сущность есть одно, она не будет состоять из сущностей, находящихся в ней и ⟨обладающих реальностью⟩ в этой форме [12], о которой правильно говорит Демокрит: по его словам, не может возникнуть из двух вещей одна или из одной — две, так как сущностями он делает величины — именно ⟨величины⟩ неделимые (атомы). Очевидно, что подобным же образом будет обстоять дело и с числом, если число есть, как утверждают некоторые, соединение единиц: или число два не есть нечто единое, или единица не дана в нем, как реально осуществленная. — То, что ⟨отсюда⟩ получается, заключает, однако, в себе ⟨некоторое⟩ затруднение. Если ни одна сущность не может состоять из того, что носит всеобщий характер, так как всеобщее обозначает такую-то качественную определенность, но не эту вот вещь, а с другой стороны, никакая сущность не может быть составленной из сущностей, данных в полной осуществленности, в таком случае всякая сущность была бы простой, а значит, не было бы и логической формулировки ни для одной сущности. Между тем все полагают, и давно уже было сказано [13], что определение существует или исключительно только для сущности, или — главным образом; теперь же оказывается, что его не бывает и для нее. Значит, определения не будет ни у чего; или в известном смысле оно будет, а в известном — нет. И более ясным станет то, что мы говорим, из позднейших рассуждений.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Для сторонников теории идей возникают непреодолимые трудности, если они, выставляя свою теорию, принимают, что вид слагается из рода и видовых отличий, и тем самым должны приписывать роду такую же реальность, как и своей первоначальной идее («виду») (1039 *a* 24—33). Тогда этот общий род у *логически* объемлемых им идей не может реально быть ни — один и тот же во всех идеях (*a* 33— *b* 6), ни — отдельный в каждой отдельной идее (*b* 6—14), а также останется неясным отношение этого рода к идее рода (*b* 14—16). Еще больше — трудности, касающиеся отношения идей к чувственным вещам (*b* 16—19).

Из этого же явствует, какие последствия получаются также для тех, кто признает идеи самостоятельными сущностями и в то же время производит вид из рода и видовых отличий. Если идеи [1] обладают реальностью, и ⟨вместе с тем⟩ живое существо есть составная часть и в человеке и в лошади, то оно является ⟨здесь и там⟩ либо одним и тем же по числу, либо — различным (по понятию это, очевидно, одно: разъясняя их, мы [2] в том и другом случае приводим одну и ту же формулировку). Если при этом некоторый человек сам в себе существует как эта вот и отдельно данная вещь, тогда и части, из которых он состоит — как-то, живое существо и двуногое — также должны обозначать эту вот данную вещь, быть самостоятельными и сущностями; следовательно, ⟨таковым должно быть⟩ и живое существо. Теперь, если живое существо, данное в лошади и в человеке, одно и то же, подобно тому, как ты ⟨тождественен⟩ с самим собой, каким образом ⟨такое⟩ единое будет ⟨оставаться⟩ одним в вещах, существующих отдельно, и почему это живое существо не будет и вне самого себя? А затем, если оно будет причастно двуногому и многоногому, получается нечто невозможное: в нем будут одновременно находиться противоположные определения, в то время как это — одна, определенным образом данная вещь [3]. Если же здесь причастности нет, то какой это ⟨в таком случае⟩ род связи, когда мы скажем, что живое существо имеет две ноги или живет на суше? Может быть, то и другое складывается, соприкасается или

смешано ⟨друг с другом⟩? Но все это нелепо. С другой стороны, может быть, живое существо, которое мы в каждом случае [4] имеем, другое. Тогда количество того, у чего сущность — живое существо, будет, можно сказать, бесконечно велико [5]: ведь в состав человека живое существо входит не случайным образом. Далее, само живое существо ⟨в себе⟩ будет представлять собою некоторое множество: это живое существо в каждом отдельном случае есть сущность (то, в состав чего оно входит, получает обозначение не в силу связи с ⟨чем-либо⟩ другим; иначе человек имел бы в своем составе это другое, и ⟨уже⟩ оно было бы ⟨его⟩ родом), а кроме того, все, из чего состоит человек ⟨в себе⟩, это — идеи; между тем составные части эти не будут сущностью для одного, идеею — для другого: это было бы невозможно; значит, каждое «живое существо», находящееся в составе тех или других живых существ [6], будет самим живым существом ⟨в себе⟩ [7]. Далее, откуда берется это ⟨живое существо, составляющее сущность⟩, и как оно происходит из самого живого существа ⟨в себе⟩? Или как может живое существо, сущность которого именно в этом, существовать [9] помимо самого живого существа ⟨в себе⟩? А затем ⟨если брать идеи⟩ в отношении к чувственным вещам, то получаются и эти последствия, и еще более нелепые, чем эти. Если поэтому дело обстоять таким образом не может, то очевидно, что идеи этих вещей в той форме, как это утверждают некоторые, не существуют.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

I. Для индивидуальных чувственных вещей не может быть определения, так как они обладают материей и во всякое время могут измениться (1039 *b* 20 — 1040 *a* 7). II. Также не может быть его и для идеи, поскольку сторонники идей признают их индивидуальными и самостоятельно существующими (*a* 8 — 9). 1. Своеобразную природу индивидуальной идеи нельзя выразить общими терминами, как равно и отдельными сочетаниями этих терминов (*a* 9 — 15): а) такие сочетания могут сказываться также и об отдельно существующих составных частях данной идеи, которые по бытию предшествуют этой идее и, следовательно, не сопряжены с ней нераздельно (*a* 15 — 22); б) кроме того, составные части отдельной идеи, будучи необходимо также идеями, обязательно определяют многое и, следовательно, не могут сообщать индивидуальных черт (*a* 22 — 27). 2. Неопределимость индивидуальной идеи сравнивается с такою же неопределимостью индивидуальных вечных вещей физического мира, у которых с неизбежностью: а) указываются индивидуализирующие их черты, не относящиеся к их сущности (*a* 27 — 33), б) констатируются такие свойства, которые — будучи на самом деле общими — выделяют определяемую вещь как индивидуальную только вследствие случайного отсутствия других предметов такого же рода (*a* 33 — 1040 *b* 2). Правильность сказанного подтверждается отсутствием попыток дать определение идеи (*b* 2 — 4).

Так как это разные сущности — составное целое ⟨во-первых⟩ и понятие ⟨во-вторых⟩ (я хочу сказать, что в одних случаях сущность [дается таким образом], это — понятие, соединенное с материей, в других — понятие ⟨как такое⟩ вообще), поэтому сущности, о которых говорится в первом смысле, подвержены уничтожению (ибо и возникновению также), а в отношении понятия его не бывает — в том смысле, чтобы оно могло разрушаться (и возникновения здесь тоже нет, — возникает не бытие домом, но — ⟨бытие⟩ этим вот определенным домом); напротив, ⟨такие сущности⟩ существуют и не существуют без ⟨процесса⟩ возникновения и уничтожения, — доказано ведь, что никто их не рождает и не производит. А для чувственно-воспринимаемых единичных сущностей потому-то и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и нет [1]: вследствие чего и подвержены уничтожению все отдельные вещи, принадлежащие сюда [2] Если теперь доказательство имеет своим предметом вещи необходимые, а определению присущ научный характер, и как наука не может быть то знанием, то — незнанием (но в этом случае мы имеем мнение), так же невозможно это и по отношению к доказательству

и определению (то, что может быть ⟨и⟩ иначе, составляет предмет мнения): поэтому ясно, что для чувственных вещей ни определения, ни доказательства быть не может. В самом деле, уничтожающиеся вещи перестают быть известными (становятся неясными) людям, обладающим знанием, когда выйдут из области чувственного восприятия, и хотя в душе остаются те же понятия, все же ни определения, ни доказательства ⟨по отношению к этим вещам⟩ существовать уже не будет[3]. Поэтому, если кто из лиц, которые заботятся об определении[4], дает определение какой-нибудь из единичных вещей, ему надо не упускать из вида, что ⟨такое определение⟩ всегда можно отвергнуть: ибо дать ⟨в этом случае⟩ определение нет возможности. — Также, конечно, нельзя определить и ни одну идею. Как утверждают ⟨приверженцы этого учения⟩, идея принадлежит к отдельным вещам и имеет самостоятельное бытие. С другой стороны, всякая формулировка должна состоять из слов, но слово не будет создаваться человеком, который дает определение (оно ⟨в этом случае⟩ было бы непонятно), а те слова, которые имеются в употреблении, общи для всех ⟨одинаковых⟩ вещей; следовательно, необходимо, чтобы эти слова подходили и к другому предмету: например, если бы кто-нибудь дал тебе определение, он назовет тебя живым существом, худым или бледным, или скажет ⟨про тебя⟩ еще что-нибудь, что будет применимо и к другому. Если же кто возразит, что ничто не мешает, чтобы в отдельности все слова были применимы ко многим вещам, а вместе — к одной этой, на это нужно сказать прежде всего, что они применимы и к обеим составным частям ⟨определяемой идеи⟩, например животное двуногое — к животному и к двуногому[5] (по отношению к вещам вечным это и необходимо, раз они предшествуют ⟨образованному из них⟩ сложному и составляют его части; больше того — они могут существовать и отдельно, раз у ⟨идеи⟩ человека (τὸ ἄνθρωπος) возможно такое существование: ведь или ни одна из частей не существует так, или — и та и другая; если ни одна, тогда род не будет дан отдельно от видов; а если он будет дан, тогда и видовое отличие также: они ведь[6] стоят раньше по бытию, а такие вещи не сопряжены неотделимо[7] ⟨с тем, чего они раньше⟩). Кроме того[8], так как идеи ⟨в свою очередь⟩ состоят из идей (составные части ведь ⟨всегда⟩ менее сложны[9]), поэтому и те части, из которых состоит идея, например — живое существо и двуногое, также[10] должны будут сказываться о многом. Иначе — как могут они познаваться? Ведь в таком случае была бы дана некоторая идея, которую нельзя высказать больше, нежели об одном. Между тем так не смотрят, а ⟨считают⟩, что каждая идея допускает к себе ⟨со стороны многого⟩ приобщение. — Поэтому, как сказано, остается незамеченным, что вечным вещам нельзя дать определения, в особенности тем, которые существуют в единственном числе, как, например, солнце или луна. ⟨Определяя, например, солнце⟩, совершают не только ту ошибку, что присоединяют признаки, с устранением которых мы все еще будем иметь солнце, например — «обращающееся вокруг земли», или «скрывающееся ночью» (если оно остановится, или ⟨всегда⟩ будет видно, оно уже не будет солнцем; между тем это было бы нелепо: ведь солнце представляет собою некоторую сущность); а кроме того, указывают такие признаки, которые могут встретиться ⟨и⟩ у другого. Так, например, если появится другое тело с такими же признаками ⟨как у солнца⟩, это, очевидно, будет солнце. Значит, формулировка носит общий характер[11]; между тем солнце было у нас единичною вещью, подобно Клеону или Сократу. ⟨Если все это не так,⟩ почему никто из таких философов не предлагает определения ⟨какой-нибудь⟩ идеи? При подобных попытках истинность того, что сейчас было сказано, стала бы очевидной.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

Продолжается выяснение вопроса, какие вещи нельзя считать за сущности. Части тел могут быть сущностями только как возможности (1040 *b* 5—16). В едином и сущем как таких, ввиду их общего характера, нельзя видеть сущность вещей (*b* 16 — 27). Поскольку идеи принимаются за сущности, им вполне последовательно приписывается самостоятельное вечное бытие; однако при попытках найти вечные сущности не следует становиться на путь придачи абсолютного характера содержанию чувственных вещей (*b* 27 — 1041 *a* 5).

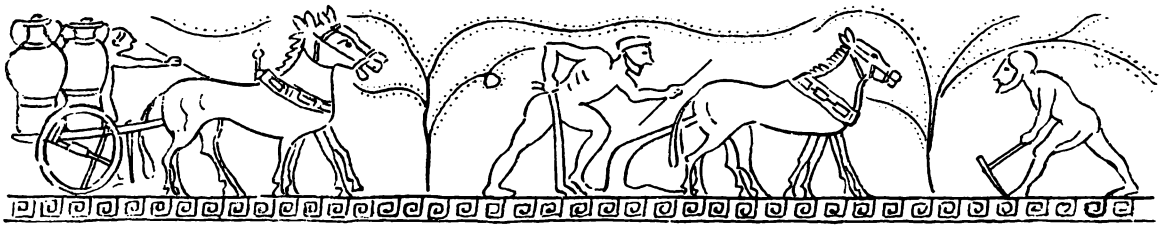
Очевидно также, что из предметов, которые принимаются за сущности, большинство, это — ⟨лишь⟩ возможности: таковы части животных (ни одна из них ⟨сама по себе⟩ не дается отдельно; когда же они будут отделены, — и тогда все они существуют ⟨только⟩ как материя), ⟨далее⟩ земля, огонь и воздух: ничто из них не имеет единства, но это — словно ⟨сырая⟩ масса, пока они не достигнут связности [1] и не получится из них нечто единое. При этом можно было бы принять, что части одушевленных существ и части души скорее всего подходят — те и другие — очень близко ⟨к сущностям⟩ [2], существуя и в действительности и в возможности, благодаря тому, что у них откуда-то в их сочленениях зачинается ⟨то или иное⟩ движение [3]: вследствие чего некоторые животные, разрезаемые на части, продолжают жить. Но все-таки все эти части ⟨скорее⟩ будут даны в возможности, поскольку они образуют одно непрерывное ⟨целое⟩ естественным путем, а не насильственным образом или через ⟨случайное⟩ [4] сращение: в последнем случае мы имели бы уже ⟨некоторое⟩ уродство. — Так как далее о едином говорится таким же образом, как и о сущем [5], и сущность у единого — одна, а то, у чего сущность по числу (нумерически) одна, и само образует ⟨нечто⟩ единое по числу, поэтому очевидно, что ни единое, ни сущее не может быть сущностью вещей, как не может ею быть также бытие элементом или началом [6], а напротив, мы пытаемся установить, какую же вещь представляет собою начало, чтобы свести дело к тому, что ⟨нам⟩ более знакомо. Из того, что мы сейчас назвали, сущее и единое во всяком случае представляют собою сущность в большей мере, нежели ⟨ею являются⟩ начало, элемент и причина; однако же и здесь также ⟨мы⟩ еще не ⟨имеем⟩ сущности, если никакое другое общее ⟨определение⟩ также не сущность: ибо сущность не дана ни в чем ⟨другом⟩, кроме как — в себе самой и в том, что ее имеет — чью сущность она составляет. А кроме того, то, что ⟨действительно⟩ одно [7], не может одновременно быть в нескольких местах, между тем общее бывает одновременно дано в нескольких местах: поэтому ясно, что ничто всеобщее не существует отдельно, помимо единичных вещей [8]. Что же касается тех, кто признает идеи, они, с одной стороны, правы, приписывая им самостоятельное существование, раз это — сущности, с другой — неправы, объявляя ⟨такой самостоятельно существующей⟩ идеей единое ⟨общее⟩ во многих вещах. Происходит это потому, что они не умеют указать, каковы подобные — непреходящие — сущности, в отличие от единичных, воспринимаемых посредством чувств. Так вот, они делают их тождественными по виду с преходящими вещами (эти-то [9] сущности мы знаем), ⟨создают⟩ человека в себе и лошадь в себе, присоединяя к чувственным вещам слово «в себе». Однако же, если бы мы раньше и не видели небесных светил, это все же, думаю я, были бы вечные сущности — наряду с теми, которые мы ⟨бы⟩ знали. А потому и теперь, если мы не знаем, какие есть ⟨вечные сущности⟩ [10], но чтобы, по крайней мере, какие-нибудь ⟨такие сущности⟩ существовали, это, можно сказать, необходимо. — Что таким образом ничто, высказываемое всеобщим образом, не есть сущность, и также, что ни одна сущность не состоит из сущностей, — это ясно.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

Чем будет сущность, если рассматривать ее, как причину вещи (1041 *a* 6 — 10)? Чтобы быть реальным, причинное объяснение вещи должно мотивировать фактически наличное в вещи сочетание различных признаков в ней (*a* 10 — 27). Такое объяснение приносит форма вещи, которая выступает также как источник движения в вещи и как стоящая перед вещью цель: эта форма воздействует на фактически данную в вещи материю, обосновывая для вещи ту или другую группировку материальных частей (*a* 27 — *b* 9). Для вещей простых существует свой специальный подход, а у вещей сложных нужно принимать форму — не как один из элементов вещи наряду с другими, а как особое естественным образом существующее начало, источник бытия тем или другим определенным предметом, как таким (*b* 9 — 33).

Чем надо считать сущность и какие ей приписывать свойства, скажем об этом снова, избрав как бы начало для этого другое: может быть, из того, что мы скажем, станет ясен вопрос и относительно той сущности, которая существует отдельно от сущностей, составляющих предмет наших чувств. Так как сущность, это — некоторое начало и причина, разбор надо начинать отсюда. А вопрос — «почему?» — всегда исследуется так: почему одно присуще чему-нибудь другому? В самом деле, выяснять, почему образованный в искусстве человек есть образованный в искусстве человек, это значит или выяснять то, что ⟨сейчас⟩ сказано[1], ⟨именно⟩ почему человек является образованным в искусстве, или — ⟨нечто⟩ другое. Теперь, выяснять, почему вещь есть она сама, значит — ничего не выяснять[2] (ведь самый факт и бытие вещи должны быть даны налицо, как очевидные, — например, ⟨тот факт,⟩ что луна затмевается; а что данная вещь есть данная вещь, этому одно объяснение и одна причина во всех случаях, — ⟨например⟩, почему человек есть человек, или образованный в искусстве есть образованный в искусстве; разве-что кто-нибудь укажет ⟨как на причину такого тождества⟩, что всякая вещь не отделима от себя самой, а в этом как раз и заключается существо единства[3]. Но это — свойство, общее всем вещам и мало что дающее ⟨в отдельности для той или другой⟩)[4]. А сделать предметом искания можно было бы, почему человек есть такое-то животное. При этом, конечно, ясно, что мы ⟨здесь⟩ не ищем, почему тот, кто дан, как человек, есть человек; значит, мы ищем что-нибудь в отношении к чему-нибудь, почему ⟨первое⟩ находится ⟨во втором⟩, (а что оно находится в нем, это должно быть ясно: ведь если не так, то искание беспредметно)[5]. Например — почему гремит гром? ⟨Это значит—⟩ почему возникает треск в облаках? ⟨При такой постановке вопроса⟩ тем, что мы исследуем, является сказывание одного о другом. И почему эти вот вещи, например кирпичи и камни, образуют дом? Поэтому ясно, что ищем мы ⟨здесь⟩ причину. А такая причина, если подойти с логической точки зрения, это — суть бытия, которая в некоторых случаях есть конечная цель, как, пожалуй, у дома или у кровати, а в других — первый источник движения: это ведь тоже причина. Но только ⟨надо сказать, что⟩ эту последнюю причину можно искать ⟨лишь⟩ при возникновении и уничтожении, тогда как другую ⟨первую⟩ — ⟨также⟩ и при ⟨установившемся⟩ бытии. И то, что мы при этом ищем, остается наиболее скрытым ⟨от нас⟩ в тех случаях, когда одно не сказывается о другом, например, когда мы ищем причину для человека ⟨как такого⟩, — и это потому, что мы высказываемся ⟨о нем⟩ непосредственно, но не различаем точнее, что вот это есть вот это. Между тем надлежит искать, произведя расчленение. В противном случае это — все равно, что не искать ничего и в то же время искать что-то. А так как бытие надлежит уже иметь, и оно должно быть налицо, поэтому ясно, что наше искание направлено на *материю*, почему она образует *нечто определенное*[6]. Например,

почему данный материал образует дом? Потому что в нем находится суть бытия для дома. И человеком является этот вот материал или это тело, имеющее в себе вот эту ⟨определенность⟩ (или — форму). Таким образом, отыскивается причина для материи, и это — форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а форма, это — сущность[7]. Отсюда[8] ясно, что по отношению к простым реальностям невозможно ни исследование, ни — преподавание, но для таких вещей способ выяснения их — иной[9]. А с другой стороны, ⟨возьмем⟩ то, что состоит из частей (дословно — из чего-нибудь), состоит так, что совокупность частей представляет собою единство, но ⟨при этом⟩ не как ⟨несвязная⟩ груда, но как ⟨образуемый из сочетания звуков⟩ слог; ⟨учтем в то же время, что⟩ слог не сводится к ⟨своим⟩ элементам, и слог «б а» — не то же самое, что «б» и «а», как и мясо, это не—огонь и земля (ведь по разложении ⟨таких целых⟩, одно—именно мясо и слог — не существует, а элементы ⟨слога⟩ существуют, и ⟨также⟩ огонь и земля); значит, слог[10] представляет собою что-то, это — не одни только элементы, ⟨звуки⟩ гласный и согласный, но и нечто другое; и также мясо, это — не только огонь и земля, или теплое и холодное, но и нечто другое. Если теперь это нечто также должно или ⟨само⟩ быть элементом, или состоять из элементов, ⟨тогда одно из двух⟩: если это — элемент, опять придется говорить то же самое, — из этого ⟨нечто⟩[11], из огня и из земли получится мясо и еще из чего-то, так что ряд пойдет в бесконечность. Если же элемент есть его[12] составная часть, тогда оно очевидно будет состоять не из одного ⟨такого⟩ элемента, а из большего, нежели оно само, числа их[13], так что по отношению к нему мы повторим то же самое рассуждение, что и относительно мяса или слога. И можно принять поэтому, что такое нечто[14] есть что-то определенное, а ⟨в то же время⟩ не элемент. и в нем причина того, что этот вот материал образует мясо, а этот — слог; и подобным же образом — и во всех остальных случаях. А для каждой вещи это ⟨указываемое нами⟩ начало составляет сущность, ибо в нем — первая причина ⟨ее⟩ бытия; и так как некоторые из вещей не—сущности, но ⟨таковы⟩ лишь те, которые получились[15] согласно природе и действием природы, поэтому нашу от природы данную реальность (φύσις), в которой мы имеем не элемент, но начало, можно ⟨с полным вероятием⟩ счесть за сущность[16]; напротив, элемент, это — та находящаяся в вещи составная часть, которая в нее входит как материя, например у слога — ⟨звук⟩ «а» и ⟨звук⟩ «б».



КНИГА ВОСЬМАЯ (H)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Дается сводка основных вопросов, обсуждавшихся в седьмой книге (за исключением тех, которые рассматривались в 7 — 9-й и 17-й главах этой книги) (1042 *a* 1 — 24). Указывается (как это было сделано и в 3-й главе VII книги), что сущностью у чувственных вещей следует считать субстрат — основной носитель всех свойств вещи, в его трех различных значениях (*a* 24 — 31). Подчеркивается, что этою сущностью является материя, как основа для всех родов изменения (*a* 31 — 1042 *b* 8).

Из того, что было сказано, надлежит вывести получающиеся заключения и, сделав сводку главных результатов, положить ⟨в этой части⟩[1] конец исследованию. Так вот, сказано, что устанавливаются причины, начала и элементы для сущностей. Что же касается сущностей, то одни из них [это те, которые] признаются всеми, а относительно некоторых имелись специальные указания у отдельных ⟨мыслителей⟩. Общепризнанные сущности, это — естественные («физические»), например огонь, земля, вода, воздух и прочие простые тела [2], далее — растения и части их, также — животные и части животных, наконец вселенная и части вселенной [3]; а специально некоторые называют сущностями идеи и математические вещи. Другие сущности получаются в результате наших рассуждений ⟨, это именно⟩ — суть бытия и ⟨лежащий в основе⟩ субстрат. Кроме того, с другой точки зрения, род является сущностью в большей мере, нежели виды, и всеобщее — в большей мере, нежели вещи единичные. А со всеобщим и с родом стоят в связи также и идеи: они принимаются за сущности на том же самом основании [4]. Так как при этом суть бытия является сущностью, а формулировка этой сути есть определение, поэтому ⟨нами⟩ даны точные указания относительно определения и того, что существует само по себе. С другой стороны, поскольку определение, это — формулировка, а ⟨всякая⟩ формулировка имеет части, необходимо было также рассмотреть и относительно части, какие части относятся к сущности, и какие — нет, и составляют ли первые также и части определения. Надо в то же время признать, что ни всеобщее, ни род не есть сущность; что же касается идей и математических вещей, ⟨вопрос⟩ о них надо рассмотреть впоследствии: ведь некоторые признают их сущностями, сверх тех, которые составляют предмет чувственного восприятия. — Теперь разберем, как обстоит дело относительно сущностей общепризнанных. Это — сущности, воспринимаемые чувствами; а все сущности, воспринимаемые чувствами, имеют материю. И сущностью является то, что лежит в основе, — в одном смысле это — материя (я говорю здесь [5] о материи, поскольку эта последняя, не будучи отдельною данною вещью в действительности, является таковою в возможности), в другом — понятие и форма, — то, что как отдельная вещь может обособляться ⟨только⟩ мысленно; а на третьем месте — то, что состоит из материи и формы, что одно только подлежит возникновению и уничтожению и обладает самостоятельным

существованием безоговорочно, ибо из тех сущностей, которые соответствуют понятию, одни могут существовать отдельно, а другие — нет. Что и материя также есть сущность, это ясно: при всех противолежащих друг другу изменениях есть нечто, что лежит у них в основе, например ⟨при изменении⟩ в пространстве — то, что сейчас — здесь, а затем — в другом месте, при увеличении — то, что сейчас имеет такую-то величину, а затем ⟨оказывается⟩ меньше или больше, при качественном изменении — то, что сейчас является здоровым, а затем — больным; и подобным же образом ⟨при изменениях⟩ по сущности таково то, что сейчас подвергается процессу возникновения, а в другом случае — процессу уничтожения, и что сейчас образует основу как эта вот определенная вещь, а затем образует ⟨такую⟩ основу, являя собою отсутствие ⟨данной определенной формы⟩. И с последним изменением связаны и все остальные, тогда как с одним или двумя изменениями другого рода[6] последнее изменение не связывается: если что-нибудь имеет материю ⟨для изменения⟩ в пространстве, из-за этого ему еще нет необходимости иметь ее также для возникновения и для уничтожения. И в чем разница между возникновением в собственном (безоговорочном) смысле и в смысле специальном, об этом сказано в сочинениях по физике[7].

ГЛАВА ВТОРАЯ

В чем формальная сущность чувственных вещей (1042 *b* 9 — 11)? Она — в видовых отличиях вещи, которых (вопреки мнению Демокрита) можно указать много: их примеры (*b* 11—25). Характером такого видового отличия определяется каждый раз смысл бытия вещи, а следовательно, эти видовые отличия являются причиною для бытия соответственных вещей (*b* 25—1043 *a* 4). Ни одно из таких видовых отличий — ни само по себе, ни в своем соединении с материей — не является сущностью в собственном смысле, но с ними дело обстоит подобным же образом, как с сущностью; при определениях они указываются рядом с материей, а если дана другая материя, они тоже бывают другие (*a* 4—14). Таким образом, для чувственных вещей определения могут быть трех родов: они относятся или к материи вещей (бытию в возможности), или к их форме (бытию в действительности), или к вещи как составному целому. Эти последние мы встречаем у пифагорейца Архита (*a* 14—28).

Так как сущность, понимаемая в смысле основы и в смысле материи, является общепризнанной, причем это — сущность, которая существует в возможности, ⟨теперь поэтому⟩ остается сказать, что представляет собою сущность чувственных вещей, поскольку она дается ***как действительность***. Демокрит, повидимому, полагал, что имеется три ⟨основных⟩ отличия ⟨у вещей⟩, — по его мнению лежащее в основе тело — именно материя — ⟨всюду⟩ одно и то же, а различаются ⟨вещи⟩ либо «строем» ⟨своих элементов⟩ (это — ⟨их⟩ форма), либо — «поворотом» (это — ⟨их⟩ положение), либо — «соприкосновением» (это — ⟨их⟩ порядок). Но ⟨подобных⟩ отличий явным образом много. Так, некоторые вещи получают обозначение в зависимости от способа соединения материи (например одни ⟨образуются⟩ через смешение, как медовый напиток, другие — через связь, как пучок прутьев, или — через склеивание, как книга, или — с помощью гвоздей, как ящик, или несколькими такими путями); а некоторые определяются ⟨своим⟩ положением — например порог и притолока (они различаются тем, что лежат так-то), иные по времени, например — обед и завтрак, иные по месту, как ⟨различные⟩ ветры[1]; бывает ⟨наконец⟩ и так, что различия вносятся свойствами чувственных вещей, например — жесткостью и мягкостью, плотностью и разреженностью, сухостью и влажностью; причем иногда — отдельными из этих свойств, а иногда — всеми ими, и если сказать в общей форме — одни вещи отличаются избытком ⟨того или другого свойства⟩, другие — ⟨его⟩ недостатком. Вследствие этого ясно, что и о бытии ⟨подобных⟩[2] вещей может быть речь во стольких же значениях: ибо порогом вещь является

потому, что она лежит таким-то образом, и *быть* у нее значит — быть так-то расположенной, и точно так же быть льдом значит быть таким-то образом уплотненным. А у некоторых вещей бытие будет определено всеми этими отличительными чертами, вследствие того, что одни части у них образовались через смешение [3], другие — через слияние [3], одни получились через связь, другие — путем уплотнения, у иных имеются всякие другие отличия, как это можно сказать ⟨например⟩ относительно руки или ноги. Таким образом, следует установить основные роды таких различий (ибо это они будут началами бытия), ⟨взять⟩ например ⟨такие⟩, где будет иметься различие между большей и меньшей степенью, или между уплотненным и разреженным, и другими ⟨свойствами⟩ в этом роде: все они сводятся к противопоставлению избытка и недостатка. Если же что-нибудь различается по фигуре, или по гладкости и неровности, здесь для всех основное отличие — между прямым и кривым. А в других случаях бытие будет состоять в смешении, небытие — наоборот [4]. Отсюда поэтому очевидно, что если сущность есть причина бытия для каждой вещи, ⟨именно⟩ среди этих условий надлежит искать, что составляет причину для бытия каждой из таких вещей. Правда, ни одно из таких различий не есть сущность [5], даже и в соединении с материей, но в каждом из них мы имеем нечто аналогичное ⟨сущности⟩. И как в сущностях то, что ⟨здесь⟩ сказывается о материи, есть сама осуществляемая в действительности форма [6], так же скорее всего обстоит дело и при других определениях. Например, если надо определить порог, мы скажем, что это — дерево или камень, который лежит таким-то образом, также и про дом, что это — кирпичи и бревна, лежащие таким-то образом (а в некоторых случаях, кроме того, делается указание и на цель); если ⟨определить⟩ лед, то это — затвердевшая или уплотнившаяся таким-то образом вода; а созвучие, это — такое-то смешение высокого и низкого тонов; и подобным же образом обстоит дело и по отношению ко всем другим вещам. Отсюда поэтому очевидно, что при другой материи форма, осуществляемая в действительности, ⟨каждый раз⟩ другая, равно как и понятие ⟨такой вещи⟩: у одних вещей это [7] — соединение, у других — смешение, у иных — еще что-нибудь из того, что было ⟨нами⟩ указано. Поэтому если кто, давая определения, на вопрос, что такое дом, говорит, что это — камни, кирпичи, бревна, — такие люди говорят про дом в возможности, ибо все это — материя; если говорят, что это — вместилище, годное служить прикрытием для вещей и тел, или еще что-нибудь в этом роде, тогда речь идет про дом, как он есть в осуществлении; а те и другие, складывая свои указания, получают сущность третьего рода, состоящую из первых двух (в самом деле, определение, образуемое из видовых отличий, по-видимому, имеет своим предметом форму и осуществление ⟨вещи⟩, а то, которое составлено из входящих в вещь элементов, скорее указывает на материю). И аналогичным образом обстоит дело с теми определениями, которые принимал Архит: они направлены на обе ⟨составные⟩ части вместе. Например, что такое безветрие? Спокойствие в массе воздуха. Ибо воздух, это — материя, а спокойствие — действительность и сущность. Что такое спокойствие на море (штиль)? Гладкая поверхность у моря. Ибо море есть то, что лежит в основе, в смысле материи, а действительность и форма, это — гладкость ⟨поверхности⟩. Таким образом, из сказанного ясно, что представляет собою чувственно-воспринимаемая сущность и как она существует: в одних случаях она дана как материя, в других — как форма и действительность, а третья — ⟨та, которая⟩ состоит из этих двух.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Одно и то же имя может означать и форму вещи, и вещь, состоящую из материи и формы, но даже и для исследования сущностей, воспринимаемых чувствами (т. е. связанных с материею), это возможное различие не имеет значения, так как существо таких сущностей определяется исключительно их формой (1043 *a* 29 — *b* 4). Эта форма не есть простое соединение материальных частей, но особое начало, не сводимое на материальные элементы (*b* 4—14). Ее отношение к возникновению и уничтожению — не такое, как у составных вещей. Но хотя в известном смысле можно говорить о ее вечности, независимое от отдельных вещей существование такой сущности может признаваться, лишь поскольку речь идет о *природе*, которая образует единую истинную сущность естественных вещей (*b* 14 — 23). На этой почве получает некоторую базу тезис сторонников Антисфена, что сущность вещи определять нельзя, а можно только отмечать ее качественное своеобразие (сопоставляя ее с другими): определение неизбежно предполагает вещь как нечто сложное и заставляет различать в ней материю и форму (*b* 23 — 32). Равным образом проступает необходимость мыслить форму как особый принцип (именно — принцип единства в вещи), если провести сопоставление между сущностью и числом (*b* 32 — 1044 *a* 11).

Надо при этом иметь в виду — иногда остается неясным, означает ли имя составную сущность или действительность и форму, например ⟨если взять⟩ ⟨слово⟩ дом, заключается ли в нем указание на общее (целое из материи и формы), ⟨т. е.⟩ что это — прикрытие из кирпичей и камней, расположенных таким-то образом, или же ⟨указание⟩ на действительность и форму, что это — прикрытие ⟨как такое⟩, и точно так же линия — есть ли это двойка ⟨осуществленная⟩ в длину или же — двойка ⟨прямо⟩, как и живое существо — есть ли это душа ⟨осуществленная⟩ в теле или душа ⟨сама по себе⟩: ибо в этой последней — сущность и действительность того или другого тела; и можно сказать, что и в том и в другом случае мы имеем живое существо, только ему не дана ⟨здесь и там⟩ одинаковая формулировка, но оба значения ориентированы на одну вещь [1]. Однако если с какой-нибудь точки зрения и можно говорить о различии между этими значениями, для исследования чувственной сущности здесь никакой разницы нет: ибо суть бытия дана ⟨всякий раз⟩ в форме и действительности вещи. В самом деле, душа и бытие для души — одно и то же, между тем бытие для человека и человек — не одно и то же, разве только мы под человеком будем разуметь и душу [2]; а в этом случае бытие человеком будет тождественно человеку, понимаемому в одном определенном смысле [3], если же его брать в другом значении [4], тогда — нет.

Затем, в порядке исследования становится очевидным, что слог не является просто результатом ⟨своих⟩ элементов и соединения [5] ⟨их⟩, так же, как дом это не — кирпичи и соединение ⟨их⟩ ⟨друг с другом⟩. И это правильно: ибо соединение или смешение ⟨которые мы в конечном счете получаем,⟩ не являются результатом тех элементов, которых они образуют соединение или смешение [6]. А подобным же образом ⟨не является результатом материальных элементов⟩ и ни одна из других вещей; например, если порог стоит в связи с положением, то ⟨это надо понимать так, что⟩ не положение является результатом порога, но скорее он получается в результате этого положения. И точно так же человек не есть живое существо в соединении с двуногостью ⟨и больше ничего⟩, но должно быть ⟨еще⟩ что-то, что существует помимо этих составных частей, если в них мы имеем ⟨только⟩ материю: это уже не будет ни элемент, ни — что-нибудь, что получилось из элемента, но в нем мы имеем сущность; когда это начало изъемлют, тогда ⟨только⟩ говорят о материи [7]. Если поэтому в материи лежит причина бытия и в ней надо видеть сущность, настоящую сущность пожалуй-что не называют. (Эта ⟨настоящая⟩ сущность должна быть либо вечною, либо способной уничтожаться без ⟨процесса⟩ уничтожения и появляться без ⟨процесса⟩ возникновения.

А в другом месте доказано и выяснено, что форму никто не создает и не производит, но вносит ее в определенный материал [8], и в результате получается вещь, состоящая из формы и материи. Что же касается вопроса, могут ли сущности преходящих вещей существовать самостоятельно, это совсем еще не ясно; ясно только, что в некоторых случаях это во всяком случае невозможно, — именно если подобные сущности не могут быть даны вне единичных предметов, как это, например, невозможно для дома или для сосуда. Поэтому нельзя, пожалуй, считать за сущности ни названные сейчас вещи, ни какие-либо другие, если они не сложились от природы: ибо одну только природу можно было бы признать за сущность, имеющуюся в преходящих вещах).

В результате сказанного выше, получается некоторая благоприятная почва для затруднения, которое выдвигали сторонники Антисфена и другие столь же мало образованные [9] люди: по их словам, для существа вещи нельзя дать определения (такое определение — это-де ⟨только⟩ «длинная речь» [10]), но какова вещь по своему качеству, этому можно и научить, как, например — про серебро, что́ оно такое, сказать нельзя, но ⟨только⟩ — что оно подобно олову; следовательно, выходит, что [11] для сущности одного рода определение и формулировку иметь можно, — скажем для сложной, все равно, чувственная ли это или постигаемая умом; а для первых элементов, из которых она состоит, — уже нет, раз формулировка, дающая определение, ⟨всегда⟩ указывает что-нибудь о чем-нибудь, и одно ⟨здесь⟩ должно играть роль материи, другое — роль формы. — Ясно также, почему, если сущности ⟨вещей⟩ в известном смысле представляют собою числа, они носят именно этот характер [12] и не являются, как утверждают некоторые, сущностями первичных единиц [13]. Ибо определение есть некоторое число: оно делится на части, которые ⟨с своей стороны⟩ неделимы (ведь даваемые формулировки не беспредельны), и подобным же образом обстоит дело и с числом. И как по отнятии от числа или присоединении к нему какой-нибудь из его составных частей получается уже не то же самое число, хотя бы даже была отнята или присоединена самая малая величина, точно так же мы не будем иметь определение или суть бытия ⟨те же самые⟩, если что-нибудь ⟨здесь⟩ будет отнято или присоединено. А ⟨затем⟩ число ⟨по существу⟩ должно быть чем-то таким, благодаря чему оно оказывается единым, чего теперь не могут в нем указать, — в силу чего именно оно едино, если оно действительно едино (ведь или оно не является таковым, но подобно несвязной массе, или — раз оно едино — тогда надо указать, что́ именно делает его из многого одним). И точно так же определение есть ⟨как таковое⟩ одно, но одинаковым образом и про него тоже не могут указать ⟨в силу чего оно — одно⟩. И ⟨вполне⟩ естественно, что это — так. Основание ⟨единства⟩ ⟨и для числа и для определения⟩ — одно, и сущность есть единое *в этом* смысле, а не так, как говорят некоторые, что это — как бы своего рода первичная единица или точка, — она, напротив, каждый раз дается как осуществленность и некоторая естественная реальность. И так же, как ⟨определенное⟩ число не может, ⟨оставаясь самим собой⟩, считаться больше или меньше, это одинаково невозможно и для сущности, если ее брать со стороны формы, но если об этом может быть речь, то лишь по отношению к той сущности, которая дана в связи с материей. Так ограничимся вот этими указаниями по вопросу о возникновении и уничтожении сущностей, которые ⟨обычно⟩ так называются, в каком смысле о нем можно говорить и в каком нельзя, и равным образом — в вопросе о возведении ⟨таких сущностей⟩ к числу.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

У вещей надо различать первую материю, общую им всем, и специальную — отдельную для каждой вещи; у одной и той же вещи можно бывает указать несколько материй (1044 *a* 15—25). С другой стороны, из одной и той же материи, в зависимости от движущей причины, могут получаться различные вещи; однако какова бы ни была движущая причина, у некоторых из этих вещей, отличных от других, материя обязательно другая. Если одни и те же вещи получаются из разных материй, движущая причина в этих случаях одна и та же (*a* 25—32). Для каждой вещи надлежит указывать причины всех родов, при этом — наиболее близкие к данной вещи (*a* 32—1044 *b* 5). Вещи вечные либо не имеют материи совсем, либо только — для пространственного движения (*b* 6—8); если даны физические процессы, которые, как таковые, не суть сущности, у таких процессов нет материи, но основу их образует сущность, которую, как и вызвавшую процесс причину, надлежит — для понимания процесса — указать возможно точнее (примеры: затмение луны, сон) (*b* 8—20).

Что касается теперь сущности материальной, то надо не упускать из вида, что если даже все происходит из одной и той же первоосновы или из ⟨нескольких⟩ тех же самых первоэлементов и одна и та же материя выступает как начало для того, что происходит, все-таки есть некоторая своя материя у каждой вещи, например у слизи — сладкие и жирные ⟨части⟩, у желчи — горькие или какие-нибудь другие; но, может быть, они происходят ⟨при этом⟩ из одного и того же. А несколько материй получается у одной и той же вещи в том случае, когда одна материя образует таковую для чего-нибудь другого[1], например слизь возникает из жирного и из сладкого, если жирное образовалось из сладкого, а из желчи — благодаря тому, что желчь разрешается в первую материю[2]. Ибо одно получается из другого двумя путями — или потому что оно будет представлять дальнейший шаг вперед, или поскольку это другое разрешилось в исходное начало. В свою очередь при одной материи могут, благодаря действию движущей причины, получаться различные вещи, — например из дерева — и ящик и кровать. А у некоторых вещей, если они разные, материя с необходимостью ⟨должна быть⟩ другая, например пила не может получиться из дерева, и тут дело не в движущей причине: ей не сделать пилу из шерсти или дерева. Если поэтому ту же самую вещь можно сделать из другой материи, тогда ясно, что искусство и начало, которое выступает как движущее, должно быть ⟨при этом⟩ одно и то же: ведь если и материя и движущая причина ⟨здесь⟩ другая, другим будет и то, что ⟨из них⟩ получилось. — Теперь, когда мы отыскиваем причину, то поскольку о ней можно говорить в нескольких значениях, следует указывать все причины, какие возможно. Например, у человека что́ составляет причину в смысле материи? Не месячные ли выделения? А что́ — как источник движения? Не семя ли? Что́ — как форма? Суть бытия. А что́ — как то, ради чего ⟨он возникает⟩? ⟨Его⟩ цель (последние две, пожалуй, составляют одно и то же). А причины следует указывать наиболее близкие: ⟨на вопрос⟩ — в чем материя? — ⟨указывать⟩ не огонь или землю, но специальную ⟨материю данной вещи⟩. Что касается, таким образом, сущностей, которые принадлежат к области естественного и подверженного возникновению бытия[3], мы должны, поскольку дело ведется правильно, прослеживать их указанным выше образом, — раз имеются эти причины и столько их, и познавать следует именно причины. А что касается сущностей из области естественного, но вечного бытия, по отношению к ним надо сказать другое. Некоторые из них пожалуй-что не имеют материи, или ⟨во всяком случае⟩ не такую, но лишь ту, которая допускает пространственное движение. И также если что-нибудь существует от природы, а к сущностям ⟨само⟩ не принадлежит, материи у всего этого не бывает, но в основе ⟨у него⟩ находится сущность. Например, в чем причина ⟨лунного⟩ затмения, что ⟨здесь⟩ — материя? Ее нет, но луна есть то, что подвергается изменению. А в чем причина, произведшая действие и уничтожившая свет? Это —

земля. Что касается цели, она, пожалуй, отсутствует[4]. А в качестве причины формальной выступает ⟨логическая⟩ формулировка, но она остается неясной, если не соединена с указанием причины. Например, что такое затмение? Лишенность (отсутствие) света. Если же прибавить «вследствие появления земли посредине», тогда эта формулировка будет дана в связи с причиной ⟨вызвавшей событие⟩. А когда мы имеем сон, то неясно, что здесь в первую очередь претерпевает ⟨данное состояние⟩. Мы скажем, что животное? Да, но это последнее — в каком отношении, и какая его часть прежде всего? Будет ли это — сердце или еще что-нибудь? Далее, под действием чего ⟨такое состояние появляется⟩? Кроме того, в чем заключается это состояние, испытываемое ⟨указанною⟩ частью (а не целым)? Сказать ли, что это — такая-то неподвижность? Хорошо, но каким изменением в основном носителе она вызывается?[5]

ГЛАВА ПЯТАЯ

Возникновение одной вещи из другой, противоположной первой, мы имеем тогда, если противоположные формы сменяются на одном общем субстрате (1044 *b* 21—29). Отношение материи к этим двум противоположным формам существенно различно: в одном случае оформление вещи идет по линии выявления в материи основной природы вещи, в другом — по линии уничтожения этой природы (*b* 29—34). Оформленная определенным образом вещь не является сама по себе материей для другой, которая ей противоположна, но она доставляет эту материю, поскольку ею утрачивается характеризовавшая ее до того времени форма (*b* 34 — 1045 *a* 6).

Так как некоторые вещи начинают и перестают существовать без процесса возникновения и уничтожения — примером ⟨здесь⟩ могут служить точки, если только они ⟨действительно⟩ существуют[1], и вообще — формы и образы (ведь не белое возникает, а дерево ⟨становится⟩ белым, раз все, что возникает, становится из чего-нибудь и чем-нибудь), поэтому не все противоположные вещи могут получаться одна из другой, но в ином смысле белый человек получается из черного человека, а в ином — белое из черного[2], и материя есть не у всего, но у тех вещей, для которых существует возникновение и изменение друг в друга; если же что-нибудь существует или перестает существовать, не подвергаясь изменению, это все материи не имеет. При этом здесь представляет трудность, в каком отношении материя той или другой вещи стоит к взаимно противоположным формам. Например, если тело является здоровым в возможности, а здоровью противоположна болезнь, оказывается ли тело в возможности и тем и другим? И вода является ли в возможности вином и уксусом? Или же для одной вещи мы имеем материю в соответствии с основным характером и формой ⟨того, что получается⟩, а для другой — постольку, поскольку положительная форма отсутствует и произошло вопреки природе ⟨ее⟩ уничтожение[3]. Затруднение представляет также и то, почему вино не есть материя уксуса и не — уксус в возможности (хотя уксус и образуется из него), и почему живой не является в возможности мертвым. Или же дело обстоит не так, но разрушения ⟨как такие⟩ имеют ⟨лишь⟩ косвенное значение[4], а ⟨основным образом⟩ возможностью и материей для мертвого человека является — в силу происшедшего разрушения — сама материя живого существа, как и вода — материей для уксуса: ведь возникновение ⟨вещей, получающихся через отрицательные определения⟩[5] из вещей положительных[6] происходит так же, как ночь — из дня. И если что-нибудь изменяется одно в другое[7] этим путем, надлежит восходить к материи, например, если живое существо возникает из мертвого — тогда последнему надо прежде всего обратиться в материю, затем этим путем получится живое существо; и уксус должен обратиться в воду, затем этим путем получится вино.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Если ставить вопрос о единстве определений (равно как — сопоставляемых с ними чисел), то надо иметь в виду, что причина этого единства — не в самом определении, а в единстве определяемого предмета (1045 *a* 7—14). Если в свою очередь стремиться установить причину единства предмета, то ее отнюдь не следует искать в возведении этого предмета к общему типу: таким путем правомерно установить ее нельзя (*a* 14—22). Для ее выяснения следует сосредоточить внимание на двух основных элементах предмета — материи и форме; объединение их в одном предмете уже не требует объяснения, поскольку в этом случае предмет рассматривается, с одной стороны, в своем возможном бытии, с другой — в действительном (*a* 22—35); если же взять предмет, не имеющий материи, он непосредственно представляет собою нечто единое, как и нечто сущее (*a* 36—1045 *b* 7). Разные другие объяснения неудовлетворительны, ибо они ищут связи между предполагаемыми разнородными элементами там, где мы имеем на самом деле единство однородных по существу сторон вещи (материи и формы), так что в конечном счете для полноты этого единства нет никакой другой причины, кроме действующего начала, которое побуждает возможное бытие стать действительным (*b* 7 — 23).

Что касается теперь того затруднения, которое было указано относительно определений и относительно чисел, — в чем именно заключается причина, что те и другие образуют одно? Ведь всюду, где дано несколько частей, причем совокупность этих частей не будет словно ворох, но целое ⟨из них⟩ представляет собою нечто, отличное от частей, — для всех таких вещей бывает некоторая причина, ибо и у тел в одних случаях *соприкосновение* бывает причиною того, что это — одна вещь, в других — *липкость* или какое-нибудь другое состояние подобного рода. А является определение единою формулировкою не в силу внешней связи, подобно Илиаде, а потому, что оно относится к единому предмету. Так вот, что́ делает человека единым, и почему это — единое, а не многое, например — животное и двуногое, тем более если принять, что существует, как утверждают некоторые, животное в себе и двуногое в себе? Действительно, почему человек не восходит к этим двум реальностям, и почему людям не приписывать бытия по приобщению — не к человеку и не к одному, но к двум ⟨разным вещам⟩, к животному и к двуногому? И, таким образом, человека вообще можно бы считать не ⟨чем-то⟩ одним, но — больше, ⟨чем одним⟩ — животным и двуногим. Ясно поэтому, что если итти тем путем, как привыкли давать определения и высказываться [1], нет возможности привести объяснение и разрешить указанную трудность. А если, как мы это говорим, одно — материя, другое — форма, и одно дается в возможности, другое — в действительности, тогда, повидимому, то, чего мы ищем, уже не представляет собою затруднения. В самом деле, затруднение здесь — то же, как и в том случае, если бы определением плаща [2] было «круглая медь» [3]: это название обозначало бы определенную формулировку (перечень признаков), так что вопрос ⟨для нас⟩ составляло бы, в чем именно причина того, что круглота и медь [4] составляют друг с другом одно. Но это, повидимому, уже не вопрос, потому что одно здесь — материя, а другое — форма. В таком случае в той области, где можно говорить о возникновении, что́ как не действующая причина побуждает то, что есть в возможности, к тому чтобы быть в действительности [5]? Нет никакой другой причины для того, чтобы шар, данный в возможности, являлся таковым в действительности, но в этом как раз и заключалось существо той и другой формы бытия [6]. А из материи одна является умопостигаемою [7], другая — чувственно-воспринимаемою, и у понятия всегда одно представляет собою материю, другое — действительность, например круг — плоскую форму [7] ⟨определенного вида⟩. Если же что-нибудь не имеет материи, ни умственно постигаемой, ни чувственной, в этом случае мы каждый раз имеем нечто непосредственно в самом существе своем единое, как и нечто непосредственно сущее, будет ли это данная вещь, качество или количество. Поэтому в состав ⟨их⟩ определений и не входят ни

сущее, ни единое, и суть бытия есть непосредственно нечто единое, как и нечто сущее. А вследствие этого ни у одной из этих вещей и нет никакой другой причины того, что она представляет собою единое, как и того, что она представляет собою нечто сущее: каждая вещь есть непосредственно нечто сущее и нечто единое, не находясь в сущем и в едином, как в роде, и не потому, чтобы они при этом могли существовать отдельно помимо единичных вещей.—Вследствие указанной трудности одни говорят о причастности, причем〈однако〉 затрудняются указать, в чем причина причастности, и что значит — быть причастным; другие видят здесь совместное бытие[8] 〈одного с другим〉, как, например, по словам Ликофрона наука есть совместное бытие знания и души; а другие считают жизнь за соединение или связь души с телом[9]. Однако то же самое приходится говорить во всех случаях: и обладание здоровьем 〈в таком случае〉 будет или совместным бытием, или связью, или соединением души и здоровья, и то, что медь образует треугольник, это будет соединение меди и треугольника, и в том, что это — белое, мы будем иметь соединение поверхности и белизны. А причина здесь[10] в том, для возможности и осуществленности в таких случаях ищут связующего основания и отличающего признака[11]. Между тем, как было сказано, последняя материя и форма, это — одно и то же, первая — в возможности, вторая — в действительности, так что искать ли причину единой вещи 〈как такой〉, или причину единства между материей и формой, — одно на другое 〈очень〉 похоже: ведь каждая вещь есть сама по себе нечто единое, и точно так же существующее в возможности и существующее в действительности в известном смысле — одно, так что здесь нет никакой другой причины единства, кроме разве того, что оказывается вызвавшим движение из состояния возможности в состояние действительности. А то, что не имеет материи, это все есть нечто единое по самому существу.

КНИГА ДЕВЯТАЯ (Θ)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Ставится на обсуждение новое основное значение бытия — бытие в смысле возможности и реальной осуществленности (1045 *b* 27—35). Первая исходная его формулировка — бытие как способность к деятельности противопоставляется реально осуществляемой деятельности (*b* 35—1046 *a* 11). Различного рода способности, восходящие к первой — способность испытывать изменение вообще и противостоять изменению к худшему, активная и пассивная способность к изменению в хорошую сторону (*a* 11—19). Совместимость активной и пассивной способности в одном и том же предмете, но лишь — при различении в нем разных сторон; при тесном их сращении невозможность воздействия предмета на самого себя (*a* 19—29). Понятие «неспособности» объясняется на основе установленной в этом же смысле способности через вспомогательное понятие отсутствия (лишенности) (*a* 29—35).

Теперь сказано о том, что существует основным образом и к чему поставляются в отношение все другие высказывания о сущем, а ⟨именно⟩ — о сущности. Ибо все другое обозначается как сущее при посредстве понятия сущности — и количество, и качество, и все остальное, о чем говорится в этом смысле: во все ⟨что так обозначается⟩ будет входить понятие сущности, как мы указали в наших первых рассуждениях[1]. А так как про сущее говорится, с одной стороны, как про данную вещь, качество или количество, с другой — в смысле возможности[2] и осуществленности или завершенного дела, установим точные отличия также для возможности и для осуществленности; и прежде всего ⟨укажем их⟩ для возможности в ее наиболее употребительном главном смысле (способности), который, однако, не имеет значения для нашей теперешней цели[3]. Ибо ⟨надо иметь в виду, что⟩ «возможность» и «действительность» выходят за пределы тех случаев, когда о них идет речь специально в области движения[4]. А когда мы скажем об этой последней ⟨о «возможности» в преобладающем смысле, т. е. о способности⟩, тогда там, где мы будем определять природу действительности, мы выявим для «возможности», и другие значения[5]. Что мы говорим «способность» и «мочь» (τὸ δύνασθαι) в нескольких смыслах — это различие проведено у нас в другом месте[6]. Оставим теперь в стороне те значения «способности», где имеется одно только имя общее. Ведь в некоторых случаях о ней говорится лишь по некоторой аналогии[7], как, например, в геометрии мы говорим и о «способных» и о «неспособных» ⟨к определенному выражению⟩ ⟨числах⟩, в зависимости от того, носят ли они известную ⟨геометрическую⟩ форму или не носят[8]. А те способности, которые восходят к одному и тому же виду, все это — некоторые начала, и они получают свое обозначение ⟨способностей⟩ через отношение к одному основному ⟨типу⟩, — тому, где мы имеем начало, производящее изменение в другом или поскольку оно — другое[9]. В самом деле одна ⟨такая⟩ (производная) «способность» есть способность испытывать воздействие — заложенное в самом испытывающем воздействие предмете начало страдательного изменения, вызываемого действием другого или поскольку оно — другое; а в другом случае это — обладание свойством противостоять вызывающему изменение началу, не

подвергаясь изменению к худшему и уничтожению [10] через другое или поскольку ⟨само⟩ оно берется как другое. Ибо во все эти определения входит понятие способности в первоначальном (исходном) ⟨ее⟩ значении. Затем, об этих способностях говорится и поскольку они дают силу вообще сделать или испытать ⟨что-нибудь⟩, или сделать и испытать *то, что подобает*, так что в формулировки этих последних способностей известным образом входят формулировки способностей, указанных раньше. — Поэтому ясно, что в известном смысле способность действовать и претерпевать воздействие — одна (способным что-нибудь является и потому, что оно само имеет способность испытывать воздействие, и потому, что другое способно к этому под действием его [11]), а в известном — она ⟨в том и другом случае⟩ другая: одна из них находится в том, что испытывает воздействие (ведь то, что его испытывает — одно под действием другого [12] — испытывает его потому, что в нем есть соответственное [13] начало, и потому, что материя есть также некоторое начало: жирное горит, то, что определенным образом поддается давлению, ломко, и подобным же образом — и в остальных случаях); а другая ⟨такая⟩ способность присуща тому, что производит действие, — примером может служить тепло и домостроительное искусство: способность давать первое — у той вещи, которая может нагревать, способность ко второму — в том, кто может строить. Поэтому поскольку ⟨в вещи⟩ имеется тесная сращенность ⟨частей⟩, она не испытывает чего-либо сама под собственным воздействием: это уже — одна вещь, и в ней нет «другого» [14]. С другой стороны, неспособность и неспособное, это — противоположное способности такого рода отсутствие ⟨ее⟩, так что способность бывает всегда к тому же и в том же отношении, как неспособность. А об «отсутствии» (лишенности) речь может итти в нескольких значениях. Мы говорим про нее и по отношению к той вещи, которая не имеет ⟨чего-нибудь⟩, и по отношению к той, которой то или другое свойственно иметь от природы, если она им не обладает, — при этом не обладает либо вообще, либо тогда, когда ей свойственно обладать им, и либо — в данной определенной форме, как-то — в полной мере, либо каким бы то ни было образом. В некоторых же случаях мы приписываем лишенность тем вещам, которые, имея от природы способность обладать чем-нибудь, не обладают им вследствие насилия ⟨извне⟩.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Различение способностей бессознательных («не рассуждающих») и связанных с сознанием (рассуждением) (1046 *a* 36 — *b* 4). Предрешенность определенного результата при первых, возможность противоположных результатов при вторых (*b* 4—24). Взаимоотношение между способностью к благу и способностью, как такой (*b* 24—28).

Некоторые начала этого рода [1] имеются в предметах неодушевленных, другие — в одушевленных и в душе, причем у души — в ее рассуждающей части, а потому ясно, что и из способностей одни будут — не рассуждающие, другие — связанные с рассуждением. Таким образом, все искусства и все творческие дисциплины суть способности: это — начала, обусловливающие изменение в другом или в том, что дается, как другое. И если взять способности, связанные с рассуждением, то одни и те же ⟨здесь⟩ могут вызывать противоположные результаты, а в области способностей нерассуждающих отдельная способность дает один ⟨определенный⟩ результат; например, теплое — это только способность нагревать, между тем врачебное искусство может дать ⟨и⟩ болезнь и здоровье [2]. Так происходит потому, что наука, это — рассуждение, а то же самое рассуждение делает понятным ⟨и⟩ положительный ⟨факт⟩ (τὸ πρᾶγμα) и отсутствие ⟨этого

факта〉, только не одинаковым образом, и в известном смысле оно имеет дело с тем и с другим, а с другой стороны — больше с тем, что обладает положительным бытием; вследствие чего и науки этого рода хоть и направлены на противоположные стороны бытия, но на одну — сами по себе, а на другую — не сами по себе: и подходит к ним объяснение — к первой как она есть сама по себе, а к другой — в известной степени случайно, ибо противоположное бытие оно (объяснение) раскрывает через отрицание и устранение 〈положительного〉: в самом деле бытие, противоположное 〈данному〉, это — отсутствие 〈данного бытия〉 в основном смысле этого слова, а такое отсутствие есть именно устранение 〈соотнесенного с ним〉[3] другого. И так как противоположные определения не совмещаются в одном и том же, но в то же время наука есть способность 〈к действию〉 благодаря наличию рассуждения, и душа имеет в себе начало движения, поэтому здоровье производит только здоровье, согревающее — тепло и прохладительное — прохладу, между тем знающий — то и другое. Ибо рассуждение имеет своим предметом то и другое бытие, но не одинаковым образом, и присуще душе, которая имеет в себе начало движения; следовательно, она на основе того же самого начала[4] будет двигать и то и другое, поставив их в связь с одним и тем же 〈отправным пунктом〉. Поэтому то, что обладает способностью действия на основе рассуждения, производит вещи противоположные [тем способностям, которые не связаны с рассуждением][5]: ибо эти вещи объемлются одним началом — рассуждением. Ясно также, что со способностью к благу 〈неотъемлемо〉 связана способность произвести или испытать воздействие вообще, но с этой последней первая—не всегда: тот, кто делает хорошо, должен также и делать, но тому, кто только делает, нет необходимости делать вместе с тем хорошо.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Тезис мегарцев утверждает, что способности как такой, отдельной от реальной деятельности, не существует (1046 *b* 29—33). Нелепые выводы, отсюда получающиеся: попеременная утрата и обратное получение способности (*b* 33—1047 *a* 4), отсутствие чувственных свойств у неодушевленных вещей и способности чувственного восприятия у живых существ, когда такие свойства не реализуются фактически (*a* 4—10); невозможность движения и возникновения (*a* 10—17). Необходимость различать способность и действительность и определение способности (как отсутствие реальной невозможности для соответствующей действительности) (*a* 17—29). Исходное значение действительности — то, когда о ней говорится в области движения (*a* 29—1047 *b* 2).

Есть, однако же, некоторые, которые утверждают (так делают, например, мегарцы), что способность имеется только тогда, когда имеется действительная деятельность, когда же нет деятельности, нет способности, например тот, кто не строит дом, не способен строить дом, но к этому способен 〈лишь〉 тот, кто его строит — тогда, когда он его строит,— и подобным же образом и во всех остальных случаях. Нелепости, которые неизбежно получаются для таких людей, нетрудно усмотреть. Ясно, что и строителем дома никто 〈в таком случае〉 не будет, если он 〈в данный момент〉 〈фактически〉 дом не строит (быть строителем дома, это значит — иметь способность строить дом), — и так же будет обстоять дело и в области всех других искусств. Если, однако, нельзя обладать такими искусствами, не научившись 〈им〉 когда-нибудь и не усвоив 〈их〉, и точно так же — перестать обладать ими, иначе как утративши их когда-нибудь (к такой утрате приводит либо забвение, либо несчастный случай[1], либо время, только не уничтожение 〈созданного искусством〉 объекта, — он ведь существует вечно)[2]; 〈если это так〉, сможет ли тогда человек с прекращением деятельности остаться без 〈нужного для нее〉 искусства, а затем снова начать строить, откуда-то 〈его〉 получив[3]?

И подобным же образом обстоит дело с неодушевленными предметами: ни одна вещь не будет холодной, или теплой, или сладкой и вообще чувственною вещью, если не происходит фактически чувственного восприятия, и потому им придется повторять положение, с которым выступал Протагор. Но также и чувственным восприятием не будет обладать ни одно существо, если оно не совершает акт восприятия в реальной действительности [4]. Если поэтому слепым называется то существо, которое не имеет зрения, хотя ему свойственно иметь его — и тогда, когда это свойственно, причем ⟨само⟩ оно продолжает существовать, в таком случае одни и те же люди будут слепыми по нескольку раз в день, — и глухими ⟨подобным же образом⟩ [5]. Далее, если отсутствие ⟨соответственной⟩ способности делает вещь неспособной [6] к чему-нибудь, в таком случае ⟨с разбираемой точки зрения⟩ то, что ⟨фактически⟩ не возникает, будет ⟨вообще⟩ не способно возникнуть; а если про то, что неспособно возникнуть, говорить, что оно существует или будет существовать, это будет неправда (слово «неспособно» указывало именно на это), и, следовательно, такие утверждения упраздняют ⟨всякое⟩ движение и возникновение. То, что стоит, всегда будет стоять, и то, что сидит — сидеть; раз оно сидит, оно не встанет: ибо не сможет встать то, что встать неспособно. Если поэтому утверждать такие вещи невозможно, ясно, что способность и действительность — не одно и то же (между тем приведенные утверждения способность и действительность отождествляют, а потому и ⟨выходит, что они⟩ пытаются упразднить факт немалого значения); таким образом, ⟨вполне⟩ допустимо, что та или другая вещь способна существовать, а ⟨между тем⟩ не существует, и способна не существовать, а ⟨между тем⟩ существует, и точно также в области других категорий — то, что способно ходить, может не ходить, и то, что способно не ходить, может ходить. А ⟨нечто⟩ способное ⟨к тому или другому⟩ мы имеем тогда, если **действительное наличие в нем** того, способность к чему у него утверждается, не представляет собою ничего невозможного [7]. Так, например, если что-нибудь способно сидеть и возможно, чтобы оно сидело, тогда, если окажется, что оно на самом деле сидит, в этом не будет ничего невозможного. И если что-нибудь способно быть подвинутым или подвинуть, остановиться или остановить, быть или возникать, не быть или не возникать, ⟨дело будет обстоять⟩ одинаковым образом. А имя энергии (реальной действительности), ⟨обычно⟩ соединяемое [8] с энтелехиею (осуществленностью), перешло и на другие случаи скорее всего от движений: ведь за реальную действительность больше всего принимается движение. Поэтому вещам несуществующим и не приписывают движения, но — некоторые другие определения, например ⟨считают⟩, что такие вещи бывают предметом мысли и желания, но движущимися — нет, а те определения ⟨могут применяться к ним⟩ потому, что, не существуя в действительности, они будут ⟨затем⟩ существовать в действительности. В самом деле, из несуществующих вещей некоторые существуют в возможности; а ⟨говорится про них, что⟩ они не существуют, потому что они не даны в осуществленности.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Критика попытки принимать способность, но при этом отвергать необходимость ее реализации (1047 *b* 3—14). Если одно бытие необходимо связано с другим, то также необходима и связь между способностью существовать у первого бытия и способностью существовать у второго (*b* 14—26); и равным образом, если имеется эта последняя связь, то должна существовать и первая (*b* 26—30).

Если способное ⟨к чему-нибудь⟩ таково, как было указано, или согласуется ⟨с ним⟩ [1], тогда, очевидно, не может быть правильно сказать, что это вот способно ⟨к чему-ни-

будь⟩, но не будет ⟨таковым⟩, так что в этом случае то, чего быть ⟨вообще⟩ не может, ⟨от нас⟩ ускользало бы совсем. Так, например, было бы, если бы кто сказал, что диагональ можеть быть измерена ⟨стороною квадрата⟩[2], однако же ⟨никогда⟩ измерена не будет, — не учитывая, что́ это значит — «то, чего быть не может», — потому что-де вполне возможно, чтобы что-нибудь, способное быть или возникнуть, не было ни теперь, ни в будущем. Однако из того, что мы установили[3], вытекает с необходимостью, что если мы допустим и ⟨самое⟩ существование или возникновение того, чего нет, но что способно быть, в этом не будет ничего невозможного: между тем, ⟨в приведенном случае⟩ такая невозможность будет иметь место, потому что измеряться ⟨указанною мерою⟩ для диагонали невозможно. Дело в том, что ложное и невозможное — не одно и то же[4]: что ты стоишь сейчас, это ложно, но не невозможно. — Вместе с тем ясно также, что если при наличии А необходимым образом существует Б, тогда в свою очередь при наличии способности существовать у А должно быть способно ⟨существовать⟩ и Б. В самом деле, если нет необходимости, чтобы Б эту способность имело, тогда вполне возможно, что способности существовать у него нет. Предположим теперь, что А имеет ⟨такую⟩ способность. Поскольку А имело способность существовать, в таком случае при принятии А ничего невозможного не получалось; а Б ⟨в этом случае⟩ необходимо должно существовать. Между тем оно ⟨как мы приняли выше⟩ было к существованию неспособно. Допустим, что оно ⟨к нему⟩ неспособно. А если Б к существованию неспособно, должно быть неспособно к нему и А. Но в отношении к первому (т. е. Б) такая неспособность ⟨по нашему предположению⟩ имелась; следовательно, тогда она получается и для второго (т. е. А) тоже. Если поэтому А способно существовать, то ⟨к этому⟩ будет способно и Б, если между ними было такое отношение, что при существовании А необходимо должно существовать Б. Таким образом, если при указанном отношении между А и Б, у Б способности существовать не будет, тогда, значит, А и Б в свою очередь не будут находиться в том соотношении, как ⟨нами⟩ было принято; и если при наличии способности у А необходимо, чтобы имело способность и Б, в таком случае, при реальной данности А, необходимо должно быть реально дано и Б. Ибо, что Б с необходимостью должно быть способно к бытию, если ⟨к нему⟩ способно А, это именно значит, что если А существует, тогда и при тех условиях, когда и при которых оно было способно существовать, в таком случае и Б — в это же время и при этих же условиях — также должно существовать.

ГЛАВА ПЯТАЯ[1]

Различение трех групп способностей — в зависимости от источника их происхождения (1047 *b* 31—35). При этом одни из них действуют непосредственно, другие, напротив, предполагают предшествующее упражнение, одинаково могут дать противоположные результаты и фактически определяются к действию — при соответствующих способности условиях — *преобладающим стремлением* (1048 *a* — 21); при стремлении к двум разным или противоположным целям действия не происходит (*a* 21—24).

Вся совокупность способностей делится на способности прирожденные, каковы, например, различные виды чувственного восприятия, способности, получаемые путем навыка, как, например, способность игры на флейте, и способности, получаемые через обучение, как, например, способность к искусствам. И чтобы иметь одни из этих способностей — те, которые приобретаются навыком и рассудком — нужна предварительная деятельность, а для способностей другого рода[2] и способностей пассивных такая деятельность не нужна. И затем ⟨надо иметь в виду, что⟩ вещь, имеющая способность, имеет

ее к чему-нибудь, в известное время и в известной форме (добавим также все остальное, что ⟨здесь⟩ должно быть налицо при точном определении), и ⟨что⟩ одни вещи способны производить движение сообразно рассудку и способности у них — связанные с рассудком (сознательные), а у других — рассудка нет, и способности ⟨у них⟩ бессознательные, причем первые ⟨способности⟩ должны быть в одушевленном существе, а вторые — и в тех и в других: поэтому когда между тем, что действует, и тем, что испытывает воздействие, происходит сближение, нужное для применения их способностей, в таком случае способности второго рода ⟨каждый раз⟩ необходимым образом производят и испытывают соответственное действие [3], а при способностях первого рода это не обязательно. Там (при способностях второго рода) отдельная способность всегда производит ⟨что-нибудь⟩ одно, между тем здесь это ⟨каждый раз⟩ — способность к противоположным результатам, так что ⟨при непосредственном действии⟩ одна способность вместе произвела бы противоположные вещи; а это ⟨на самом деле⟩ невозможно. Поэтому должно быть что-то другое, что будет решающим: я имею в виду влечение или предпочтение (сознательный выбор). К чему главным образом стремится действующее существо, это оно и сделает, когда находится в условиях, в которых способно действовать, и сближается с пригодным для воздействия [4] объектом. Поэтому все, что способно к действию на основе рассуждения, когда оно стремится к тому, способность к чему имеет, и при тех условиях, при которых ее имеет, именно это необходимым образом и производит; а способность эту оно имеет, когда пригодный для воздействия объект — налицо и находится в таком-то [5] состоянии; в противном же случае сделать ⟨то, к чему оно стремится,⟩ оно не сможет (прибавлять в определении, ⟨что это будет сделано⟩ «при отсутствии какого-либо внешнего препятствия», уже нет никакой нужды; у действующего речь идет о способности в том смысле, в каком это — способность к действию, а таковою она является не во всех случаях, а при известных условиях, причем здесь будут между прочим (καί) исключены внешние препятствия: их устраняют некоторые [6] из входящих в определение ⟨способности⟩ составных частей). Поэтому также если бы кто хотел или испытывал влечение сделать вместе две ⟨различные⟩ или противоположные вещи, ему это не удастся: способностью к ним он обладает не в этой форме, и ⟨его⟩ способность — не в том, чтобы делать вместе ⟨разные вещи⟩; ибо вещи, к которым он способен, он будет делать так, как он ⟨к ним⟩ способен.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Бытию в возможности противопоставляется бытие в действительности, причем рядом с исходным, разобранным в прошлых главах значением «возможности» (способности) выдвигается второе (данность в невыявленном виде) (*a* 25 — 35). Общий характер действительности устанавливается с помощью ряда примеров, на основе аналогии между ее главными значениями (*a* 35 — 1048 *b* 9). Для беспредельного, пустого и т. д. о возможности и действительности говорится на особый лад — не в том смысле, чтобы ему предстояло в конце концов быть самостоятельным бытием, а с точки зрения познания (безостановочно допускающего дальнейшее деление) (*b* 9—17). В пределах действительности — различение деятельности незавершенной (движения) и завершенной, первой — с внешнею, второй — с внутреннею целью (*b* 17—35).

Так как ⟨у нас⟩ сказано о способности — той, о которой идет речь в связи с движением, укажем ⟨теперь⟩ точно относительно действительности, в чем ее существо и что ей свойственно. Ведь если мы будем производить здесь различение, нам вместе с тем станет ясно и относительно способного, что так мы называем не только то, чему свойственно приводить в движение другое или приводиться в движение другим — либо вообще, либо известным определенным образом, но что о нем мы говорим и в другом смыс-

ле, ради чего мы в своих поисках[1] и разобрали указанное сейчас значение. Что касается действительности, она обозначает, что вещь дана не в той форме, как если мы говорим ⟨о бытии⟩ в возможности. А о бытии в возможности мы говорим, например, про Гермеса[2], что он — в дереве, и про половинную линию, что она — в целой, потому что ее можно было бы ⟨оттуда⟩ отнять, и равным образом знающим мы признаем также и того, кто не подвергает ⟨свой предмет⟩ ⟨непосредственному⟩ рассмотрению, если он ⟨вообще⟩ способен рассмотреть ⟨его⟩. В других же[3] случаях мы говорим о действительном бытии. То, что мы хотим сказать, ясно, с помощью индукции, из отдельных примеров, и не следует для всего искать определения, но также — схватывать взглядом аналогичные черты, ⟨именно —⟩ что здесь[4] имеется то же отношение, как между тем, что строит дом, и тем, что способно его строить, тем, что бодрствует, и тем, что спит, тем, что видит, и тем, что жмурит глаза, но владеет зрением, тем, что выделилось из материи, и ⟨этою⟩ материею, тем, что кончено обработкой, и тем, что не отделано. И в этом различении ⟨сопоставляемых членов⟩[5] одна сторона пусть будет ⟨каждый раз⟩ указывать на действительность, другая — на то, что возможно. А приписывается действительность не всему одинаковым образом, но разве только — по аналогии; так, то вот находится в том-то или относится к тому-то, это вот находится вот в этом или относится вот к этому: в одних случаях здесь такое отношение, как между движением и способностью, в других — такое, как между сущностью и какою-нибудь материей[6]. Если же взять беспредельное, пустое и что еще есть в этом роде, то им бытие в возможности и бытие в действительности приписывается не в том смысле, в каком ⟨оно дается⟩ у большинства вещей, например — у того, что видит, того, что идет, и того, что видимо[7]. Вещи, перечисленные сейчас, иногда могут быть истинными и непосредственно (то, что видимо, например, иногда ⟨таково⟩ потому, что его видят, иногда — потому, что оно способно быть видимым); а беспредельное существует в возможности не в том смысле, что оно будет впоследствии обладать самостоятельною действительностью, но является таковым[8] для познания. Тот факт, что ⟨последовательное⟩ деление не иссякает, приводит к тому, что действительность у беспредельного существует в возможности, но к самостоятельному существованию ⟨этой действительности⟩ — нет.

Так как ни одно из действий, у которых есть конец, ⟨само по себе⟩ не есть цель, но все они [принадлежат к тем, которые] направлены на цель, — скажем, это будет похудание или худоба, а сами части тела, когда происходит похудание, находятся в движении соответственным образом — не даны, как ⟨достигнутые⟩ цели, ради которых происходит движение, — поэтому во всех таких случаях мы не имеем действия[9], или только несовершенное (ибо оно не заключает в себе ⟨свою⟩ цель); но если в нем заключена цель, это и есть действие. Так, например, человек видит и тем самым увидал, размышляет — и размыслил, думает — и подумал; но нельзя сказать, что он учится — и ⟨тем самым⟩ научился, или лечится — и ⟨тем самым⟩ вылечился. Он живет хорошо и ⟨тем самым⟩ стал жить хорошо, счастлив — и достиг счастья. В противном случае, это уже когда-нибудь должно было прекратиться, как когда он подвергается похуданию, в наших же случаях этого нет, но он живет — и стал жить. Поэтому из таких действий одни надо называть движениями, другие — деятельностями. Ведь всякое движение незакончено — похудание, учение, ходьба, стройка: это, конечно, движения и во всяком случае незаконченные. Ибо нельзя говорить, что он идет — и уже сходил, строит дом — и построил его, возникает — и возник, или двигается — и уже подвинулся, но это — не одна и та же вещь, и также ⟨не одна и та же вещь⟩[10] и движет и привела в движение.

А увидело и в то же время видит — одно и то же существо, и также — думает и ⟨вместе с тем⟩ подумало. Так вот, такое действие я называю деятельностью, а то — другое — движением. Таким образом, относительно бытия в действительности, в чем его существо и что ему свойственно, — это из данных теперь и подобных им указаний должно быть нам ⟨в настоящее время⟩ ясно.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Одна вещь является возможностью другой в том случае, когда она составляет ее материал, и нет никаких внешних или внутренних препятствий к тому, чтобы из этой материи возникала вещь под действием внешнего или внутреннего движущего материю начала (1048 *b* 37 — 1049 *a* 18). Именно такая материя имеется в виду, когда вещь обозначается производным (от названия материи) именем, как *сделанная из чего-нибудь* (*a* 18—27). Аналогичным образом вещь получает такое производное обозначение от названия *тех или других качеств,* когда у нее подобные качества констатируются (*a* 27—1049 *b* 2).

А когда та или другая вещь дана в возможности и когда — нет, это надо определить: так ведь бывает не всегда. Например, земля, — есть ли это человек в возможности? [Или же] нет, но — скорее, когда она уже станет семенем, а может быть, даже и не тогда. Подобно тому как и врачебным искусством не может быть излечено все, что угодно, и точно так же — непреднамеренным воздействием[1], но ⟨в этих случаях⟩ дано что-нибудь, что способно ⟨получить излечение⟩, и таковое обладает здоровьем в возможности. При этом, для того, что возникает в реальной осуществленности из возможного бытия действием мысли, определение такое — ⟨мы имеем его,⟩ когда оно возникает по желанию ⟨действующего⟩ при отсутствии каких-либо внешних препятствий; а по отношению к тому, что лечится, ⟨мы говорим об осуществляемой возможности⟩ в тех случаях, когда ⟨возникновению⟩ не препятствует что бы то ни было в нем самом; и подобным же образом в возможности существует и дом: когда в том, что возникает — в его материи — нет никаких препятствий к тому, чтобы ⟨ей⟩ стать домом, и нет ничего, что надо ⟨было бы⟩ прибавить, или отбавить, или изменить, — тогда мы имеем дом в возможности; и одинаково обстоит дело и со всем остальным, у чего начало возникновения находится вовне. А там, где начало возникновения находится внутри того, у чего оно есть (что им обусловлено), в этих случаях бытием в возможности обладает все, что при отсутствии каких-либо внешних препятствий осуществится в действительности само через себя: например, семя ⟨иметь такое бытие⟩ еще не будет (ему надо попасть в другую среду и измениться); когда же оно, благодаря находящемуся в нем началу, оказывается таким, ⟨как сейчас было указано⟩, тогда оно уже существует (дается) в возможности; а семя, как мы о нем говорили раньше, нуждается в другом начале[3], подобно тому, как земля не есть еще статуя в возможности (⟨только⟩ изменившись, она станет медью).

Как кажется, когда мы про что-нибудь говорим, что это — не эта вот вещь, а из того вот полученная (например ящик — не дерево, а деревянный, и дерево — не земля, а из земли образуется, в свою очередь земля, если так подходить, не — другое ⟨что-нибудь⟩, а из другого образована), такою вещью, вообще говоря, всегда является в возможности та ⟨материя⟩, которая идет позже ⟨в порядке возникновения⟩. Так, например, ящик не из земли сделан и не — земля, а деревянный, ибо ящиком в возможности является дерево, и это — материя ящика, дерево вообще для ящика вообще, а для этого вот ящика — это вот дерево. Если же есть что-нибудь первоначальное, про что уже не говорится вследствие его зависимости от другого, что оно из этого ⟨другого-

го⟩ получилось, тогда это — первая материя: так, например, если земля — из воздуха, а воздух — не огонь, но из огня получился, тогда огонь, это — первая материя, которая не есть эта вот определенная вещь[4]. Ведь этим ⟨и⟩ отличается субстрат, носитель определений[5], что он либо есть эта вот определенная вещь, либо нет; например, у состояний в основе лежит человек, душа и тело, а состояния, это — образованное и белое (по появлении ⟨в каком-нибудь существе⟩ образованности, ⟨существо⟩ это называется не образованностью, но образованным, и человек — не белизною, но белым, также не хождением или движением, но идущим или движущимся, подобно тому как говорилось про то, что состоит из чего-нибудь); так вот, если что дается подобным образом, последнее ⟨звено⟩ в этих случаях — сущность; а если что-нибудь дано не так, но то, что сказывается, есть форма и данная определенная вещь, тогда последнее ⟨звено⟩ есть материя и материальная сущность[6]. И это правильно получается, что вещи дается производное обозначение ⟨одинаково⟩ в соответствии с названием ⟨ее⟩ материи и ⟨с названием⟩ свойств: ибо и здесь и там мы имеем нечто неопределенное[7]. Когда, таким образом, надо говорить о бытии в возможности и когда — нет, об этом ⟨нами теперь⟩ сказано.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Устанавливается более общее, чем прежде, понятие «способности», под которое подходит и природа (имеющая источник *своего* движения в себе) (1048 *b* 4—10), и доказывается, что по сравнению со всякой способностью первенство принадлежит реальной действительности — и со стороны логической формулировки той и другой, и с точки зрения сущности, составляющей природу вещи, а в известном смысле — и по времени. 1) Логически способность определяется через посредство реализующей ее действительности (*b* 10—17). 2) По времени индивидуальная вещь в действительности позже этой же вещи в возможности, но: а) она с необходимостью предполагает другую, предшествующую вещь, существующую в действительности (*b* 17—29); б) выработавшейся у индувидуальной вещи способности к той или другой деятельности должно предшествовать частичное проявление в ней этой деятельности (*b* 29—1050 *a* 3). 3) С точки зрения сущности (онтологически) приоритет действительности доказывается следующим образом: а) способность находит в действительности свое завершение: аа) общее положение — то, что позже в порядке возникновения, раньше — по форме и по сущности (*a* 4—7); бб) действительность есть цель способности (*a* 7—14); вв) материя, существуя в возможности, есть путь к форме: напротив, действительность — осуществленная форма; причем действительность может рассматриваться и как самодовлеющая деятельность, и как деятельность, завершенная продуктом (*a* 14—1050 *b* 3); б) подчеркивается приоритет бытия в действительности перед бытием в возможности, поскольку бытие неуничтожимое и необходимое относится к области бытия в действительности и никогда не бывает дано, как бытие в возможности (*b* 3—22). Отсюда (из пункта б) выводы: аа) деятельность небесных светил, чуждая бытия в возможности, никогда не может остановиться (*b* 22—28); также — и деятельность «подражающих» им земных элементов (*b* 28—30); бб) все остальные способности допускают противоположные результаты (*b* 30—34); вв) на идеи, если бы они и существовали, нельзя смотреть иначе, как на способности, поэтому они во всяком случае не могут притязать на первенство в области бытия (*b* 34—1051 *a* 3).

Так как относительно того, что прежде, точно указано[1], во скольких значениях о нем бывает речь, поэтому ясно, что действительность[2] — по сравнению со способностью — прежде ⟨ее⟩. Я говорю — по сравнению со способностью, имея в виду не только способность в определенном смысле, о которой говорится, как о начале изменения в другой вещи или поскольку это — другая, но и вообще ⟨разумея⟩ всякое начало, способное вызвать или остановить движение ⟨в вещи⟩; ведь и природа принадлежит к тому же роду, как способность: это — начало, вызывающее движение, но не в другой вещи, а в этой же самой, поскольку это — ⟨именно⟩ она. По сравнению со всяким таким началом[3] действительности принадлежит первенство и со стороны логической формулировки[4], и с точки зрения сущности[5], а по времени она в известном смысле — прежде, а в известном — нет. Что она — прежде по логической формулировке, это ясно: то, что выступает как способное в первую очередь, является таковым потому, что оно может существовать в действительности; так, например, я называю способным строить то, что может

⟨на самом деле⟩ строить, способным видеть — то, что может ⟨на самом деле⟩ видеть, а ⟨способным быть⟩ видимым — тот предмет, который можно ⟨на самом деле⟩ видеть, и то же относится и ко всем остальным случаям, а потому формулировка и познание ⟨этого последнего рода бытия⟩ [6] должно существовать раньше, чем познание ⟨другого рода⟩ [7]. С другой стороны, по времени действительность прежде способности вот каким образом: данное в действительности бытие того же вида [8] — прежде ⟨способности⟩, а то же самое по числу — нет. Я говорю об этом в том смысле, что по сравнению с этим вот человеком, который уже существует в действительности, и также — с хлебом и с тем, что видит, по времени прежде — материя, семя и то, что способно видеть, т. е. то, что в возможности является человеком, хлебом и видящим существом, а в действительности — еще нет; но им предшествуют по времени другие вещи, существующие в действительности, из которых получились эти ⟨которые мы имеем сейчас⟩ [9]; всегда из вещи, существующей в возможности, возникает вещь, существующая в действительности, действием ⟨другой⟩ вещи, ⟨тоже⟩ существующей в действительности, например человек — действием человека, образованный — действием образованного, причем всегда ⟨есть⟩ что-нибудь первое ⟨,что⟩ вызывает движение; но то, что его вызывает, уже существует в действительности. А в рассуждениях о сущности сказано, что все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-нибудь и действием чего-нибудь [10], причем это последнее тождественно по виду ⟨с тем, что через него возникает⟩. Благодаря этому также представляется невозможным быть строителем, если ничего ⟨перед тем⟩ не построить, или быть игроком на кифаре, если совсем перед тем на ней не играть: ведь тот, кто учится играть на кифаре, учится этому, играя на кифаре, и подобным же образом — и все остальные люди. На этой почве получался известный софистический выпад, что человек, не имея знания, будет делать то, что составляет предмет знания: ибо тот, кто учится, ⟨его еще⟩ не имеет. Но ⟨дело здесь вот в чем:⟩ какая-нибудь часть того, что возникает, ⟨уже⟩ возникла, и какая-нибудь часть того, что вообще движется, ⟨уже⟩ подвинулась (ясно раскрыто это в рассуждениях о движении) [11]; поэтому и тот, кто учится, должен уже, можно сказать, владеть некоторою частью знания. Следовательно, и на приведенном основании также ясно, что действительность и в этом отношении предшествует возможности, — ⟨именно⟩ по возникновению и по времени.

Но и с точки зрения сущности также ⟨действительность стоит впереди способности⟩, прежде всего потому, что вещи, которые позже в порядке возникновения, раньше с точки зрения формы и сущности (например взрослый мужчина ⟨в этом смысле⟩ впереди ребенка, и человек — впереди семени: в первом случае форма уже дана, во втором — нет); а кроме того [потому, что] все, что возникает, направлено в сторону своего начала и цели (ибо началом является то, ради чего происходит что-нибудь, а возникновение происходит ради цели); между тем цель, это — действительность, и ради ⟨именно⟩ этой цели принимается способность. Ибо не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, но они обладают зрением для того, чтобы видеть, и подобным же образом они обладают строительным искусством, чтобы строить, и способностью умозрения, чтобы заниматься умозрением; но нельзя сказать наоборот — что они занимаются умозрением, чтобы обладать способностью умозрения, — разве лишь в тех случаях, когда это ведутся упражнения [12]; но здесь мы ⟨уже⟩ не имеем занятий умозрением или уже только — в ⟨условном⟩ специальном значении, потому что ⟨при этом условии⟩ им ⟨здесь⟩ совсем нет нужды в умозрении ⟨по существу⟩ [13]. Кроме того, материя дается в возможности, потому

что она может получить форму; а когда она существует в действительности, тогда она ⟨уже⟩ определена через форму. И подобным образом дело обстоит и в других случаях, в том числе и там, где целью является движение, а потому, как учителя, показав человека в деятельности, считают, что показали цель, так же обстоит дело и в области природы[14]. Если это происходит не так, тогда получится ⟨в роде как⟩ Гермес Павсона[15]; и по отношению к знанию также ⟨в этом случае⟩ неясно, находится ли оно внутри ⟨того, кому оно преподано⟩, или вовне, подобно этому Гермесу. Ибо как цель выступает дело, а делом является деятельность, почему и имя «деятельность» (ἐνέργεια) производится от ⟨имени⟩ «дело» (ἔργον) и по значению приближается к «осуществленности» (πρὸς ἐντελέχειαν). ⟨При этом, правда, надо иметь в виду, что последние звенья здесь бывают неодинаковые:⟩ в одних случаях ⟨таким⟩ последним звеном является использование ⟨способности⟩, например у способности зрения — процесс видения, и помимо этого процесса от способности зрения не получается никакого другого результата; а в некоторых случаях что-нибудь подобное получается, например, в результате строительного искусства — дом, помимо процесса самого строительства; однако все-таки реальная деятельность в одном случае составляет цель, в другом — в большей мере цель, нежели способность: ибо деятельность строительства находит себе выражение в том строении, которое строится, и она возникает и существует вместе со строением. Отсюда в тех случаях, где в результате получается еще что-нибудь, кроме применения ⟨способности⟩, в них действительность принадлежит тому, что создается (например деятельность строительства дана как реальность в том, что строится, ткацкая работа — в том, что ткется, а подобным же образом — и в остальных случаях, и вообще ⟨всякого рода⟩ движение — в том, что движется); а в тех случаях, когда не получается какого-либо другого результата помимо ⟨самой⟩ реальной деятельности, эта деятельность находится как реальность в самих действующих существах (например ви́дение — в том, что видит, умозрение — в том, кто им занимается, и жизнь — в душе, а потому и счастье также: ибо счастье, это — жизнь некоторого определенного качества). Следовательно, очевидно, что сущность и форма, это — деятельность.

Таким образом, согласно этому рассуждению ясно, что с точки зрения сущности действительность идет впереди возможности, а также, как мы сказали, по времени одна действительность всегда предшествует другой вплоть до деятельности того, что вечно движет в первую очередь. Но ей принадлежит первенство и более основным образом[16], ибо вечные вещи — прежде преходящих, между тем, ничто вечное не дается, как возможное. Доказательство этому — следующее. Всякая способность есть в одно и то же время способность к отрицающим друг друга состояниям[17]. Ибо то, что неспособно существовать в другом, не будет существовать ни в чем, но все то, что ⟨к этому⟩ способно[18], может[18] не реализоваться актуально. Поэтому то, что способно к бытию, может и быть и не быть, а следовательно, *одно и то же* способно и быть и не быть. Но то, что способно не быть, может не быть, а то, что может не быть преходяще — или прямо ⟨как такое⟩, или со стороны того определения, в отношении которого ему приписывается возможность ⟨и⟩ не быть — если оно берется со стороны своего местонахождения, или количества, или качества; а как такое будет преходящим то, что может не быть по самой своей сущности. Таким образом, все те вещи, которые являются непреходящими, как такие[19], никогда не бывают даны, как такие[19], в возможности, хотя вполне допустимо, чтобы они были так даны в каком-нибудь специальном отношении — например ⟨поскольку они определяются⟩ по качеству или по месту; следовательно, все ⟨эти⟩

вещи даются, как действительные. И одинаковым образом ⟨не дается в возможности⟩ ни одна из вещей, существующих необходимым образом (между тем они занимают первое место: если бы их не было, не было бы ничего). Также ⟨нельзя приписывать существования в возможности⟩ и движению, если есть какое-нибудь вечное движение; и если что-нибудь движущееся вечно, движение его не носит характера возможности [20], разве лишь со стороны того, откуда и куда оно движется (для этого вполне может быть дана материя). Поэтому солнце, светила и все небо находятся в постоянной деятельности, и нечего опасаться, что они когда-нибудь остановятся, как этого боятся те, кто рассуждает о природе. Они и не утомляются, совершая это ⟨движение⟩. Ибо в основе их движения не лежит возможность и наличия и отсутствия ⟨такого движения⟩[21], как это мы видим у вещей преходящих, так чтобы непрерывность движения представляла для них ⟨известную⟩ трудность: ведь причиною такой трудности бывает сущность, поскольку это — материя и возможность, а не действительность. И примеру вещей непреходящих подражают также те, которые подвержены изменению — например, земля и огонь: и они также находятся в постоянной деятельности; ибо они сами по себе[22] и в самих себе имеют движение. Что же касается других способностей, то — согласно тому, что выше установлено — это всегда способности к исключающим друг друга определениям. То, что способно двигать данным определенным образом, способно двигать и иначе, ⟨в тех случаях⟩ когда это — существа, действующие на основе рассуждения; а способности, не основывающиеся на рассуждении, приводят — одни и те же — к исключающим друг друга определениям, в зависимости от того, даются ли они налицо или нет. Если поэтому имеются такие, от природы существующие вещи или сущности, какими люди, занимающиеся понятиями, признают идеи, тогда гораздо скорее могло бы существовать что-нибудь знающее, нежели знание в себе, и движущееся, нежели ⟨подобное же⟩ движение: в этом случае[23] мы скорее имеем ⟨известного рода⟩ деятельности, а там[24] это — способности к таким деятельностям. Что, таким образом, действительность предшествует и способности и всякому началу, вызывающему изменение,— это очевидно.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Осуществление блага в действительности лучше, нежели одна способность к благу (1051 *a* 4—15), и наоборот, — зло, ставшее действительным, хуже, нежели способность к злу; поэтому дурное не существует отдельно от дурных дел, и среди вечных вещей ему вообще места нет (*a* 15—21). Реализация в действительности является также способом, посредством которого познаются свойства геометрических фигур, так что действительность предшествует возможности и этим путем (*a* 22—33).

А что реальная действительность и лучше и ценнее, нежели имеющаяся способность к благу, — это ясно вот из чего. Когда о вещах говорится со стороны наличия у них способности, в этих случаях одно и то же способно иметь противоположные определения, например ⟨если взять⟩ то, чему приписывается способность быть здоровым, — это будет то же самое, как и то, чему приписывается способность быть больным, и притом ⟨такая способность признается у него⟩ в то же самое время: ибо способность быть здоровым и быть больным, находиться в покое и находиться в движении, строить и разрушать, быть возводимым и рушиться — ⟨всякий раз⟩ одна и та же. Способность к противоположным определениям дается, таким образом, ⟨у вещи⟩ в одно и то же время; но ⟨сами⟩ противоположные определения не могут существовать в одно и то же время, и ⟨в соответствии с тем⟩ невозможно, чтобы такие определения были одновременно даны у чего-нибудь в реальной действительности

(например, невозможно быть ⟨вместе⟩ здоровым и больным). Поэтому благое всегда должно быть ⟨каким-нибудь⟩ одним из двух противоположных определений, а когда мы говорим о способности, это — способность к тому и другому ⟨вместе⟩ или ⟨уже⟩ — ни к одному. Таким образом, действительность надо считать за ⟨нечто⟩ лучшее [1]. Соответственным образом и в области дурного цель и действительность хуже, нежели способность. Ибо то, что обладает способностью, ⟨способно⟩, оставаясь одним и тем же, к обоим противоположным определениям [2]. На основании этого ясно, что зло не существует отдельно от вещей: ведь по своей природе зло стоит позже, нежели способность ⟨к злу⟩ [3]. А значит, и в области изначальных и вечных вещей ⟨тоже⟩ нет никакого зла, никакой погрешности, ничего поврежденного (ведь и порча, это также — нечто дурное). — Также и свойства геометрических построений отыскиваются через обращение к действительности: мы их находим, производя ⟨нужные⟩ разделения [4]. А если бы эти построения уже были разделены, ⟨искомые⟩ свойства были бы ⟨сами собой⟩ очевидны; теперь же они заключены в построении потенциальным образом. Почему совокупность углов в треугольнике [5] составляет два прямых? Потому что углы, примыкающие к одной точке [6], равны двум прямым. Если бы поэтому была проведена линия, параллельная одной из сторон, тогда при взгляде ⟨на чертеж⟩ непосредственно стало бы ясно, почему это так. Почему всякий угол, вписанный в полукруг, прямой? Если даны три равные линии, причем две из них образуют основание ⟨вписанного угла⟩, а третья линия проведена под прямым углом [7] из середины основания, тогда при взгляде ⟨на чертеж⟩ дело ясно для того, кто знает предыдущее положение [8]. Таким образом, ясно, что свойства, существующие в возможности, открываются ⟨нами⟩, если дать им выражение в действительности. И происходит так потому, что мысль, это — данность в действительности [9]. Значит, возможность ⟨тех или других свойств фигуры⟩ дается на основе действительности ⟨мысли⟩, и потому мы приходим к познанию, осуществляя ⟨то, что познаем⟩; ибо в порядке возникновения отдельная единичная действительность имеет место позже [10]

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

По рассмотрении бытия, соответствующего формам категорий, и бытия, понимаемого как данность в возможности или в действительности (о такой данности можно говорить по отношению и к положительным определениям и к противоположным им отрицательным), на обсуждение ставится вопрос о бытии в смысле истины и небытии в смысле лжи (1051 *a* 34 — *b* 1). А) В отношении вещей сложных, представляющих соединение предиката с субъектом, истина (истинное суждение) состоит в соответствии между утверждением (или отрицанием) связи и наличием (или отсутствием) ее в действительности; ложь, напротив, мы имеем, если суждение о бытии и действительное бытие противоположны друг другу (*b* 1 — 9). Бытие в этом случае понимается как фактическое или необходимое наличие связи между субъектом и предикатом, не-бытие (ложность вещи, см. Δ 29, 1024 *b* 17—19) — как отсутствие или невозможность такой связи (*b* 9—13). Если связь между субъектом и предикатом — только возможная (непостоянная), одно и то же суждение о такой вещи может быть и истинным и ложным; если же отношение между ними всегда одно и то же, в этом случае суждение о вещи или всегда истинно, или всегда ложно (*b* 13—17). Б) В вещах несоставных знание есть констатирование бытия и определенной природы вещи, ошибочного суждения нет, а противополагаться знанию может только незнание (отсутствие знания о вещи) (*b* 17—33); бытие той или другой простой вещи — это ее данность с такою-то природой, небытие — отсутствие этой данности (*b* 33—1052 *a* 4). В) Для вещей неподвижных (хотя бы и составных) суждение не бывает в одно время истинным, в другое — ложным, оно может быть то тем, то другим только по отношению к *разным* вещам одного вида, а для какой-нибудь одной вещи оно истинно или ложно одинаково во всякое время (*a* 4—11).

О существующем и несуществующем говорится в одних случаях соответственно основным формам категориальных определений, в других — тогда, если эти определения или противоположные ⟨им⟩ — выражают собою состояние способности ⟨к бытию⟩ или

действенного бытия [1], а кроме того (и это значение — самое главное), о нем же может быть речь в смысле правды и лжи, причем это последнее бытие, если подходить со стороны вещей, стоит в зависимости от соединения или разделения ⟨их⟩, так что прав тот, кто считает разделенное — разделенным и соединенное — соединенным, а в заблуждении — тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам. Так вот, ⟨если это так, то надо указать,⟩ когда бывает дано или ⟨наоборот⟩ не дано то, что обозначается ⟨нами⟩ как правда или как ложь. Именно про них следует рассмотреть, что мы под ними разумеем. Надо иметь в виду — не потому ты бел, что мы правильно считаем тебя белым, а ⟨наоборот⟩ — потому, что ты бел, мы, утверждающие это, правы. Если поэтому одни ⟨определения⟩ всегда даны ⟨у вещей⟩ в соединении и не могут быть разделены ⟨друг с другом⟩, другие всегда разделены и не могут быть соединены вместе, а некоторые могут находиться в ⟨обоих этих⟩ противоположных друг другу отношениях, — ⟨поскольку дело обстоит так⟩, *быть*, это значит — быть соединенным вместе и составлять одно, а *не быть* — не допускать такого соединения, но составлять больше, чем одно [2], и в тех случаях, где возможно как то, так и другое, одно и то же мнение бывает ложным и истинным, как и одна формулировка — также, и по отношению к этим случаям возможно ⟨говоря то же самое⟩ иногда быть правым, а иногда ошибаться; между тем в отношении того, что может быть дано только одним определенным образом, а не иначе, то же самое утверждение не бывает в одних случаях истинным, а в других — ложным, но всегда одни и те же остаются истинными и ⟨одни и те же⟩ — ложными. — С другой стороны, если взять вещи несоставные, что здесь представляет собою бытие и небытие, истина и ложь? Бытие в этом случае ⟨уже⟩ не является составным, так чтобы мы имели его тогда, если оно выступает как сложное, а небытие — когда оно разделено на части, как, например, мы принимаем, что дерево бело или диагональ — несоизмерима; и точно так же правда и ложь не будут уже даны здесь так, как в случаях, указанных выше. Напротив, как истина в этой ⟨специальной⟩ области имеет не то же значение ⟨какое — там⟩, точно так же обстоит дело и по отношению к бытию. И что касается прежде всего истины или лжи, то истина есть соприкосновение ⟨с бытием⟩ и констатирование ⟨его⟩ (утверждение ⟨одного о другом⟩ и констатирование ⟨чего-нибудь⟩, это не одно и то же) [3], а ⟨истине противолежит⟩ незнание ⟨,которое⟩ есть отсутствие такого соприкосновения (в самом деле, относительно существа вещи обмануться невозможно — разве что косвенным образом [4], — и одинаково обстоит дело и относительно сущностей несоставных: здесь ⟨тоже⟩ обмануться нельзя; и все ⟨такие сущности⟩ существуют в действительности, не в возможности, ибо ⟨иначе⟩ они возникали бы и уничтожались, а теперь чистая реальность [5] не возникает и не уничтожается, ибо она должна бы была возникать из чего-нибудь; поэтому если какие-нибудь вещи представляют собой бытие в полном смысле [6] и действительные реальности, относительно них нельзя обмануться, но — либо мыслить ⟨их⟩, либо нет. А ставится по отношению к ним вопрос только об их существе, но не [7] о том, обладают ли они такими-то свойствами или нет). Что же касается бытия в смысле истины и небытия в смысле лжи, то в одних случаях, если соединение происходит, мы имеем истину, если же соединения нет, то — ложь; а в других случаях, если дано бытие, оно так и существует ⟨как дано⟩; если же оно не существует ⟨как дано⟩, оно не существует ⟨вообще⟩; и истина ⟨здесь⟩ — в том, чтобы мыслить такие вещи; а лжи ⟨в этих случаях⟩ нет, как нет и обмана, но ⟨только⟩ неведение, — при этом не такое, как слепота: ибо слепоту можно сравнить с тем, как если

бы кто не имел мыслительной способности вообще [8]. — Равным образом ясно, что по отношению к вещам неподвижным нельзя обмануться в зависимости от времени ⟨когда они даны нам⟩, — если ⟨действительно⟩ принимать их за неподвижные. Если, например, считать, что треугольник не изменяется, тогда нельзя будет думать, что углы его иногда равны двум прямым, иногда — нет (в таком случае он бы изменялся), но разве только, что у одной ⟨неизменяющейся⟩ вещи такое-то свойство есть, а у другой — нет; так, например, можно принимать, что первоначального [9] четного числа нет ни одного, или же — что одни являются таковыми, а другие — нет. Если же вещи даются в единственном числе, по отношению к ним невозможно и это: здесь нельзя уже будет думать, что одни имеют такие-то свойства, другие — нет, но обязательно окажешься прав или неправ, поскольку вещь ⟨о которой высказываешься,⟩ всегда находится в таком же положении ⟨и только в нем⟩.

КНИГА ДЕСЯТАЯ (I)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О едином говорят в четырех основных случаях: таким является непрерывное, затем — целое, связанное в одно своею формой, единичная вещь и всеобщее (1052 *a* 15—1052 *b* 1). Существо единого наиболее точное выражение получает в том, что представляет собою меру для количества или качества у какой-нибудь вещи. Такая мера всегда есть нечто единое и не подлежит уже — с точки зрения восприятия — дальнейшему делению (*b* 1—1053 *a* 14). В той или другой области может быть не одна мера, с другой стороны, меры всегда сродны тому, что ими измеряется: *число* представляет только видимое исключение из этого правила (*a* 15—30). В другом смысле мерою называется знание и чувственное восприятие, хотя они скорее меряются вещами, нежели меряют их; подобным же — в сущности мало содержательным — образом называет человека мерою вещей и Протагор (*a* 31—1053 *b* 3). Основное значение для единого — быть мерой, и для этого оно должно быть неделимым, либо по количеству, либо по качеству (*b* 3—8).

то единое может иметь много значений, об этом сказано ⟨уже⟩ раньше — там, где был разобран вопрос, во скольких смыслах ⟨употребляются отдельные термины⟩; но при таком разнообразии ⟨его⟩ значений есть четыре главных способа ⟨говорить про единое⟩ по отношению к тому, что в первую очередь и само по себе, а не случайным образом получает это обозначение. Такой характер носит *непрерывное* — либо непрерывное вообще, либо — и это главным образом — то, что является непрерывным по природе, а не через соприкосновение или связь (да и из этого ⟨всего⟩ в большей мере и скорее надо считать единым то, движение чего нераздельнее и более просто). Далее, таково — и даже в большей мере — то, что представляет собою целое и обладает известной формою и образом, особенно если что-нибудь является таковым от природы и не получается через насильственное действие, подобно вещам, которые соединены клеем или гвоздем или связаны вместе, но носит в самом себе причину своей непрерывности. А вещь бывает такою, поскольку движение ⟨у нее⟩ — одно и не распадается на части в пространстве и времени; поэтому ясно, что если чему-нибудь принадлежит от природы в первичном роде движения первичный его вид [1] — я имею в виду движение пространственное и здесь ⟨выделяю специально⟩ движение круговое—, в таком случае это есть первая единая величина. Таким образом, одни вещи представляют собою единое в этом смысле — поскольку мы здесь имеем непрерывное или целое, а другие — в том случае, если у них понятие дается как единое. Таковы те, которые постигаются *единою* мыслью, а это бывает, когда мысль о них неделима, неделима же она в том случае, если имеет своим предметом неделимое — по виду или по числу: по числу неделима единичная вещь, по виду — то, что является таковым (т. е. неделимым), поскольку оно познается, и с точки зрения науки, так что единым в основном смысле можно было бы считать то, что составляет для сущностей причину их единства [2]. Итак, вот во скольких значениях говорится о едином, это — непрерывное от природы, целое,

единичная вещь и всеобщее, и все они представляют собою единое, потому что у одних неделимо их движение, у других — мысль о них или понятие их. — Вместе с тем надо иметь в виду, что не следует вкладывать одинаковый смысл в вопросы, про какие вещи говорится как про единое, а с другой стороны, что это значит — быть единым, и какова его логическая формулировка. Ибо о едином говорится в перечисленных случаях, и вещь будет представлять собою нечто единое всякий раз, когда единство в ней дано одним из указанных выше способов. А бытие единым иногда будет обозначать данность одним из этих способов, иногда же — данность другого рода, подходя при этом даже ближе к *непосредственному значению* [3] слова (т. е. единого), тогда как те способы выявляют больше его *применение*. И так же обстояло бы дело по отношению к элементу и причине, если бы ⟨здесь⟩ надо было ⟨с одной стороны⟩ проводить различение на вещах, и ⟨с другой —⟩ указывать определение ⟨самого⟩ имени. Ибо в известном смысле огонь ⟨например⟩ является элементом (а пожалуй-что можно такой характер приписать в его собственной природе «беспредельному» [4] или еще чему-нибудь в этом роде); если же стать на другую точку зрения, то — нет: быть огнем и быть элементом, это — не одно и то же, но как некоторая вещь и естественное существо огонь есть ⟨в то же время⟩ элемент, а имя ⟨«элемент»⟩ обозначает, что у него есть вот какое привходящее свойство — что-нибудь заключает его в себе как свою изначальную составную часть. То же можно сказать и про причину, и про единое, и одинаково — во всех ⟨других⟩ подобных случаях, а потому и быть единым ⟨со своей стороны⟩ обозначает — «быть неделимым», поскольку это — данное бытие, как такое, способное существовать отдельно — либо в пространстве, либо в своей формальной природе, либо — в мысли [5]; иначе говоря, это значит «быть целым и неделимым», а в наиболее точном выражении — «быть исходною мерой для каждого рода» и главным образом — для количества: ибо в другие области ⟨это значение единого⟩ перешло отсюда. Мера есть то, чем познается количество; а количество как количество познается или единым или числом, а всякое число ⟨со своей стороны⟩ — единым, так что, следовательно, всякое количество познается, поскольку это — количество, единым, и то первое, чем познаются количества, оно именно есть единое; а потому единое есть начало числа, поскольку это — число. Отсюда и во всех остальных областях мерою называется то исходное, с помощью чего там каждое ⟨определение⟩ познается, и для каждого мерою является единое — в длине, в ширине, в глубине, в тяжести, в скорости (надо иметь в виду, что о тяжести и скорости мы одинаково вправе говорить в применении к противоположным определениям; ибо и та и другая может иметь двоякий смысл, — например тяжесть мы приписываем как тому, что имеет любой вес, так и тому, что имеет избыток веса, и скорость — как тому, что имеет любое движение, так и тому, что имеет необычно большое движение: ведь есть известная скорость и у того, что движется медленно, и тяжесть — у того, что более легко). Так вот, во всех этих областях мерою и началом является нечто единое и неделимое, ибо и при измерении линий мы пользуемся, как неделимой, тою, в которой один фут: всюду для меры мы ищем что-нибудь единое и неделимое, а таково то, что является простым или по качеству, или по количеству. И там, где по видимости нельзя отнять или прибавить ⟨чего-нибудь⟩, это — мера точная (поэтому самая точная — мера числа: ибо единица принимается как нечто во всех отношениях неделимое); а для всех остальных случаев такая мера составляет образец ⟨к которому стараются приближаться⟩: если взять стадий, талант и вообще то, что покрупнее, в этих случаях скорее можно и незаметно

присоединить и незаметно отнять что-либо, чем если взять величину меньших размеров. Поэтому если от какой-нибудь исходной величины, судя по свидетельству чувственного восприятия, отнять ⟨уже ничего⟩ нельзя, такую величину все делают мерою и жидких, и твердых ⟨сыпучих?⟩ тел, и тяжести ⟨их⟩, и объема; и считают себя знающими количество тогда, когда знают его при посредстве этой меры. Равным образом и движение измеряют простым движением и наиболее быстрым, так как оно занимает наименьшее время; поэтому в астрономии за начало и меру берется такое единое (в основу кладется равномерное и наиболее быстрое движение — движение неба, и с ним сличаются все остальные), также в музыке — четверть тона (так как это — наименьший интервал), а в голосе — отдельный звук. И всюду здесь единое дано указанным образом, — не потому, чтобы это было нечто ⟨для всех них⟩ общее, но — в том смысле, как сказано выше [6]. — При этом, однако, мера не всегда бывает одна по числу, но иногда их больше, например — наименьших интервалов — два, которые различаются не на слух, а в своих числовых отношениях [7], и звуков, которыми мы производим измерение, несколько, а также диагональ квадрата и его сторона измеряются двумя ⟨разными⟩ мерами, равно как и все ⟨несоизмеримые⟩ величины. Таким образом, единое является мерою для всех вещей, потому что мы узнаем, из каких частей состоит сущность, производя ⟨здесь⟩ деление либо со стороны количества, либо со стороны вида. И единое неделимо потому, что первое в каждом роде вещей неделимо. Однако не все неделимо одинаковым образом, скажем — фут и единица, но одно ⟨является таковым⟩ во всех отношениях, а другое надо относить к мерам, неделимым ⟨лишь⟩ с точки зрения чувственного восприятия, как это было уже сказано: ведь, собственно говоря, все непрерывное делимо. И мера всегда однородна ⟨тому, что ею измеряется⟩: для величин это — величина, и в отдельности для длины — ⟨некоторая⟩ длина, для ширины — ширина, для звука — звук, для тяжести — тяжесть, для единиц — единица (в этом последнем случае надо ведь смотреть на дело так, а не говорить, что мера чисел есть число; правда, это было бы необходимо, если бы отношение [8] здесь было одинаковое ⟨как в других примерах⟩; но дело-то в том, что требование ⟨в данном случае⟩ выдвигается не одинаковое, а такое, как если бы кто считал мерою единиц единицы, а не единицу; что же касается числа [9], оно есть известное количество *единиц*). По той же самой причине мы называем также знание и чувственное восприятие мерою вещей, именно — потому, что мы то или другое познаем при посредстве их, тогда как они скорее подвергаются измерению [10], нежели производят его. Но с нами ⟨на самом деле⟩ получается так, как если бы другой человек измерял нас, и мы узнали бы свои размеры, потому что прикладываемый им локоть приходится в нас на такую-то ⟨величину⟩ [11]. С другой стороны, Протагор говорит, что человек есть мера всех вещей — в том смысле, как если бы он это сказал про человека знающего или воспринимающего через чувства: а к тому и другому утверждение Протагора относится потому, что они обладают: один — чувственным восприятием, другой — знанием, которые мы признаем за меры постигаемых ими предметов. В результате — подобные люди ⟨в сущности⟩ ничего замечательного не говорят, хотя в то же время кажется, что они говорят что-то. — Что, таким образом, единое в существе своем, если точно указывать значение слова, есть скорее всего некоторая мера, главным образом — для количества, затем — для качества, — это ясно; а такой характер одно будет иметь тогда, если оно неделимо по количеству, другое — если по качеству; поэтому то, что едино, неделимо или вообще, или поскольку это — единое.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Само единое, как такое, не представляет собою отдельно существующую сущность, а напротив, правильнее принимать у такой сущности самостоятельное отличное от единого содержание (1053 *b* 9—16). Доказательства этого: 1) ничто всеобщее нельзя считать сущностью, следовательно — и наиболее общие определения, единое как и сущее (*b* 16—24); 2) если в других областях сущего, за пределами сущности, элементарные единства всегда носят конкретный характер, обладая каждый раз особым специальным содержанием (для цветов — в области качества — это белый цвет, для пространственных определений — треугольник и т. д.), то и в сфере сущности единое не может быть дано изолированно, без определенного конкретного субстрата (*b* 24—1054 *a* 13). Единое и сущее имеют приблизительно одно и то же значение, потому что они не входят специально в одну какую-нибудь категорию, но одинаково связаны со всеми, а также ничего в какой-либо категории не привносят к содержанию высказываемого определения (*быть единым* означает только — существовать в качестве отдельной вещи) (*a* 13—19).

Что же касается сущности ⟨единого⟩ и ⟨его⟩ природы, то необходимо выяснить, как обстоит здесь дело, подобно тому, как мы при рассмотрении затруднений [1] проследили, что представляет собою единое и какого взгляда нужно относительно него держаться; думать ли, что само единое есть некоторая сущность, как это утверждают — раньше пифагорейцы и впоследствии Платон, или скорее в ⟨его⟩ основе лежит некоторое от природы существующее бытие, так что здесь надо высказаться более понятным образом и скорее последовать примеру философов природы, ибо для одного из них единое, это — дружба, для другого — огонь, для третьего — беспредельное. Если теперь ничто всеобщее не может быть сущностью, как об этом сказано в рассуждениях о сущности и о сущем, и само сущее не может быть ⟨подобною⟩ сущностью как нечто единое, которое бы существовало отдельно от многих вещей, (ибо оно дается как нечто общее), но мы всегда имеем здесь лишь высказывание ⟨относящееся к чему-нибудь другому⟩, в таком случае ясно, что так не может обстоять дело и по отношению к единому: ведь сущее и единое в большей мере нежели что-либо высказываются всеобщим образом. Таким образом, и роды, это не — естественные вещи и сущности, способные существовать отдельно от других, а с другой стороны, и единое не может быть родом по тем же самым причинам, по которым таким родом нельзя считать ни сущее, ни сущность. Кроме того, во всех областях бытия дело должно обстоять одинаковым образом; между тем о сущем и о едином говорят в одном и том же числе случаев; поэтому если в области качества, говоря о едином, говорят о чем-то определенном и о некоторой определенной реальности, и одинаково и в области количества, в таком случае ясно, что и вообще следует выяснять, что́ именно есть единое, как и — что́ именно есть сущее, ибо недостаточно сказать, что как раз в этом самом [2] и состоит его природа. Но если взять цвета, — единое есть тот или иной цвет, — это будет, скажем, белое —, а затем мы видим, что все остальные цвета происходят из этого цвета и из черного, причем черное есть отсутствие белого, как и тьма — отсутствие света; поэтому если вещи — это были бы цвета, вещи были бы некоторым числом, но чего? Очевидно — цветов, и единое было бы некоторым определенным единым, например — это был бы белый цвет. Подобным же образом если бы вещи — это были мелодии, тогда они ⟨тоже⟩ были бы числом, однако — числом четвертных тонов, но про сущность их нельзя было бы сказать, что это — число; и единое было бы чем-то, сущностью чего было бы не единое, но четвертной тон. И одинаково в области ⟨речевых⟩ звуков вещи были бы ⟨здесь⟩ ⟨всякий раз⟩ ⟨известным⟩ числом звуков, и единое — это был бы гласный звук. А если бы это были прямолинейные фигуры, мы бы имели ⟨каждый раз⟩ ⟨известное⟩ число фигур, и единое — это был бы треугольник. И то же самое можно сказать и по отношению ко всем остальным родам ⟨сущего⟩. А потому

если и в области состояний, и в области качеств, и в области количеств, и в движении имеются всюду ⟨те или другие⟩ числа и ⟨некоторое⟩ единое, но это ⟨каждый раз⟩ ⟨известное⟩ число каких-нибудь ⟨реальных⟩ определений, и единое есть какое-нибудь определенное единое, причем сущность его отнюдь не в самом этом единстве, — ⟨если во всех этих случаях мы имеем одно и то же⟩, тогда и по отношению к сущностям дело должно обстоять таким же самым образом: ибо оно повсюду обстоит одинаково. Что, таким образом, единое во всякой области ⟨сущего⟩ представляет определенную реальность, и само это единое ⟨как такое⟩ ни у чего не составляет его природу, — это очевидно; но как для цветов надо искать само единое — ⟨это будет здесь⟩ один ⟨какой-нибудь⟩ цвет, — так и в сфере сущности надо искать это единое как одну ⟨какую-нибудь⟩ сущность; а что единое в известном смысле обозначает то же самое, как и сущее, это ясно из того, что оно следует за категориями в равном числе значений и не подчинено ⟨специально⟩ ни одной (ни категории сущности, например, ни категории качества, но дело обстоит ⟨с ним⟩ так же, как и с сущим); и кроме того, если сказать «один человек» — это ничего не привносит по сравнению с тем, если мы просто скажем «человек» (как и утверждение бытия ⟨ничего не дает⟩ рядом с утверждением сущности, качества или количества), а быть единым, это именно значит — существовать как данная отдельная вещь.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Начинается разбор *единого* в его противопоставлении *многому*, как основной (в этой области) пары противолежащих друг другу определений. В первую очередь единое и многое противопоставляются друг другу как *неделимое* и *делимое*, причем — с точки зрения чувственного восприятия — основным выступает понимание многого как делимого (разделенного), а единому (в смысле нераздельного) присваивается характер противоположного многому отсутствия указанной для многого природы (1054 *a* 20—29). В связь с единым поставляется — тождественное, сходное и равное, в связь с многим — иное, несходное и неравное (*a* 29—32). Указываются основные значения тождественного (*a* 32—1054 *b* 3), сходного (*b* 3—13), иного (*b* 13—23), различного (*b* 23—31). Противоположность есть известный вид различия (*b* 31—1055 *a* 2).

Единое и многое противолежат друг другу в нескольких значениях, причем в одном из них единое и множество противопоставляются как неделимое и делимое[1]: разделенное или делимое обозначается как некоторое множество, а неделимое или неразделенное — как единое. Так как теперь противопоставления бывают ⟨вообще⟩ четырех родов[2] и в нашем случае одно из определений[3] есть ⟨по существу своему⟩ отсутствие другого, следовательно это — ⟨два⟩ определения, противоположные друг другу[4], и они не высказываются ни как члены противоречия, ни как соотнесенные понятия. А обозначение свое и указываемый смысл единое получает от своей противоположности, неделимое от делимого, потому что множественность и делимое в большей мере усматривается восприятием, нежели неделимое, так что по понятию своему множественность, если подходить с точки зрения чувственного восприятия, идет раньше неделимого. С единым стоит в связи, как мы это описали и в своем различении противоположностей, тождественное, сходное и равное, с множеством — иное, несходное и неравное. При многообразии значений тождественного мы иногда говорим о нем в применении к единству по числу, а иногда — если что-нибудь едино и по понятию и по числу, например — ты представляешь сам с собою одно и по форме и по материи; а кроме того, ⟨мы говорим о тождестве⟩ тогда, если логическая формулировка основной сущности ⟨в том и другом случае⟩ одна, например — равные прямые

линии тождественны, и равные[5] и равноугольные четыреугольники — тоже, хотя их — несколько; но в них равенство образует единство. А сходными вещи бывают тогда, если, не будучи тождественными безотносительно[6] и сохраняя различие в своей составной сущности, по форме они ⟨однако⟩ тождественны, как больший четыреугольник подобен малому, и неравные прямые — также: они сходны одна с другой, но не в полном смысле одни и те же. Другие же вещи бывают сходными, если, обладая одною и тою же формой и имея возможность быть больше и меньше, они не оказываются ни больше ни меньше. А другие вещи называют сходными, если у них то же самое свойство, принадлежащее к одному виду, например — белый цвет, бывает дано в сильной степени и слабее,— потому что форма здесь одна. Наконец, таковы вещи, если у них больше тождественных черт, чем различных, или вообще, или тех, которые на виду: например олово подобно серебру, поскольку оно — белое, а золото подобно огню, поскольку оно — желтое и красноватое.

А отсюда ясно, что и об ином (τὸ ἕτερον) и о несходном также говорят во многих значениях. И «другое»[7] ⟨по своему значению⟩ противолежит «тому же самому», а потому всякая вещь по отношению ко всякой, это — либо то же самое, либо — другое; затем мы говорим о другом, если не имеем сразу и материю и формулировку ⟨сущности⟩ одну ⟨и ту же⟩, — поэтому ты — другой по сравнению с соседом. А третий случай употребления «другого», это — как бывает другое в математике[8]. Таким образом, всякая вещь обозначается по отношению ко всякой другой, как «то же самое» или как «другое», если только мы остаемся среди бытия, о котором говорится как о едином и о сущем, и вот почему: «другое» не есть противоречащее обозначение по сравнению с тем же самым, — поэтому оно не применяется к тому, чего не существует (в этих случаях говорится о «не том же самом»); зато ко всему, что существует, оно применимо: ведь ⟨в этой области⟩ всякое сущее и единое есть от природы либо единое, либо не единое[9]. — Вот каким образом противополагается «иное» и «то же самое», а различие (διαφορά) и инобытие, это — вещи разные. «Иное» и то, в отношении к чему оно — иное, не должны быть непременно иными через то или другое в них: ибо всякое сущее, какое только есть, оно — или иное, или то же самое. Между тем отличное отлично от чего-нибудь в чем-нибудь, так что ⟨в различаемых вещах⟩ необходимо должна быть некоторая — та же самая в обоих случаях — сторона, в отношении которой они отличаются ⟨друг от друга[10]⟩. Такая — одинаковая ⟨в обеих вещах⟩—сторона, это — род или вид. Ибо все, что отличается ⟨одно от другого⟩, отличается либо по роду, либо по виду: по роду — тогда, если у него нет общей ⟨в том и другом случае⟩ материи, и нет взаимного перехода ⟨друг в друга⟩ (таково, например, то, что принадлежит к другому типу категориального высказывания); по виду — тогда, если здесь в обоих случаях общий род (а называется родом то, через что две отличные друг от друга вещи получают со стороны своей сущности тождественное ⟨друг другу⟩ (обозначение). С другой стороны, противоположные вещи отличны ⟨друг от друга⟩, и противоположность есть некоторое отличие. Что мы здесь правильно смотрим на дело, это ясно из наведения. Ведь и эти все вещи очевидным образом отличаются между собой; это не только — другие вещи, но иногда они — другие по роду, а иногда — принадлежат к тому же ряду категориального обозначения, так что объемлются одним и тем же родом и тождественны друг с другом по роду. А в другом месте ⟨у нас⟩ различено, какие вещи являются тождественными по роду или ⟨наоборот⟩ иными.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Выясняется природа того различия, которое носит название противоположности. Противоположность есть наибольшее различие, а таковым является выявленное до конца (полное) различие в пределах рода (1055 *a* 3—23). Отсюда явствует правильность и ряда других определений противоположного (*a* 23—33). Основную противоположность образует наличие известного свойства и полное отсутствие его; остальные — связаны прямо или косвенно с этою основной (*a* 33—38). Указывается отношение между противоречием и противоположностью, противоречием и отсутствием чего-нибудь (*a* 38—1055 *b* 11). На одно из двух противоположных определений всегда можно смотреть как на отсутствие положительного, но такое отсутствие бывает дано в разной форме (полное и частичное), а поэтому не всякое отсутствие создает противоположность (*b* 11—29).

Так как вещи, отличающиеся ⟨между собою⟩, могут отличаться друг от друга в большей и в меньшей степени, то есть ⟨следовательно⟩ и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью. Что мы здесь имеем наибольшее различие, — это ясно из наведения. У вещей, которые отличаются друг от друга по роду, нет перехода от одной к другой, но они находятся на слишком далеком расстоянии, и их нельзя сопоставлять ⟨между собой⟩; а там, где они различаются по виду, возникновение каждый раз происходит из противоположных ⟨отпразных пунктов⟩, как из крайних ⟨с той и другой стороны⟩ пределов; но расстояние между крайними пределами — самое большое, а потому и то, которое — между противоположными ⟨определениями⟩, — точно так же. С другой стороны — то, что обладает в каждом роде наибольшими размерами, имеет характер законченности: ибо наибольшее есть то, что не может быть превышено, и законченное — то, вне чего невозможно получить что-либо; ведь законченное (т. е. совершенное) отличие заключает в себе конец (как и в других случаях мы говорим о законченном благодаря наличию там конца), а за пределами конца нет уже ничего ⟨что относилось бы к природе вещи⟩: он составляет крайний предел во всякой вещи и объемлет ⟨ее⟩, а потому нет ничего за пределами конца, и вещь законченная ни в чем не нуждается. Что, таким образом, противоположность есть законченное различие, это ясно из того, что сейчас сказано; а при многообразии значений, в которых говорится о противоположных вещах, законченность каждый раз будет связана с этими вещами в том же смысле, в каком может быть речь о наличии противоположности в них. И поскольку это так, ясно, что у одной вещи не может быть нескольких вещей, противоположных ей (когда дано ⟨что-нибудь⟩ крайнее, не может быть дано чего-нибудь еще более крайнего, как и у одного расстояния — более чем два крайних предела); да и вообще — если противоположность есть некоторое различие, а различие бывает между *двумя* вещами, поэтому и законченное (полностью выраженное) различие — точно так же. Равным образом надо считать правильными и другие определения, принимаемые для противоположных вещей: ⟨верно и то, что⟩ самое большое различие создается различием, выявленным до конца (ведь получить ⟨такого различия⟩ нельзя за пределами вещей, различающихся по роду, и тех, которые различаются по виду[1]: ибо показано, что по отношению к вещам, находящимся вне ⟨данного⟩ рода, различия ⟨в точном смысле⟩ не бывает; а между теми, которые — в пределах рода, это[2] отличие — самое большое); точно так же — противоположными являются вещи, больше всего различающиеся внутри одного и того же рода (ибо ⟨различающее противоположности⟩ законченное различие, это — наибольшее различие между ними), и также противоположны определения, больше всего различающиеся на одной и той же основе (ведь у противоположностей материя — одна и та же), а равно и те, которые больше всего различаются, подходя под одну и ту

же способность (ведь и отдельная наука имеет предметом ⟨каждый раз⟩ отдельный род): во всех этих случаях законченное различие — самое большое.

А основная противоположность, это — обладание ⟨такими-то чертами⟩ и отсутствие ⟨этих черт⟩, при этом не всякое отсутствие (ведь о нем можно говорить в нескольких смыслах), но то, которое выявлено в полной мере. Что же касается всех остальных противоположностей, они будут называться так благодаря этим ⟨основным противоположным⟩ свойствам, либо потому, что они обладают ⟨такими свойствами⟩, либо потому, что производят или способны производить ⟨их⟩, либо потому, что здесь мы имеем принятие и утрачивание этих противоположных свойств или других. Теперь, формы, в которых одно противолежит другому, это — противоречие, отсутствие, (лишенность), противоположность и соотнесенные определения. Первое место среди них занимает противоречие, и между членами противоречия посредине нет ничего, тогда как между членами противоположными такое среднее возможно, а потому ясно, что члены противоречия и члены противоположные, это — не одно и то же. Что же касается отсутствия, то это — некоторое противоречие ⟨особого рода⟩[3]: вещь лишена чего-нибудь — и притом либо вообще, либо в известном определенном отношении — или тогда, если она вообще не может обладать им, или если, будучи способна иметь его от природы, вместе с тем его не имеет (мы уже различаем здесь несколько значений, как это разобрано у нас в другом месте[4]), а следовательно, отсутствие (лишенность чего-нибудь), это — некоторое противоречащее определение, иначе говоря — неспособность точно определенная или данная в связи с известным субстратом. Поэтому между членами противоречия нет ⟨ничего⟩ среднего, а когда мы имеем дело с известным отсутствием, такое среднее бывает[5]: все, что бы мы ни взяли, это — или есть равное, или не есть равное, между тем не про все можно сказать, что это — ⟨или⟩ равное или неравное, но [разве] только про то, в применении к чему можно говорить о равенстве. Если затем процессы возникновения в материи исходят из противоположных определений и отправным пунктом для них является либо форма и обладание формой, либо — известное отсутствие формы и образа, в таком случае ясно, что всякое противоположение заключается в указании на отсутствие ⟨того или другого положительного определения⟩, но, пожалуй, не всякое отсутствие является ⟨тем самым⟩ противоположностью (и это потому, что вещь, лишенная какого-нибудь определения, может быть лишена его в различных смыслах): ведь противоположными являются ⟨только⟩ те определения, от которых изменения исходят как от *крайних*. А как здесь обстоит дело — это ясно и путем наведения[6]. В самом деле, при каждом противопоставлении двух противоположных определений одно из них выступает как отсутствие ⟨другого⟩. Но не во всех случаях отсутствие ⟨дается нам⟩ одинаковым образом: неравенство есть отсутствие равенства, несходство — отсутствие сходства, а порок — отсутствие добродетели. И различие здесь бывает такое, как об этом было сказано раньше[7]: в одном случае мы имеем отсутствие, если только вещь вообще лишена чего-нибудь, в другом — если она лишена его или в какое-нибудь определенное время, или в какой-нибудь определенной части ⟨своей⟩, например — если ⟨такое отсутствие появляется⟩ в таком-то возрасте, или в главной части ⟨вещи⟩, или повсюду. Поэтому в одних случаях бывает нечто среднее, и человек может быть не хорош и не дурен, а в других — среднего нет, но необходимо быть либо нечетным, либо четным. Кроме того, в одних случаях имеется определенный субстрат, а в других — нет. Таким образом, очевидно, что всегда одно из противоположных определений указывается

как отсутствие ⟨другого⟩; но достаточно, если ⟨дело обстоит так⟩ по отношению к основным противоположностям и их родам, именно—по отношению к единому и многому: ибо другие ⟨противоположные определения⟩ сводятся к этим ⟨двум⟩.

ГЛАВА ПЯТАЯ

В чем существо отношения между равным, с одной стороны, бóльшим и меньшим — с другой? Это — некоторое *противопоставление,* но при этом соотносимые здесь определения нельзя считать *противоположными* друг другу (1055 *b* 30—1056 *a* 15). Точнее всего обозначить равное как отрицание, существо которого — в совместном отсутствии обоих противопоставляемых ему определений (*a* 15—24). Бытие такого же рода — только безыменное — мы встречаем и в других случаях, если в пределах данного рода то, что находится в промежутке между двумя крайними членами, противопоставляется обоим этим крайним вместе, в качестве их отрицания. Но о подобном бытии нельзя говорить, если оно не противопоставляется крайним членам одного и того же рода (*a* 24—1056 *b* 2).

Так как ⟨всякому⟩ отдельному определению ⟨всегда⟩ противоположно ⟨какое-нибудь⟩ одно, поэтому можно поставить вопрос, каким образом противолежит ⟨друг другу⟩ единое и многое, и точно так же равное—большому и малому. Ведь вопрос «ли — или» мы всегда ставим при противопоставлении, например — «бело ли это или черно», и «бело ли это или не бело»; а есть ли это человек, или это — белое, так мы вопрос не ставим, разве только при известном предварительном условии и выясняя дело, например, если мы спрашиваем, пришел ли Клеон или Сократ. Необходимости ⟨делать такого рода выбор⟩ нет ни в одном роде высказываний. Но и такая постановка получилась на той же почве[1]. Ибо только одни противолежащие друг другу вещи не могут быть даны вместе в одно и то же время; а эта невозможность используется и здесь — при постановке вопроса, кто из двух пришел: если они могли притти вместе, в таком случае вопрос смешон; а если он и при этих условиях ставится[2], то в конечном счете одинаково получается противопоставление, имеем ли мы дело с одним ⟨предметом⟩ или с несколькими— пришли ли они оба или один из двух. — Если, таким образом, вопрос о том, которая вещь имеется в виду, всегда поднимается по отношению к вещам, противолежащим друг другу, между тем мы спрашиваем, больше ли вещь, или меньше, или равна, то в каком смысле равное противолежит первым двум? Оно ведь не является противоположным ни только одному из этих двух определений, ни тому и другому ⟨вместе⟩: в самом деле, почему бы его противополагать бóльшему скорее, нежели меньшему? А кроме того, равное противоположно неравному, так что выйдет, что оно противоположно больше, нежели одному. Если же неравное по значению своему тождественно вместе и тому и другому, в таком случае равное противолежит им обоим (и это затруднение говорит в пользу тех, которые признают неравное двойкою), но вместе с тем оказывается, что одно определение противоположно двум ⟨разным⟩; между тем это невозможно. Кроме того, равное находится явным образом посредине между большим и малым, между тем никакое противопоставление не занимает, очевидно, места посредине, да этого не допускает и самое ⟨его⟩ определение: находясь в промежутке между чем-нибудь, оно не образовало бы законченную противоположность, скорее, напротив, всегда внутри его находится что-нибудь. Поэтому остается считать, что равное противопоставляется ⟨бóльшему и меньшему⟩ либо как ⟨их⟩ отрицание, либо как ⟨их⟩ отсутствие. Но быть таковым по отношению к одному из двух оно не может, — почему бы оно было им скорее по отношению к большому, нежели по отношению к малому? Следовательно, это по отношению к обоим — снимающее их данность отрицание[3], и потому в отноше-

нии обоих вместе вопрос «ли» ставится, а по отношению к одному из них — нет (например ⟨неправильно спросить⟩, больше ли это или равно, равно ли это или меньше), но здесь всегда ⟨участвуют⟩ три определения. Вместе с тем это не есть отсутствие, которое носило бы необходимый характер. Нельзя ⟨еще⟩ считать равным все то, что — не больше и не меньше, но — только в той области, где эти определения по существу применимы.

Равным является, таким образом, то, что не есть ни большое, ни малое, но чему свойственно быть или большим или малым; и оно противолежит обоим как снимающее их отрицание, — поэтому оно и находится посредине. И точно так же то, что не есть ни хорошее, ни дурное, противолежит этим двум определениям, но имени не имеет: ибо о том и о другом ⟨здесь⟩ говорится в нескольких значениях[4], и субстрат ⟨определяемый через них⟩ может иметь разный характер, а скорее ⟨можно указать более точно⟩ то, что ни бело, ни черно. И в этом случае, однако, мы не говорим о ⟨чем-нибудь⟩ одном[5], но имеется некоторое ограниченное количество определений, в которых осуществляется наше отрицание, устраняя противолежащие предикаты: это должно быть — или серое, или желтое, или что-нибудь другое в этом роде. Таким образом, несправедливы нападки тех, кто думает, что можно одинаково говорить обо всем, так что по их мнению в промежутке между сандалией и рукой будет то, что не есть ни сандалия, ни рука, если и то, что ни хорошо, ни дурно, находится посредине между хорошим и дурным, как будто между всем, чем угодно, должно быть посредине что-нибудь. Между тем в таком выводе нет необходимости. Совместное отрицание определений, противолежащих друг другу, мы имеем тогда, если ⟨между отрицаемыми определениями⟩ есть нечто посредине и естественно существует некоторое ⟨промежуточное⟩ расстояние между ними. А в других случаях между такими определениями различия ⟨в точном смысле⟩[6] нет: определения, совместно отрицаемые, принадлежат ⟨каждый раз⟩ к другому роду, так что субстрат ⟨здесь⟩ не один.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Противопоставляя ***единое*** и ***многое***, надо точно формулировать, в каком смысле они при этом принимаются. Иначе можно притти к разным недопустимым выводам, — например, что единое есть немногое и, следовательно, малочисленное, что два есть многое, а единое — некоторое множество (1056 *b* 3—13). О многом можно говорить в применении к количествам, заключающим в себе некоторое раздельное множество, и тогда оно противополагается либо: 1) как большое (или большее) количество — малому (меньшему), либо 2) как считаемое (измеряемое) количество, иначе говоря, как число — единому, как считающей (измеряющей) мере (*b* 13—25); в этом последнем случае два есть многое, напротив, с первой точки зрения, это — по существу своему — немногое (*b* 25—32). Противополагаясь как мера и измеряемое, единое и многое противостоят друг другу как своего рода отношения, — по образцу того, как знание противостоит тому, что познается (последовательной аналогии здесь, однако, нет) (*b* 32—1057 *a* 12).

Подобным же образом противопоставляется единому и «множество» (πλῆθος) (*a* 12—17).

Подобным же образом можно поставить и вопрос относительно единого и многого. Если многое противолежит единому без всяких оговорок (ἁπλῶς), ⟨здесь⟩ получаются некоторые вещи невозможные. ⟨Прежде всего⟩ единое — это будет малое по количеству или ⟨численно⟩ немногое[1]: ибо многое противолежит также и немногому. Кроме того, два — это ⟨в таком случае⟩ многое, потому что двукратное, это ⟨уже⟩ — многократное, а двукратное получает свое обозначение от двух; и значит — единое есть малое по количеству: ибо по сравнению с чем можно два считать многим, кроме как по сравнению с единым и малым по количеству? Ведь меньше нет уже ничего. Далее, если о большом и малом мы говорим в области множества, так же как о длинном и коротком — в области

протяжения, и если что-нибудь, представляя собою большое количество[2], есть вместе с тем ⟨численно⟩ многое[2], и будучи ⟨численно⟩ многим, есть в то же время большое количество (иначе дело могло бы здесь обстоять лишь в непрерывной легко формируемой материи)[3], ⟨если это так, то⟩ значит, малое по количеству будет ⟨несомненно⟩ некоторым множеством. А следовательно, единое ⟨в свою очередь⟩ есть некоторое множество, если его ⟨с своей стороны⟩ считать малым по количеству; между тем это необходимо, раз два есть многое. Но, пожалуй, о «многом» хоть и можно говорить как о «большом по количеству», все же это[4] будет нечто отличное, например про воду можно сказать, что это — большое количество, а что это ⟨численно⟩ многое — нет. Однако по отношению к тому, что допускает деление на части, о «многом» говорить можно, в одном случае — тогда, если дано множество, являющее собою избыток — или непосредственно, или по сравнению с чем-нибудь (и подобным же образом малое количество есть ⟨некоторое⟩ множество, являющее собою ⟨абсолютно или сравнительно⟩ недостаточность ⟨чего-нибудь⟩); а в другом случае о «многом» говорится как о числе, и только в этом смысле оно противолежит единому. Действительно, мы говорим «единое или многое» подобным же образом, как если бы кто сказал «единое и несколько единых», или «белая вещь и несколько белых вещей», и указал на смеренные вещи в их сравнении с ⟨смерившею их⟩ мерой. И в этом же смысле говорят о многократном; каждое число есть многое, потому что это — ряд единиц, и потому что каждое может быть измерено единицей, а также поскольку это — ⟨нечто⟩ противоположное единому, а не малому. При таком подходе и два тоже представляет собою многое, а если понимать многое в смысле множества, являющего собою избыток либо по сравнению с чем-нибудь, либо абсолютно, в этом смысле оно (два) многим не является, — напротив, оно есть *первое* множество. Если же говорить непосредственно, то два есть немногое: это — первое множество, в котором мы встречаем недостаточность (поэтому и Анаксагор неправильно отступил ⟨в этом пункте⟩, сказавши, что все вещи были вместе, беспредельные и по множеству и по малости, тогда как ему ⟨собственно⟩ надо было[5] сказать вместо «по малости» — «по малочисленности»[6]: ⟨но⟩ ведь ⟨в этом отношении⟩ они не беспредельны); дело в том, что к понятию немногого мы приходим не через то, что мыслим «одно», как это иногда утверждают, а через то, что мыслим — «два».

Единое и многое, с которым мы имеем дело в числах, противолежат друг другу как мера и то, что ею измеряется; а эти последние противолежат одно другому как определения, стоящие в отношении к чему-нибудь ⟨другому⟩, причем они имеют этот характер не по самому своему существу. В другом месте у нас уже было различено, что определения, которые стоят в отношении к чему-нибудь, бывают двух родов, — в одном случае мы здесь имеем противоположности, в другом — они относятся, как знание — к тому, что познается, ⟨причем это последнее обозначается так[7]⟩ потому что чему-нибудь другому приписывается отношение к нему. И вполне возможно, чтобы единое было меньше по сравнению с чем-нибудь, например по сравнению с двумя: если оно меньше, оно не есть еще ⟨тем самым⟩ немногое. Что же касается до «множества» (πλῆθος), то оно составляет как бы род для числа: число есть множество, которое может быть измерено единицей. И единое известным образом противолежит числу, — не как противоположное ему, но в том смысле, как это сказано про некоторые вещи, стоящие в отношении к чему-нибудь ⟨другому⟩: поскольку единое есть мера, а другое может быть мерою смерено, постольку они противолежат друг другу, а потому не все, что является единым, образует число, — например, если мы имеем единое в смысле чего-то

неделимого. Что же касается знания, которому приписывается подобное же отношение к познаваемому, то с ним дело не обстоит одинаковым образом. Правда, можно бы было подумать, что знание есть мера, а познаваемое — то, что этою мерою меряется, однако на самом деле оказывается ⟨иначе⟩: хотя всякое знание есть знание о познаваемом [8], но не всякое познаваемое стоит в отношении к знанию, так как с известной точки зрения знание измеряется тем, что познается. А что касается «множества» (πλῆθος), то оно не является противоположным немногому (этому последнему противолежит многое, как количество превышающее — количеству превышаемому), не противоположно также и единому во всех его значениях без различия, но единому оно противолежит, с одной стороны, как было сказано, потому, что само оно делимо на части, тогда как единое неделимо, а с другой стороны — поскольку мы здесь (т. е. в «множестве») имеем определение, относящееся к чему-то другому, как знание — к познаваемому, раз ⟨само⟩ оно представляет собою число, а единое — меру.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

То, что находится в промежутке между двумя пределами, принадлежит — как и самые эти пределы — к одному и тому же роду (1057 *a* 18—30). И такое — промежуточное — содержание заключено между определениями, *противолежащими* друг другу, причем однако замыкающие его пределы противолежат не как *взаимно противоречащие* утверждения (в этом случае посредине не было бы ничего), а также и не как определения, просто соотнесенные между собой (тогда они могли бы и не принадлежать к одному и тому же роду); промежуточное дано специально между определениями, которые *противоположны* одно другому (*a* 30—1057*b* 1). А если так, всякое промежуточное слагается из объемлющих его противоположностей, при этом — из противоположностей предельных, не обнимаемых уже одним общим родом: это — противоположности основных видовых отличий (*b* 2—11). Из этих основных противоположностей образуются — через их сочетание с родом — противоположные видовые определения, а из сочетания основных противоположностей между собой — видовые отличия промежуточных определений. И так как — за пределами основных противоположностей — к данному роду не принадлежит ничего, то, следовательно, из этих противоположностей должны состоять все вообще определения — и противоположные, и промежуточные между ними (*b* 11—32).

Так как у противоположных ⟨определений⟩ может быть что-нибудь в промежутке между ними, и у некоторых оно бывает, ⟨поэтому⟩ промежуточные определения должны слагаться из противоположных. Ибо все промежуточные определения принадлежат к тому же самому роду, как и те, в промежутке между которыми они даются. В самом деле, промежуточными ⟨состояниями⟩ мы называем те, в которые вещь, подвергающаяся изменению, должна предварительно [1] измениться (например, если переходить путем наименьших отличий от крайней — самой низкой — струны к самой высокой, то прежде придешь к промежуточным звукам, а в области цветов — идя от белого цвета к черному — прежде к пурпуровому и серому цвету, нежели к черному; и подобным же образом ⟨будет обстоять дело⟩ и во всех остальных случаях); а переходить при изменении из одного рода в другой нельзя, — разве только — привходящим образом, например если мы переходим от цвета к форме [2]. Таким образом, промежуточные определения должны принадлежать к одному и тому же роду — как с другими определениями, находящимися в этом же промежутке, так и с теми вещами, промежуток между которыми они занимают. С другой стороны, все, что занимает промежуточное положение, занимает его между какими-нибудь определениями, противолежащими друг другу: только из них одних, на основании их собственной природы, может происходить изменение ⟨одного в другое⟩ (поэтому нельзя находиться в промежутке между определениями, которые не противолежат друг другу: в таком случае изменение происходило бы и не из вещей противолежащих). А из тех, которые противолежат ⟨друг другу⟩, в промежутке

между членами противоречия нет ничего (ведь противоречие означает как раз это — такое противопоставление, в котором одна из двух частей (обязательно) присуща любой вещи, причем промежуточного здесь ничего нет), а из других видов (противолежащих определений) в одном случае они указывают на отношение к чему-нибудь (другому), в других это — отсутствие (данного определения), или — определения противоположные (друг другу). И если взять определения, указывающие на отношение к чему-нибудь, то те из них, которые не противоположны (друг другу), чего-либо промежуточного между собою не имеют; так (обстоит здесь дело) потому, что они не принадлежат к одному и тому же роду (ведь, в самом деле, что может быть промежуточного между знанием и тем, что познается?). Но между большим и малым такое промежуточное есть. А если промежуточное, как (у нас) доказано, объемлется одним и тем же родом, причем здесь мы имеем (всякий раз) промежуточное между определениями, противоположными друг другу, значит, такие промежуточные моменты должны (именно) из этих противоположностей слагаться. В самом деле, у указанных противоположностей или будет какой-нибудь (общий) род, или нет. И если подобный род будет существовать таким образом, что он будет представлять собою нечто более раннее, чем эти противоположности, в таком случае мы будем иметь также более ранние [3] — противоположные друг другу — видовые отличия, которые образовали противоположные виды в пределах рода: ибо виды состоят из рода и видовых отличий (например, если белое и черное противоположны друг другу, причем первое есть цвет, рассеивающий зрение, а второе — цвет, собирающий [4] его, эти видовые отличия — «то, что рассеивает», и «то, что собирает», идут раньше; в них поэтому мы имеем более ранние противоположности друг другу). Но те определения, у которых различие осуществляется в форме противоположности, надо считать противоположными в большей мере; и все остальные [5], (в том числе) и те, которые занимают промежуточное между противоположностями положение, будут состоять из рода и видовых отличий [6] (так, например, для всех цветов, которые находятся в промежутке между белым и черным, надо указывать в качестве составных частей их род — родом для них является цвет — и некоторые видовые отличия; но такими отличиями не будут первые противоположности: в противном случае все было бы или белым, или черным; значит — это будут другие; поэтому они будут находиться в промежутке между первыми противоположностями, а первые различия это — «то, что рассеивает», и «то, что собирает»). Следовательно, надо в первую очередь произвести расследование относительно тех противоположностей, которые противополагаются не в пределах рода[7], из чего образованы находящиеся между ними определения: ибо то, что находится в пределах одного и того же рода, должно слагаться из элементов, не объединимых в один род [8], или (уж) само выступать как не составное. Что касается самих противоположностей, они не слагаются друг из друга, так что это — начала; а промежуточные определения являются таковыми (несоставными) либо все, либо — ни одно. Но из противоположностей в процессе возникновения получается то или другое, так что изменение в то, что (таким путем) возникает, происходит раньше, чем (изменение) из одной противоположности в другую: ибо по сравнению с самими противоположностями это возникающее (обладает данною природой) и в меньшей мере [9] и в большей; следовательно, оно также будет занимать место в промежутке между определений противоположных. А отсюда и все остальные промежуточные определения — тоже составные: ибо то, что, (будучи определенным образом дано), существует в большей мере, нежели одно, и в меньшей — нежели другое, является известным образом состав-

ным из тех, в отношении которых о нем говорится, что оно существует в большей мере, чем одно, и в меньшей, чем другое. Но так как не существует чего-либо другого за пределами противоположностей, что принадлежало бы к тому же самому роду [10], поэтому все промежуточные определения составлены, можно сказать, из противоположностей, так что и все подчиненные им ⟨виды⟩ — как противоположности, так и промежуточные определения — будут состоять из противоположностей основных. Что, таким образом, промежуточные определения принадлежат все к тому же самому роду [11], находятся в промежутке между противоположностями и все слагаются из противоположностей, — это ясно.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Различие по виду мы имеем на основе одного и того же рода, который в двух различных видах оказывается другим (1057 *b* 35—1058 *a* 8). Это различие представляет собою противоположение (*a* 8—16), причем здесь противополагаются последние виды, не допускающие дальнейшего деления (a 17—21). Для видов нельзя говорить об отличии по виду ни по отношению к роду, ни по отношению к видам другого рода (*a* 21—28).

То, что мы обозначаем как иное по виду, является таковым по сравнению с чем-нибудь и в отношении к чему-нибудь [1], и это последнее есть нечто, что должно иметься в обеих отличных вещах; например, если то, что обозначается как иное по виду, представляет собою животное, то животное мы имеем и в том случае и в другом. Следовательно, вещи иные по виду должны принадлежать к одному и тому же роду: ибо родом я называю то, что, как единое и тождественное, сказывается об обеих ⟨различных⟩ вещах, раскрывая ⟨собою⟩ различие не случайного характера, будет ли оно при этом выступать как материя или ⟨как-нибудь⟩ иначе. В самом деле, общее не только должно быть ⟨в обоих случаях⟩ дано (например, и та и другая вещь, это — животные), но и для каждой из двух ⟨иных по виду⟩ вещей самое это свойство быть животным должно быть иным, например для одной это значит — быть лошадью, для другой — быть человеком, а потому в каждом из двух случаев общее это отлично по виду от того, чем оно является в другом [2]. Таким образом, в силу собственной природы [3] одно будет таким-то животным, а другое таким-то, например одно — конем, другое — человеком. Итак, значит, то различие, которое мы здесь имеем, надо рассматривать как наличие иной видовой формы [4] для ⟨одного и того же⟩ рода: ибо я говорю о различии рода [5] тогда, если наличие иной формы делает иным самый род [6]. И, таким образом, различие это будет противоположением (как это можно показать и путем наведения): деление всякий раз производится посредством противолежащих признаков, а что противоположности находятся в одном и том же роде, это доказано; ибо противоположность, как мы установили, это — до конца доведенное различие, а различие (то, которое по виду) есть всегда отличие от чего-нибудь и в области чего-нибудь, так что здесь мы имеем тот же самый род, одинаково относящийся к обеим ⟨различным⟩ вещам (поэтому также все противоположности принадлежат к одному и тому же ряду высказываний, если они являются иными по виду, а не по роду, причем они отличаются друг от друга в наивысшей степени — различие ведь здесь до конца выявленное — и вместе друг с другом не даются). Следовательно, различие ⟨по виду⟩, это — противоположение. — Так вот что значит — быть иными по виду, — принадлежа к одному и тому же роду, составлять противоположность друг к другу, не допуская ⟨дальнейшего⟩ деления [7] (напротив, тождественно по виду то, что, будучи неделимым, ⟨такую⟩ противоположность

не образует)[7]; ибо надо иметь в виду, что — при производстве деления — противоположности получаются и на промежуточных ступенях, — прежде нежели мы дойдем до того, что ⟨уже⟩ неделимо. А поэтому ясно, что по сравнению с так называемым родом ни один из видов рода не является ⟨с ним⟩ ни тождественным, ни отличным по виду (и это так и должно быть: ибо материя разъясняется через посредство отрицания, между тем род является материей для того, родом чего он признается[8], — родом не в том смысле, как говорят о роде Гераклидов, а в том, как он бывает дан в природе); и в таком же положении находятся эти виды по отношению к тем, которые не принадлежат к тому же роду: от них они будут отличаться по роду, по виду же — ⟨только⟩ от тех, которые принадлежат к тому же роду. Ибо противоположностью надо признавать ⟨только⟩ отличие вещи от того, от чего она отличается по виду; а такое различие бывает только между тем, что принадлежит к одному и тому же роду.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Почему различия пола не являются различиями по виду, хотя образуемые через них группы противоположны друг другу, а различие по виду есть некоторая противоположность (1058 *a* 29—37)? Различия по виду определяются только логическою сущностью вещей, и для этих различий материальная сторона вещей не играет роли (*a* 37—1058 *b* 15): поэтому мы можем иметь такие различия и у связанных с материей вещей, которые по материи своей не противоположны (*b* 15—21). Между тем различия пола касаются именно материальной стороны живого существа (*b* 21—25).

⟨Здесь⟩ мог бы возникнуть вопрос, почему женщина от мужчины отличается не по виду, в то время как женское ⟨начало⟩ и мужское противоположны друг другу, а различие ⟨по виду⟩ есть противоположение; и точно так же — почему животное женского и мужского пола не является ⟨в том и другом случае⟩ иным по виду; между тем это различие имеется в животном, поскольку оно берется само в себе, и его нельзя сравнивать с тем, как дана белизна и чернота, но и женский и мужской пол присущ животному, поскольку оно — животное. А вопрос этот, ⟨который здесь встает⟩, приблизительно тот же, что вопрос — почему противоположение иногда устанавливает между вещами отличие по виду, а иногда — нет, например ⟨противоположные свойства⟩ «обладающее ногами» и «обладающее крыльями» ⟨создают такое отличие⟩, а белизна и чернота — нет. Или же дело здесь в том, что в одном случае мы имеем свойства, непосредственно связанные с родом, а в другом — они менее связаны с ним? И поскольку одною составною частью ⟨вещи⟩ является понятие, а другою — материя, те противоположности, которые коренятся в понятии, образуют различие по виду, а те, которые мы находим в вещи, взятой в связи с материей, ⟨такого различия⟩ не образуют. Поэтому у человека его не создает ни белизна, ни чернота, и у белого человека нет отличия по виду по сравнению с черным человеком, даже если обозначить ⟨каждого из них⟩ ⟨лишь⟩ одним словом[1]. ⟨В этом случае⟩ человек берется со стороны материи, а материя не образует различия ⟨по виду⟩: из-за ⟨различной⟩ материи и ⟨отдельные⟩ люди не являются видами человека, хотя другие каждый раз — то мясо и те кости, из которых состоит вот этот человек и вот этот; однако — хоть целое здесь и другое, но по виду оно — не другое, так как в логической формулировке ⟨того и другого⟩ нет противоположения; между тем эта формулировка есть то последнее звено, которое не подлежит дальнейшему делению[2]. Что же касается до Каллия, то это — логическое определение, данное в соединении с материей; и белый человек ⟨является таковым⟩, конечно, потому, что бел *Каллий*[3]: значит, человек дан, как белый, привходящим образом. И точно так же

⟨нельзя считать другими по виду⟩ медный круг и деревянный; и ⟨если мы возьмем⟩ медный треугольник и деревянный круг, они различаются по виду не благодаря материи, а потому, что противоположение имеется в ⟨их⟩ логической формулировке. Но следует ли думать, что материя не делает вещей иными по виду, в то время как она ⟨в них⟩ известным образом другая, или же она в некотором смысле это различие создает? В самом деле, почему этот вот конь, по сравнению с этим вот человеком, является иным по виду? А между тем их логические формулировки указывают на них в их связи с материей [4]. Или причина различия ⟨здесь⟩ та, что противоположение имеется в логической формулировке ⟨их⟩? Ведь различие есть также между белым человеком и черным конем, и при этом — различие по виду, но оно дано не поскольку один — белый, а другой — черный, ибо если бы даже оба были белые, они все-таки были бы иными по виду. Что же касается мужского и женского пола, то это, правда, признаки [5], непосредственно связанные с животным, но они не относятся к сущности ⟨животного⟩, а мы имеем их в материи и в теле, так что то же самое семя становится женским или мужским ⟨существом⟩, претерпевши изменение известного рода. Что, таким образом, значит — быть иным по виду, и почему в одних случаях мы имеем отличие по виду, а в других нет, — ⟨об этом теперь⟩ сказано.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Преходящее и непреходящее как такое должно отличаться одно от другого по роду: ибо способность уничтожаться, или — наоборот — не допускать уничтожения, относится к самому существу тех и других вещей (1058 *b* 26—1059 *a* 10). Поэтому неправы те философы, которые относят идеи и индивидуальные вещи к одному и тому же виду, хотя первые — непреходящи, вторые — наоборот (*a* 10—14) [1].

Так как противоположности различаются ⟨по крайней мере⟩ по виду, а с другой стороны, преходящее и непреходящее, это — противоположности (ведь отсутствие [2], это ⟨здесь⟩ — вполне определенная неспособность [3]), отсюда преходящее и непреходящее должны различаться между собой ⟨уже⟩ по роду [4]. Сейчас мы высказались ⟨только⟩ относительно самих этих обозначений, в их общей форме, так что как будто нет необходимости для всякой непреходящей вещи и всякой преходящей отличаться друг от друга по виду, как в этом нет необходимости, например, для вещи белой и вещи черной (ведь то же самое может быть и тем и другим, при этом — вместе, если мы возьмем что-нибудь общее, как человек, например, может быть и белым и черным; и если это — какая-нибудь отдельная вещь ⟨получим то же⟩: один и тот же человек может быть — не вместе — и белым и черным; между тем белое черному противоположно); но ⟨дело здесь в том, что⟩ из противоположных определений одни даются в некоторых вещах случайным образом, например — и те, о которых было сказано сейчас, и многие другие, а по отношению к другим это невозможно, и сюда принадлежит, между прочим, преходящее и непреходящее; ибо ни у одной вещи преходящая природа не составляет случайного свойства: то, что случайно, может и не быть, между тем преходящий характер с необходимостью присущ той вещи, у которой он имеется; в противном случае одна и та же вещь будет преходящей и непреходящей, раз возможно, чтобы ⟨этого⟩ свойства — быть преходящей — у нее не имелось. Таким образом, свойство быть преходящим должно либо являть собою сущность, либо входить в состав сущности у каждой из преходящих вещей. И то же можно сказать и относительно пребывания непреходящим: и то и другое свойство принадлежит к свойствам необходимым. Следовательно, то в

вещах, сообразно чему и на основании чего одна из них является преходящей, другая — непреходящей, эти стороны в них противолежат друг другу [5], так что они должны различаться между собой — по роду [6]. Поэтому ясно, что не могут существовать идеи такого рода, какие некоторые принимают: в этом случае человек бы существовал, один — преходящий, другой — непреходящий. Однако про идеи говорят, что они тождественны по виду с отдельными вещами и не связаны с ними одною лишь общностью наименования; между тем ⟨на самом деле⟩ то, что различается по роду, ⟨еще⟩ дальше отстоит ⟨одно от другого⟩, нежели то, что различается по виду.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ (К)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Рассматриваются, с отдельными изменениями, первые семь философских проблем, диалектически проработанных в III книге (B) метафизики, где они были изложены в главах 2-й и 3-й этой книги (6-й вопрос нашей главы соответствует 6-й и 7-й апориям III книги): 1) есть ли мудрость одна наука или несколько? (1059 *a* 20—23, соответствует 1-й апории); 2) рассматривает ли начала доказательства одна наука или несколько? (*a* 23—26, соответствует 2-й апории); 3) имеет ли одна наука своим предметом все сущности или нет? (*a* 26—29, соответствует 3-й апории); 4) занимается ли эта наука только сущностями или также их свойствами? (*a* 29—34, соответствует 4-й апории); 5) рассматривает ли искомая (высшая) наука чувственные сущности или какие-нибудь другие? (*a* 38—*b* 14, соответствует 5-й апории); какая наука разбирает вопрос о материи математических предметов? (*b* 14—21) *; 6) изучает ли искомая наука составные элементы вещей или то, что в вещах есть общего, и в этом случае, имеет ли она своим предметом самые общие роды или, напротив, последние, логически дальше не делимые виды? (*b* 21—1060 *a* 1, соответствует апориям 6-й и 7-й).

То мудрость есть некоторая наука о началах, это явствует из ⟨наших⟩ первых рассуждений, в которых указаны трудности, связанные с утверждениями других ⟨мыслителей⟩ относительно начал. А вопрос можно было бы поднять ⟨прежде всего такой⟩, надо ли принять, что мудрость, это — одна наука или ⟨в нее входит⟩ несколько ⟨их⟩. Если это должна быть одна наука, то, как такая, она всегда имеет дело с ⟨определениями⟩ противоположными ⟨друг другу⟩; между тем начала не противоположны. А если — не одна, тогда какие ⟨именно⟩ надо отнести сюда науки? Далее, начала доказательства должна ли рассмотреть одна наука или несколько? Если одна, то почему это должна сделать скорее наша, нежели какая бы то ни было ⟨наука⟩ вообще? А если несколько, то какие это науки должны быть? Далее, имеет ли она предметом все сущности или нет? Если не все, то трудно указать, какие; а если одна занимается всеми, то неясно, каким образом возможно, чтобы та же самая наука имела предметом несколько ⟨родов⟩ сущностей. Далее, занимается ли она только сущностями или также ⟨их⟩ свойствами? Если она занимается теми и другими, то ⟨надо иметь в виду, что⟩ в отношении свойств может применяться доказательство, а по отношению к сущностям его не бывает; если же наука ⟨в том и другом случае⟩ другая, то какова каждая из них, и которая из двух — мудрость? Ведь наука дающая доказательства — та, которая имеет дело со свойствами[1], а та, которая имеет дело с первичными элементами, это — наука о сущностях. Но не следует также принимать за предмет искомой науки те причины, которые были указаны в физике. Этим предметом не может быть и то, ради чего ⟨происходит движение⟩ (таковым является благо, а оно бывает налицо ⟨как причина⟩ у содеянных дел и у предметов, находящихся в движении; оно впервые производит движение — в этом существо цели — а тому, что дало первый толчок

* Вопрос, не разбирающийся в III книге, но имеющий близкое отношение к 5-й апории.

к движению, нет места, поскольку дело касается предметов неподвижных). И вообще, представляет затруднение, имеет ли искомая теперь наука своим предметом чувственно-воспринимаемые сущности или же нет, но ⟨она направлена на⟩ какие-то иные. Если это — другие, ⟨тогда⟩ она занимается, надо думать, либо идеями, либо математическими вещами. Что идеи не существуют, это ясно (впрочем здесь оказывается затруднение, если даже допустить, что они существуют, — почему в отношении всех других предметов, для которых есть идеи, дело обстоит не так же, как в отношении математических вещей? я имею в виду, что математические вещи устанавливаются в промежутке между идеями и чувственными вещами, как что-то третье — помимо идей и здешних вещей, между тем третьего человека [2] не бывает и коня также, помимо такового в себе и единичных существ; а если, с другой стороны, ⟨математических вещей⟩ не существует, как они о том говорят, то какие же предметы должны составлять область занятий математика? ведь, конечно, не здешние: среди этих последних ни у чего нет сходства с тем, что исследуют науки математические). И точно так же отыскиваемая в настоящее время наука не имеет своим предметом и математические вещи; ведь из них ни одна не обладает самостоятельным существованием. Но не занимается она и чувственно-воспринимаемыми сущностями: они ведь преходящи. — И вообще может возникнуть затруднение, какая наука должна продумать вопрос относительно материи математических вещей [3]. Это — и не физика, потому что вся работа физика направлена на вещи, имеющие в себе начало движения и покоя; но также и не та, которая рассматривает вопрос относительно доказательства и науки ⟨как такой⟩: ибо она занимается исследованием самой этой области [4]. Поэтому остается только, чтобы обсуждаемая философская наука рассмотрела математические вещи ⟨в этом отношении⟩. — Также может возникнуть затруднение, надо ли признать предметом отыскиваемой науки начала ⟨вещей⟩, которые у некоторых носят название элементов: все мыслители принимают, что эти элементы входят в состав сложных вещей. А скорее может показаться, что искомая наука должна иметь дело с тем, что есть общего ⟨среди вещей⟩: ибо всякое понятие и всякая наука имеет дело с тем, что есть общего, а не с тем, что идет в конце [5], так что за ее предмет можно бы, таким образом, принять первые из родов. И такими ⟨родами⟩ являются, пожалуй, сущее и единое: ибо про них скорее всего можно признать, что они объемлют все сущее и более всего походят на начала, вследствие того, что им от природы принадлежит первое место: ведь с их уничтожением упраздняется и все остальное, ибо все есть сущее и единое. С другой стороны, если их принять за роды, то ⟨окажется, что⟩ видовые отличия необходимо должны определяться через них [6], между тем ни одно видовое отличие не определяется через род, а постольку мы не признаем, пожалуй, что их следует устанавливать в качестве родов или начал. Далее, если более простое скорее надо признать началом, нежели то, что в меньшей степени таково, между тем последние ⟨звенья⟩ ⟨на пути, идущем⟩ от рода являются более простыми (ведь они неделимы, тогда как роды делятся на несколько отличных ⟨друг от друга⟩ видов), в таком случае виды скорее можно бы счесть началом, нежели роды. А поскольку виды упраздняются вместе с упразднением родов, эти последние скорее похожи на начала. Ибо начало есть то, что упраздняет вместе с собой [7]. Таким образом, с затруднениями связаны вот эти вопросы и другие в этом роде.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Излагаются дальнейшие семь[1] проблем, которые составляли содержание глав 4-й — 6-й III книги: 7) следует ли принимать что-либо помимо индивидуальных вещей, и если да, то помимо каких именно чувственных сущностей? (1060 *a* 3—27, соответствует 8-й апории III книги); 8) если есть начало, общее для вечных и преходящих предметов, то почему одни из них вечны, а другие — преходящи? трудности, которые получаются, если в том и другом случае принимать различные начала (*a* 27—36, соответствует 10-й апории); 9) можно ли считать сущее и единое за начала вещей? (*a* 36—*b* 12, соответствует 11-й апории); 10) могут ли быть началами линии и плоскости? почему не может быть принята за начало точка? (*b* 12—19, соответствует 12-й апории); 11) как совместить общий характер знания с индивидуальной природой сущности? (*b* 20—23, соответствует 15-й апории); 12) существуют ли какие-либо предметы, кроме имеющих в своем составе материю? (*b* 24—28: вопрос ставится в параллель рассуждениям, развитым в 6-й главе III книги, 1002 *b* 12 — 30, и составляющим, *может быть*, отдельную апорию); 13) обладают ли начала тождеством по виду или по числу? (*b* 29—30, соответствует 9-й апории).

Далее, нужно ли устанавливать что-либо, помимо индивидуальных вещей, или же нет, но искомая наука занимается ⟨именно⟩ этими вещами? Однако ⟨ведь⟩ таким вещам нет предела. С другой стороны, то, что существует помимо индивидуальных вещей, это — роды или виды; между тем ни к тем, ни к другим отыскиваемая в настоящее время наука отношения не имеет. Почему это невозможно, про это ⟨уже⟩ сказано. Ведь и вообще представляет затруднение, следует ли принимать наличие какой-либо отдельно существующей сущности, помимо сущностей чувственно-воспринимаемых и тех, которые находятся в нашем мире, или же нет, но существующие вещи сводятся к этим — здешним сущностям, и ⟨именно⟩ их имеет мудрость своим предметом. Дело в том, что мы, повидимому, ищем некоторую другую сущность, и перед нами стоит [вот какая] задача, [именно] — выяснить, имеется ли что-нибудь, отдельно существующее само по себе и не находящееся ни в одном из чувственных предметов. Кроме того, если помимо чувственно-воспринимаемых сущностей существует некоторая другая сущность, в таком случае, помимо каких именно из чувственных сущностей надлежит принимать таковую? В самом деле, почему полагать ее рядом с ⟨отдельными⟩ людьми или с ⟨отдельными⟩ лошадьми скорее, нежели ⟨принимать ее⟩ для остальных живых существ или даже для неодушевленных предметов вообще? Между тем, устраивать другие вечные сущности в таком же количестве, сколько есть сущностей чувственных и преходящих — это ⟨во всяком случае⟩, можно признать, выходило бы за пределы вероятных вещей. А если, с другой стороны, отыскиваемое сейчас начало неотделимо от тел, тогда что̀ другое[2] можно бы указать ⟨здесь⟩ с бо̀льшим правом, нежели материю? Однако эта последняя в действительности не существует, а существует в возможности; и скорее за начало — более важное нежели материя — можно бы принять форму и образ; но они преходящи, так что вообще нет вечной сущности, которая была бы отделима ⟨от материи⟩ и существовала бы сама по себе. Между тем это нелепо: ведь существование какого-то начала и сущности такого рода представляется вполне правдоподобным, и сюда направлены поиски, можно сказать, наиболее привлекательных мыслителей[3]: в самом деле, как будет существовать порядок, если нет чего-нибудь вечного, отдельно существующего и пребывающего? Далее, если существует какая-нибудь сущность и начало с такою природой, как мы теперь ищем, и это начало — одно у всего и то же самое для вечных и для преходящих вещей, — тогда представляет затруднение, почему — при том же самом начале — одни из вещей, зависящих от ⟨этого⟩ начала, вечны, а другие — не вечны (это ведь нелепо). А если иное начало — у преходящих вещей и иное — у вечных, то в случае, если начало преходящих вещей также вечно, мы одинаковым образом окажемся в затруднении (в самом деле почему, в то время как

начало вечно, не будут вечны также и вещи, которые зависят от начала?); если же начало преходяще, тогда у этого начала оказывается некоторое другое, и у того — еще другое, и этот ряд идет в бесконечность. — Если, с другой стороны, принять те начала, которые скорее всего представляются неподвижными, ⟨а именно—⟩ сущее и единое, тогда прежде всего — если каждое из них не обозначает нечто определенное и ⟨некоторую⟩ сущность — как будут они в таком случае существовать отдельно и сами по себе? Между тем ⟨именно⟩ такого рода ищем мы вечные и первые начала. А если то и другое являет собою нечто определенное и сущность, тогда все то, что существует, все это — сущности; ибо обо всем ⟨без исключения⟩ сказывается сущее, а о некоторых вещах — также и единое; между тем, чтобы все, что есть, всякий раз представляло собою сущность, этого сказать нельзя [4]. Далее, у тех ⟨людей⟩, которые в качестве первого начала указывают единое и его признают сущностью, а из единого и материи производят прежде всего число [5] и его ⟨также⟩ называют сущностью, — как может ⟨у таких людей⟩ быть верным то, что они говорят? В самом деле, как следует помыслить в качестве единого двойку и каждое из остальных составных чисел [6]? Об этом и не говорят они, да и не легко ⟨бы было⟩ сказать. — Если, с другой стороны, признать началами линии и то, что идет непосредственно вслед за ними (я имею в виду первичные [7] поверхности), то это не — отдельно существующие сущности, но — сечения и деления, в первом случае — поверхностей, во втором — тел (а точки — деления линий), и кроме того — пределы этих же самых величин: все они находятся в другом, и ничто не имеет отдельного бытия. Кроме того, как мыслить сущность у единого и у точки? Ведь всякая сущность появляется путем возникновения [8], а точка — нет; ибо точка есть деление. Составляет затруднение и то обстоятельство, что всякая наука изучает ⟨объекты⟩ общие и такое-то качество, между тем сущность не принадлежит к числу общих ⟨объектов⟩, но скорее есть некоторая определенная вещь, существующая отдельно, а потому если наука имеет своим предметом начала, как можно признать, что начало есть ⟨та или другая⟩ сущность? — Далее, существует ли что-нибудь помимо составного целого или же нет (я имею в виду [9] материю и то, что с нею соединено)? Если ⟨помимо таких составных вещей⟩ ничего нет, то ведь все, что связано с материей, во всяком случае преходяще. А если ⟨помимо них⟩ что-нибудь имеется, это будет, надо думать, форма и образ. Так вот, по отношению к каким вещам их надо принимать и к каким — нет, провести ⟨здесь⟩ границу трудно: для некоторых вещей ясно, что форма у них не обладает отдельным существованием, например у дома. Далее, будут ли начала теми же самыми по виду или по числу? Если — по числу, тогда все вещи будут одни и те же.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ [1]

Предметом философии является сущее как такое; сущее в различных его значениях рассматривается одною наукою, поскольку между всеми этими значениями есть нечто общее (1060 *b* 31—1061 *a* 10). Как всякого рода сущее возводится к одному основному сущему, так и отдельные противоположности, противостоящие тому или другому бытию, восходят к основным различениям и противопоставлениям, имеющим место в области сущего; при этом безразлично, будем ли мы восходить к сущему, как такому, или к единому, как такому (с их основными различениями) (*a* 10—18). Противоположности составляют предмет одной науки, поскольку всякое противоположное определение есть отрицание (отсутствие — «лишенность») основного положительного. Так обстоит дело и в тех случаях, где мы имеем нечто среднее между двумя противоположными определениями; это среднее есть также отрицание (отсутствие) основного положительного определения, но только — поскольку это положительное берется в своей предельной логической завершенности (как последний вид) (*a* 18—28). Как математик рассматривает различные свойства полученных путем отвлечения математических объектов, так философия

выясняет свойства, вытекающие из природы сущего, как такого (*a* 28—1061 *b* 11). Таким образом, получает разрешение вопрос, как может одна и та же наука иметь дело с большим количеством разнородного содержания (*b* 11—17).

Так как наука философа имеет своим предметом сущее как сущее вообще, а не в одной ⟨какой-нибудь⟩ части, между тем[2] о сущем говорится в нескольких значениях, а не на один определенный лад, поэтому, если ⟨при таких различных значениях⟩ одинаковым остается только имя, а общего ⟨между ними⟩ нет ничего, тогда эти разные значения не составляют предмет одной науки (ибо они не относятся к одному ⟨общему⟩ роду)[3]; а если ⟨между ними⟩ есть нечто общее, тогда можно бы сказать, что они подлежат одной науке. Повидимому, о сущем в этих разных значениях[4] говорится так же, как мы говорим про «лечебное» и про «здоровое»: ведь о том и о другом также идет речь в нескольких значениях. Каждая вещь получает такого рода обозначение потому, что одни вещи так или иначе возводятся к лечебному искусству, другие — к здоровью, иные — еще как-нибудь[5], но каждая вещь ⟨в той или иной группе⟩ к одному и тому же. В самом деле, лечебным (медицинским) называется и сообщение и нож, сообщение — потому, что оно зависит от лечебного знания, нож — потому, что он для этого знания полезен. И подобным же образом говорится и про здоровое: одно называется так потому, что оно указывает на здоровье, другое — потому, что производит его. И так же обстоит дело и по отношению ко всему остальному. Так вот, подобным же образом ведется речь и про все сущее: о чем-нибудь как о сущем говорится каждый раз потому, что это — или состояние сущего как такого, или его свойство, или расположение, или движение, или что-нибудь другое в этом роде. А так как всякое сущее возводится к чему-нибудь одному, общему ⟨для всего⟩, то и каждая из противоположностей будет возводиться к первичным различиям и противоположностям сущего, будут ли ⟨такими⟩ первичными различиями [сущего] множество и единое, или сходство и несходство, или еще какое-нибудь другое: примем при этом ⟨в качестве предпосылки⟩, что эти различия у нас рассмотрены[6]. — И не составляет никакой разницы, совершать ли возведение сущего к сущему или к единому. Если это и не одно и то же, но — другое, здесь ⟨во всяком случае⟩ возможна перестановка: ибо единое есть известным образом и сущее, а сущее есть единое. — И так как противоположные определения должна рассмотреть одна и та же наука, а о каждом из таких определений речь идет на основе отрицания (отсутствия) (хотя по отношению к некоторым из таких противоположностей могли бы возникнуть затруднения, как о них может говориться на основе отрицания, — там, где есть что-нибудь, находящееся в промежутке, например — между несправедливым и справедливым), — во всех подобных случаях отрицание (отсутствие) следует устанавливать не по отношению ко всему содержанию определения, но по отношению к последнему виду: например, если справедливый есть тот, кто повинуется законам в силу некоторого своего свойства, несправедливый будет не тот, у кого полностью отсутствует все содержание определения, но тот, у кого чего-нибудь не достает со стороны повиновения законам, и отсутствие будет *постольку* составлять его свойство; а таким же образом дело будет обстоять и в остальных случаях. И в отношении сущего примером служит[7] то рассмотрение, которому математик подвергает объекты, полученные посредством отвлечения. Он производит это рассмотрение, сплошь устранивши все чувственные свойства, например тяжесть и легкость, жесткость и противоположное ⟨ей⟩, далее — тепло и холод и все остальные чувственные противоположности, а сохра-

няет только количественную определенность и непрерывность, у одних — в одном направлении, у других — в двух, у третьих — в трех, а также — свойства этих объектов, поскольку последние количественно определены и непрерывны, но не с какой-нибудь другой стороны; и у одних предметов он разбирает те положения, в которых они стоят друг к другу, и то, что связано с этими положениями, у других — их соизмеримость и несоизмеримость, у третьих — их ⟨взаимное⟩ соотношение, но все-таки мы принимаем одну и ту же науку для всех этих предметов ⟨именно⟩ — геометрию. Так вот, то же самое имеет место и по отношению к сущему. Рассматривать то, что составляет свойства сущего, поскольку оно есть сущее, и имеющиеся у него, как у сущего, противоположности, это — дело не какой-либо другой науки, но только — философии. В самом деле, на долю физики можно бы отнести рассмотрение предметов, не — поскольку они существуют, а скорее, поскольку они причастны движению. Со своей стороны диалектика и софистика имеют дело со случайными свойствами у вещей, но не поскольку это — существующие вещи, и не занимаются самим сущим, поскольку оно — сущее. Поэтому остается только философу ведать рассмотрением того, о чем было сказано выше, поскольку это — ⟨известные⟩ реальности. А так как о сущем, при всем различии ⟨его⟩ значений, говорится применительно к чему-то единому и общему ⟨во всех случаях⟩, и таким же образом ⟨говорится⟩ и о противоположностях (они возводятся к первичным противоположностям и различиям сущего), а такого рода вещи могут быть предметом одной науки, ⟨этим путем⟩ получает, можно сказать, разрешение указанная в начале трудность, выдвигавшая вопрос, как может *одна* наука иметь дело с многими и ⟨притом⟩ различными по роду вещами.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ[1]

Основные начала доказательства рассматриваются первой философией, в то время как математика имеет с ними дело лишь в пределах своего материала (1061 *b* 17—27). Физика, подобно математике, рассматривает предметы в одном определенном отношении, а не — как такие. Поэтому та и другая — лишь отдельные части «мудрости» (1061 *b* 27—33).

Так как и математик пользуется общими положениями ⟨только⟩ в своей специальной области, то можно сказать, что и начала, с которыми они[2] имеют дело, подлежат рассмотрению со стороны первой философии. Положение — «если от равных величин отнять равные, остатки ⟨будут⟩ равны» — является общим по отношению ко всем количествам, а математика, выделив ⟨одну область⟩, делает предметом своего рассмотрения ту или иную часть относящегося к ней материала, например линии, или углы, или числа, или какую-нибудь из других количественно определенных величин, однако же не поскольку это — существующие вещи, а поскольку каждая из таких величин есть ⟨нечто⟩ непрерывное в одном, двух или трех направлениях; между тем философия не обследует частичных предметов — в какой мере что-нибудь присуще каждому из них, но рассматривает каждый из этих предметов ⟨только⟩ в отношении сущего как такого[3]. Так же, как с математикой, обстоит дело и в отношении физики: свойства и начала, имеющиеся у вещей, физика рассматривает, поскольку вещи эти находятся в движении, а не поскольку это — существующие вещи (между тем мы про основную науку сказали, что она имеет дело с теми и другими[4], поскольку ее предметы представляют собою существующие вещи, а не поскольку они суть что-нибудь другое); поэтому и физику, и математическую науку следует признать ⟨лишь⟩ за ⟨отдельные⟩ части мудрости[5].

ГЛАВА ПЯТАЯ [1]

Вполне достоверным в области бытия является то основное положение, что одной и той же вещи нельзя в одно и то же время быть и не быть, а равно и иметь другие противоречащие самим себе определения (1061 *b* 34—1062 *a* 2). Положения этого нельзя доказать из более достоверного начала, но можно показать его необходимость, поскольку противником будут приняты предопределяющие его предпосылки (1062 *a* 2—11): на этой основе «мотивировка» закона противоречия (демонстрация абсурдности его отрицания) дается тремя различными путями (*a* 11—30). Показывается, что тезис Гераклита, если принять его правильность, заключает в себе свое собственное отрицание (*a* 30—1062 *b* 7). Кроме того, если все ложно, то ложно и само это утверждение, будто ничего нельзя сказать правильно, а в противном случае уже имеется точка опоры для достоверных (не противоречащих самим себе) суждений (*b* 7—11).

Существует в области сущего начало, в отношении которого нельзя ошибиться — напротив, всегда неизбежно делать обратное, т. е. ⟨утверждая его⟩, говорить верно: это именно — то ⟨начало⟩, что не может одно и то же в то же самое время быть и не быть, и точно так же — по отношению ко всему остальному [2], что противолежит самому себе указанным сейчас образом. В отношении к таким началам непосредственного доказательства не существует, но против определенных лиц [3] оно возможно. В самом деле, нельзя построить логическое умозаключение на основе более достоверного начала, нежели само это ⟨положение⟩; а между тем это ⟨было бы⟩ необходимо, если будет итти речь о том, чтобы дать доказательство в непосредственном смысле. Но против того, кто высказывает ⟨взаимно⟩ противоречащие утверждения, надо, показывая [4], почему [5] это — ложь, взять что-нибудь такое, что, с одной стороны, было бы тождественно с невозможностью для той же вещи быть и не быть в одно и то же время, но вместе с тем не казалось бы тождественным с этой невозможностью: только так можно было бы провести доказательство против того, кто говорит, что противолежащие друг другу утверждения могут быть правильными об одной и той же вещи. Несомненно, что те, кто намерен участвовать друг с другом в разговоре, должны сколько-нибудь понимать друг друга. Если этого не происходит, какое будет возможно у них друг с другом участие в разговоре? Поэтому, каждое из имен должно быть понятно и говорить о чем-нибудь [6], при этом — не о нескольких вещах, но только об одной; если же у него несколько значений, то надо разъяснять, которое из них ⟨в нашем случае⟩ имеется в виду [7]. Следовательно, если кто говорит, что это-вот есть и ⟨вместе⟩ его нет, он отрицает то, что утверждает, так что по его словам ⟨выходит, что⟩ имя не имеет того значения, которое оно имеет; а это невозможно. Если поэтому «быть вот этим» значит что-нибудь, тогда противолежащие утверждения об одной и той же вещи не могут быть верны. Далее, если имя значит что-нибудь, и это ⟨значение указывается⟩ правильно, тогда вещь должна быть таковою необходимым образом; а если что-нибудь дано необходимым образом, оно не может иногда не быть; следовательно, противолежащие друг другу утверждения и отрицания не могут быть правильными об одной и той же вещи. Далее, если утверждение отнюдь не более истинно, нежели отрицание, в таком случае тот, кто называет ⟨предмет⟩ человеком, будет отнюдь не больше прав, чем тот, кто называет ⟨его⟩ не человеком. А ⟨тогда⟩ можно бы подумать, что и называя человека не-лошадью, он или более прав или ⟨во всяком случае⟩ не менее, нежели ⟨называя его⟩ не-человеком, так что он будет прав, и называя этого же человека лошадью (ибо противолежащие ⟨друг другу⟩ утверждения было одинаково верно высказывать ⟨об одной и той же вещи⟩). Поэтому получается, что тот же самый человек является и лошадью и каким-нибудь другим животным. — Ни одно доказательство не приводит к этим выводам

непосредственно, но ⟨оно может иметь место⟩ против лица, принимающего указанные сейчас предпосылки [8]. И, ставя вопросы подобным образом, удалось бы и самого Гераклита быстро принудить к признанию, что противоположные утверждения никогда не могут быть верными об одних и тех же вещах; теперь же, не вникая в свои собственные слова, что́ именно он говорит, он усвоил эту точку зрения. А вообще, если то, что им говорится, правильно, тогда не может быть верно и самое это ⟨его⟩ утверждение, а именно, что то же самое в одно и то же время может ⟨и⟩ быть и не быть: в самом деле, подобно тому как, в случае их отделения ⟨друг от друга⟩, утверждение нисколько не более правильно, нежели отрицание [9], точно так же и тогда, если оба они, в их связи друг с другом, являются как бы [некоторым] одним утверждением, это целое, полагаемое в форме утверждения [10], будет отнюдь не более истинно, нежели ⟨его⟩ отрицание [11]. — Далее, если никакого утверждения нельзя высказать истинным образом, тогда, можно сказать, ложью было бы и само это заявление, что не существует ни одного истинного утверждения. А если какое-нибудь такое утверждение имеется, тогда нашло бы себе разрешение [12] то, что говорят люди, выдвигающие подобные возражения и совершенно упраздняющие возможность вести разговор.

ГЛАВА ШЕСТАЯ [1]

Значительная близость имеется между отрицанием закона противоречия и учением Протагора, которое объявляет человека мерою всех вещей: это последнее также приводит к совместной правомерности взаимно противоречащих утверждений (1062 *b* 12—19). Возникающее здесь затруднение разрешается через анализ породивших его оснований (*b* 19—24). 1. Вскрывается натурфилософский мотив, побуждавший приписывать источнику, из которого происходит вещь, совмещение бытия с небытием. Отмечается, что внутренняя противоречивость такого источника (наличие в нем небытия) на самом деле преодолевается через различение двух основных форм бытия (бытие возможное и возникающее из него бытие действительное) (*b* 24—34). 2. Различные восприятия одной и той же вещи объясняются порчей в отдельных случаях воспринимающего органа и отступлением условий восприятия от обычных (*b* 33—1063 *a* 10). Нельзя также выводить противоречивость бытия из отсутствия в нем устойчивости, из постоянного движения и количественного изменения тел: земным вещам надо противопоставлять вечно сохраняющие свою природу небесные светила, а у самих этих земных вещей надо в их пространственном движении различать отдельные моменты, не совпадающие между собой и, следовательно, не противоречащие друг другу, равно как количественному их (также на самом деле не непрерывному) изменению надо противопоставлять их устойчивую качественно определенную сущность (*a* 10—28). Подчеркивается значение, обычно придаваемое отзыву специалистов, поскольку им приписывается знание объективного порядка вещей, и отмечается, что если принимать постоянное изменение в нас самих, то именно в этом изменении, а не в вещах как таких, надо видеть причину изменения наших взглядов на вещи, а если такого изменения в нас нет, уже получается нечто пребывающее (*a* 28—1063 *b* 7). Выдвигаемые затруднения относительно противоречивости бытия не трудно разрешить, если только противники соглашаются принять твердые опорные точки для беседы (*b* 8—15). Приведенные соображения дают право отвергнуть возможность *противоречивых* утверждений о сущем, равно как недопустимы и *противоположные* друг другу определения (*b* 15—19). Точно так же нельзя там, где дано одно из противоположных определений, применять рядом с ним и определения промежуточные (*b* 19—24). Являются одинаково ошибочными и точка зрения Гераклита, и точка зрения Анаксагора, и нельзя считать все утверждения истинными, как нельзя считать и все их ложными: помимо большого числа отдельных трудностей, мы в обоих случаях приходим к явному внутреннему противоречию (*b* 24—35).

В ⟨непосредственной⟩ близости к тому, что ⟨здесь⟩ изложено, стоит и та точка зрения, которая была высказана Протагором: он ведь тоже заявил, что человек есть мера всех вещей, имея этими словами в виду, что все, что представляется тому или другому человеку, оно достоверным образом и существует [2]. А так как дело обстоит таким образом, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, является и плохим и хорошим, равно как ⟨здесь⟩ находят место и все другие определения, указываемые в противолежащих ⟨друг другу⟩ утверждениях, ибо часто этим вот людям кажется прекрасным одно, а этим вот — противоположное ⟨ему⟩, и мерою является то, что представляется каждому ⟨из них⟩. Это затруднение можно бы-

ло бы разрешить, если рассмотреть, откуда такой взгляд получил свое начало. У некоторых он возник, повидимому, под влиянием той точки зрения, на которой стояли натурфилософы [3], у других — вследствие того, что знания [4] об одних и тех же вещах не у всех людей носят одинаковый характер [5], но одним эта вот вещь кажется сладкой, другим — наоборот. Что ни одна вещь не возникает из небытия, но все — из бытия, это — общее мнение почти-что всех натурфилософов. Так как теперь предмет не становится белым, если он ⟨уже⟩ обладает совершенною белизной и ни в какой мере не является не-белым, в таком случае то, что становится белым, получается, можно подумать, из того, что не есть белое [6]: поэтому оно, с их точки зрения, возникало бы из небытия, если бы не-белое не было тем же самым, что и белое. Однако же это затруднение разрешить нетрудно: ведь в физических сочинениях [7] сказано, в каком смысле то, что происходит, происходит из несуществующего, и в каком — из существующего. — С другой стороны, придавать одинаковое значение мнениям и представлениям спорящих друг с другом людей ⟨было бы⟩ нелепо: ведь ясно, что одни из них должны находиться в заблуждении. А видно это из того, что происходит в области чувственного восприятия: никогда то же самое не кажется одним — сладким, другим — противоположным, если у одних из них не разрушен и не поврежден чувственный орган и способ судить об указанных вкусовых веществах [8]. А если это так, то одних надо считать мерою, других — не считать. И я одинаковым образом говорю это также про хорошее и дурное, про прекрасное и безобразное и про все остальное в этом роде. В самом деле, выставлять подобное требование — это все равно, что утверждать относительно предметов, представляющихся людям, когда они нажимают снизу пальцем на глаз и вызывают вместо одного ⟨предмета⟩ впечатление двух, что предметов этих ⟨действительно⟩ должно быть два, потому что их кажется столько, и затем снова — ⟨только⟩ один: ведь для тех, кто не приводит глаз в движение, одно ⟨и⟩ кажется одним. И вообще не имеет смысла — на том основании, что здешние вещи, как мы видим [9], изменяются и никогда не сохраняют те же самые черты [10] — на этом основании иметь суждение об истине. Ибо в поиски за истинным необходимо отправляться от того, что всегда находится в том же самом состоянии и не подвергается никакому изменению. А таковы существующие мировые тела: они ведь не представляются иногда такими-то, а в другой раз — иными, но всегда — теми же самыми и не причастными никакому изменению [11]. — Далее, если существует движение, то есть и нечто движущееся, а движется все от чего-нибудь и к чему-нибудь, поэтому движущееся должно быть в том, от чего оно будет двигаться и ⟨затем⟩ [12] не быть в нем, двигаться к этому вот ⟨конечному месту⟩ и оказываться в последнем, а положение, отвечающее ⟨двум⟩ взаимно противоречащим утверждениям [13], не должно быть сразу истинным, как они это считают. — Кроме того, если в отношении количества здешние вещи непрерывно текут и движутся, и на эту точку зрения можно было бы стать, хотя это и неправда, почему не считать их пребывающими в отношении качества? Повидимому, ⟨сторонники этого взгляда⟩ не в малой мере приписывают той же самой вещи отвечающие противоречащим утверждениям свойства вследствие того, что по их предположению количество у тел не остается неизменным, так что та же вещь и имеет четыре локтя в длину и не имеет ⟨их⟩. Между тем сущность ⟨выявляет предмет⟩ со стороны качества, а у этого последнего — определенная природа, тогда как у количества — неопределенная [14]. — Далее, почему, когда врач предписывает принять вот эту пищу, они

принимают ее? В самом деле, почему это скорее хлеб, нежели — нет? Так что нет, может быть, никакой разницы съесть ⟨его⟩ или не съесть. В действительности же, они принимают эту пищу, считая, что правильно смотрят на нее, и что именно это есть предписанная ⟨им⟩ пища. Между тем ⟨этого⟩ не надо было бы ⟨делать⟩, если никакая сущность в чувственных предметах не пребывает прочно, но все они (сущности) всегда находятся в движении и текут. — Далее, если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся те же, что [и] удивительного в том, если нам никогда не представляется то же самое, как это ⟨действительно⟩ имеет место с больными? Ведь и больным, поскольку у них не такое же состояние ⟨организма⟩ [15], как тогда, когда они были здоровыми, не одинаковыми представляются предметы, соответствующие чувствам, причем сами чувственно-воспринимаемые вещи из-за этой причины не бывают затронуты каким-либо изменением, но чувственные образы ⟨они⟩ вызывают у больных другие, а ⟨уже⟩ не те же. Так вот, таким же образом, пожалуй, должно обстоять дело и в том случае, если происходит указанное изменение [16]. А если мы не меняемся, но продолжаем оставаться те же, тогда, значит, есть нечто пребывающее.

Возражая лицам, которые выдвигают [17] указанные затруднения на почве словесного спора [18], не легко ⟨эти затруднения⟩ разрешить, поскольку у таких лиц не устанавливается что-либо, для чего они уже не требуют обоснования. Ведь ⟨только⟩ этим путем получается всякое рассуждение и всякое доказательство: если они не устанавливают ничего, они упраздняют обмен мыслей и вообще ⟨возможность⟩ рассуждения. Поэтому против таких лиц не может быть рассуждения. Что же касается тех, которые высказывают сомнения вследствие трудностей, дошедших к ним ⟨от других⟩ [19], то им легко ответить и дать разрешение всему, что вызывает у них затруднение. Это видно из того, что было сказано. Отсюда ясно поэтому, что противоречащие утверждения не могут быть истинны об одном и том же предмете в одно ⟨и то же⟩ время, не могут быть таковыми и противоположные определения, потому что о всякой противоположности говорится в смысле отсутствия [20] ⟨какого-нибудь приписываемого вещи свойства⟩. Это хорошо видно, если разлагать понятия ⟨различных⟩ противоположностей до их начального момента. Подобным же образом и ни одного из определений промежуточных нельзя высказывать о том же самом предмете [21]. Если предмет, лежащий в основе нашего высказывания — белый, то, говоря, что он ни — черный, ни — белый, мы скажем неправду. Ибо выходит, что он и белый и нет: действительно, ⟨только⟩ одно из двух связанных друг с другом определений будет истинно по отношению к нему, а то, что мы ⟨в нашем случае⟩ имеем, находится с белым в противоречии. Таким образом, нет возможности говорить правду, если говорить как согласно Гераклиту, так и согласно Анаксагору: в противном случае окажется возможным делать противоположные высказывания об одном и том же предмете. В самом деле, если сказать [22], что во всем есть часть всего, этим самым ⟨человек⟩ говорит, что всякая вещь — нисколько не больше сладкая, нежели горькая, и так — в отношении любой из остальных противоположностей, раз во всяком предмете находится все, не только — в возможности, но — в действительности и в обособленном виде. Подобным же образом высказываемые утверждения не могут быть ни все ложными, ни ⟨все⟩ истинными, как вследствие большого количества ⟨разных⟩ других затруднений, которые можно было бы собрать в ответ на такое положение, так и потому, что если они ложны, тогда не будет прав и тот, кто делает само это утверждение, а если ⟨все⟩ истинны, тогда, утверждая, что все они ложны, ⟨тоже⟩ не скажешь неправду.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

См. изложение содержания 1-й главы VI книги(E) [1].

Всякая наука ищет каких-нибудь начал и причин в отношении всякого из подчиненных ей предметов познания, — так поступает лечебное искусство и гимнастическое, и каждая из остальных дисциплин, как творческих, так и математических. Каждая из них, выделив себе какую-нибудь область, занимается ею как ⟨чем-то⟩ реальным и существующим, но не поскольку это — сущее; а последним способом ставит вопрос некоторая другая наука, помимо этих ⟨отдельных⟩ наук. Что касается теперь названных наук, то каждая из них, придя так или иначе к существу [2] ⟨предмета⟩ [3], пытается в каждом роде выводить из этого существа путем доказательства все остальные ⟨свойства⟩, ⟨оперируя⟩ то с меньшею, то с большею точностью. И приходят к существу ⟨предмета⟩ одни науки через посредство восприятия, другие — принимая его предположительно. Поэтому путем такой индукции [4] ясно также, что сущность и существо ⟨предмета⟩ нельзя выводить посредством доказательства.

Поскольку ⟨,далее,⟩ существует, в качестве науки, наука о природе, она, очевидно, будет отлична и от науки о деятельности и от науки о творчестве. У науки о творчестве источник творчества лежит в том, кто создает, а не в том, что создается, и таковым является или искусство, или какая-либо другая способность. И подобным же образом у науки о деятельности движение ⟨происходит⟩ не в совершаемом деле, а скорее — в тех, кто ⟨его⟩ совершает. Между тем наука физика имеет дело с предметами, у которых начало движения — в них самих. Что, таким образом, наука о природе не должна быть ни наукой о деятельности, ни наукой о творчестве, но наукой теоретической, это ясно из сказанного: ибо к какой-нибудь одной из этих областей она необходимо должна быть отнесена. А так как каждой из наук необходимо так или иначе знать существо ⟨предмета⟩ и использовать его как отправной пункт, ⟨поэтому⟩ не должно остаться незамеченным, как надлежит физику давать свои определения, и в каком виде следует ему брать понятие вещи [3], — должно ли для него быть образцом курносое или скорее — вогнутое. В самом деле, из этих ⟨двух⟩ понятие курносого дается в соединении с материей предмета, а понятие вогнутого — отдельно от материи. Ибо курносость получается у носа, вследствие чего и понятие курносости мыслится в связи с мыслью о носе: ведь курносое, это — курносый нос. Очевидно поэтому, что и у мяса, и у глаза, и у остальных частей ⟨тела⟩ надо всегда указывать понятие в связи с материей. — А так как существует некоторая наука о сущем, поскольку оно берется как сущее и обладает самостоятельным бытием, то следует рассмотреть, надлежит ли эту науку отождествлять с физикой или скорее считать ее за другую. Что касается физики, она занимается предметами, имеющими начало движения в самих себе, с другой стороны, математика, это — некоторая теоретическая наука, которая рассматривает объекты пребывающие, причем, однако, объекты эти не существуют самостоятельно. Следовательно, с бытием существующим самостоятельно и неподвижным имеет дело некоторая наука, отличная от этих обеих, если только существует некоторая такая сущность, а именно, существующая самостоятельно и неподвижная, что́ мы попытаемся показать. И если в области реального есть какая-нибудь подобная сущность, то здесь, пожалуй, находится и божественное бытие, и это будет первое и самое главное начало. Поэтому ясно, что есть три рода теоретических наук — физика, математика, наука

о божестве. При этом область теоретических наук выше всех других [6], а из этих наук — та, которая указана под конец: в ряду сущего она имеет наиболее ценный объект, а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от ⟨ценности⟩ того предмета, который ею познается.

И здесь могло бы возникнуть сомнение, следует ли науку о сущем как таком считать за науку, имеющую общий характер, или же нет. В самом деле, каждая из математических наук имеет своим предметом какую-нибудь одну определенную область, а общая математика [7] одинаково относится ко всем. Если теперь физические сущности — первые в ряду бытия, то и физика была бы первою среди наук. А если есть другая реальность и сущность, самостоятельно существующая и неподвижная, тогда и наука о ней должна быть другая, она должна итти впереди физики и быть общею — через то, что она идет впереди ⟨ее⟩.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ [1]

Поскольку о бытии говорится в нескольких значениях, в первую очередь надлежит рассмотреть то, что существует случайным образом. Констатируется и подтверждается ссылками на отдельные науки, что этим бытием не занимается ни одна наука (1064 *b* 15—23), и оно представляет интерес только для софистики, вследствие чего Платон указал, что деятельность софиста имеет своим предметом небытие (*b* 23—30). Невозможность науки о случайном вытекает из самой природы случайного (*b* 30—1065 *a* 6). У того, что существует случайным образом, не может ни существовать, ни возникать причин, подобных тем, которые имеются у бытия, существующего само по себе (*a* 6—21). Бытие в смысле истинного есть связь в мысли, бытие случайное — неопределенно; поэтому о причинах первого вопрос не может ставиться, а причины второго — лишены порядка и определенности (*a* 21 — 26). «Непреднамеренность» (τύχη) бывает в области того, что — как правило — происходит ради цели и отвечает заранее принятому намерению; причины событий, происходящих непреднамеренным образом, неопределенны, а потому неясны для человеческой мысли. Причины в собственном смысле идут впереди причин случайных, поэтому разум как причина имеет большее значение, нежели непреднамеренность (*a* 26—1065 *b* 4).

Так как сущее, указываемое без уточнения, может иметь несколько значений, причем об одном из них идет речь в смысле ⟨бытия⟩ случайного, поэтому прежде всего надо рассмотреть вопрос о том, что существует подобным образом. Что ни одна из наук, которые мы имеем от прошлого [2], не занимается тем, что носит случайный характер, это ясно. Так, домостроительное искусство (архитектура) не рассматривает тех случайных обстоятельств, которые получатся для лиц, имеющих пользоваться домом, например будет ли их жизнь там печальной, или наоборот, точно так же — и ткацкое искусство, и сапожное, и поваренное; но каждое из этих искусств [3] занимается только тем, что составляет частную его область; а это — ⟨та⟩ специальная цель [4], ⟨которую ставит себе данное искусство⟩. И если ставится вопрос, связано ли наличие образованности ⟨в искусстве⟩ с знанием языка, а также делается ⟨например⟩ такого рода вывод — [что] «человек, обладающий ⟨этою⟩ образованностью, ставши ⟨затем⟩ знающим в языке, будет вместе и тем и другим, не будучи ранее таковым; между тем, если что-нибудь не всегда является существующим, оно ⟨в известный момент⟩ возникло; значит, ⟨в нашем случае⟩ человек вместе стал образованным и знающим в языке» [5]: ⟨так вот⟩ подобные вопросы не разбирает ни одна из наук, которые по общему признанию являются таковыми, но только одна софистика; она одна имеет дело с тем, что касается случайного бытия, и потому Платон был в известном смысле прав, сказавши, что софист проводит время в занятии небытием. А что науки о случайном даже и быть не может, это станет ясно, если попытаться увидать, что такое ⟨это⟩ случайное собою представляет.

Из всего ⟨что есть⟩ мы про одно говорим, что ⟨оно⟩ существует всегда и в силу необходимости (это — не та необходимость, о которой говорится в смысле насильственного действия, но та, с которою мы имеем дело в тех случаях, где применяются дока-

зательства) [6], про другое, что оно имеет место в преобладающем большинстве случаев, про третье, что оно бывает не в большинстве случаев и не всегда и необходимым образом, но — как случится: так в летнее время может наступить холод, но он наступает не — всегда и необходимым образом, и не в большинстве случаев, а может когда-нибудь случиться. Так вот, случайное, это — то, что правда бывает, но не — всегда и не необходимым образом, а также и не в большинстве случаев. Следовательно, что́ представляет собою случайное, об этом сказано, а почему нет науки о нем, это ясно: ведь всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев, между тем для случайного нет места ни при том, ни при другом бытии. А что у случайного бытия нет таких начал и причин, какие имеются у бытия самого по себе, это ясно: ⟨иначе⟩ все будет существовать необходимым образом. Если вот это существует в том случае, если существует другое, а это другое — тогда, если существует еще что-нибудь, между тем это последнее имеет место не — как случится, но необходимым образом, — ⟨в таком случае⟩ необходимым образом будет существовать и то, чего оно было причиной, вплоть до последнего признаваемого причинно обусловленным ⟨звена⟩; а между тем оно [7] было ⟨у нас⟩ [8] случайным. Поэтому все будет существовать необходимым образом, и допускать, что могло случиться и так и иначе, что вещь может и возникнуть и нет, для такого подхода к происходящим событиям совсем не остается места. И ⟨одинаково⟩, если взять причину, не такую, которая существует, но такую, которая появляется, получится тот же самый результат: все будет происходить необходимым образом. Завтрашнее затмение произойдет в том случае, если произойдет вот это, это ⟨в свою очередь⟩ произойдет тогда, если произойдет что-нибудь другое, а последнее — в том случае, если совершится еще что-нибудь; и, двигаясь этим путем, постоянно отнимая время от определенного промежутка времени, простирающегося от настоящего момента до завтрашнего дня, когда-нибудь придешь к тому, что уже фактически существует; и так как эта причина — налицо, то следовательно все, что идет за нею, произойдет необходимым образом, так что, значит, все совершается с необходимостью. — А если мы возьмем бытие в смысле истинного и бытие случайное, то первое заключается в связи, устанавливаемой мыслью, и есть некоторое состояние ⟨получающееся⟩ в этой последней; поэтому в отношении к этого рода бытию начала не отыскиваются, но ⟨только⟩ по отношению к бытию внешнему и существующему самостоятельно; а второе — я имею в виду бытие случайное — не является необходимым, но — неопределенно; и у причин подобного бытия нельзя указать ни их порядка, ни определенного их числа [9].

Обусловленность через цель встречается среди вещей, возникающих естественным путем, или среди поступков, определяемых мыслью. А с непреднамеренностью (τύχη) [10] мы имеем дело тогда, если здесь что-нибудь произошло случайным образом. Подобно тому как сущее в одних случаях существует само по себе, в других — случайным образом, так же обстоит дело и с причиной. И непреднамеренность, это — случайная причина в той группе целесообразного, где оно определяется предварительным выбором. Поэтому непреднамеренность и мысль (διάνοια) имеют дело с одною и тою же областью: ибо предварительный выбор совершается не без участия мысли. А причины, в зависимости от которых могло произойти то, что произошло непреднамеренным образом, неопределенны. Поэтому непреднамеренность неясна для человеческой мысли, и это — причина случайная, а непосредственно она не является причиною чего-либо. Что касается теперь удачи и неудачи, они имеют место тогда, когда дело кончилось хорошо или плохо; а о благополучии и неблагополучии

идет речь в том случае, если удача и неудача велика [11]. И так как ничто случайное (привходящее) не стоит впереди того, что берется в своей собственной природе, то это применимо и к причинам. Если поэтому непреднамеренность и самодвижение [12] выдвигаются как причина вселенной, то впереди их в качестве ⟨такой⟩ причины стоят разум и природа.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ [1]

И сущности, и количества, и различные другие стороны основного бытия бывают даны или в реальном осуществлении, или в возможности, или в той и в другой форме вместе, а *изменение* во всех этих областях бытия происходит соответственно имеющимся в каждой из них противоположным определениям (в сторону либо того, либо другого из этих определений) (1065 *b* 5—14). Исходя отсюда, существо движения объявляется в том, что это — процесс осуществления возможного, поскольку оно — возможное, причем подчеркивается, что здесь идет речь именно о допускающем то или иное изменение предмете как таковом, а не о предмете, поскольку он уже получил ту или другую степень актуализации, и что движение имеет место до тех пор, пока длится самый этот процесс актуализации (*b* 14—1066 *a* 7). Неправильно считать движение инобытием, неравенством или небытием, так как ни одно из них само по себе не включает понятия движения, и изменение не происходит непременно *только в одну эту* сторону; это неправильное мнение возникло потому, что движение носит на себе характер неопределенности, но на самом деле эта неопределенность является результатом незавершенности возможного объекта, как такого (*a* 7—26). Движение есть свойство движущегося предмета, получающееся у него под влиянием предмета движущего: у того и другого процесс реального осуществления (благодаря полному параллелизму) — один, хотя бытие у них разное (*a* 27—34).

Иногда — только в реальном процессе, в других случаях — в возможности, иногда — в обеих этих формах ⟨вместе⟩ существует ⟨скажем⟩ эта вот определенная вещь [2], ⟨такое-то⟩ количество, или ⟨любое⟩ из других ⟨основных⟩ определений. А помимо ⟨всех таких⟩ вещей [3], никакого движения не бывает: ибо изменение всегда совершается согласно различным родам высказываний о сущем, и нет ничего общего им — такого, что не принадлежало бы ни к одному из этих родов. ⟨Вместо с тем⟩ каждое ⟨категориальное⟩ определение всегда [4] дается двояким путем (например ⟨когда идет дело⟩ об этой вот определенной вещи, [ибо] в одном случае ⟨указывается⟩ ее форма, в другом — отсутствие ⟨этой формы⟩, и точно так же в области качества ⟨указывается⟩ то белое, то черное, в области количества — то завершенное, то — незавершенное, в области пространственного движения — то верхнее, то — нижнее или — легкое и тяжелое); и таким образом у движения и изменения столько же видов, как у бытия [5]. А так как по каждому роду различается, с одной стороны, бытие в возможности, с другой — ⟨бытие⟩ в реальном осуществлении, то я под движением разумею реальное осуществление того, что является возможным, поскольку оно таково. Что мы говорим верно, это ясно вот из чего. Когда то, что может строиться, поскольку мы называем его таковым, существует в реальном осуществлении, оно строится, и это [6] ⟨именно⟩ есть стройка. И подобный же смысл имеет обучение, лечение, хождение ⟨и катание⟩ [7], прыгание, старение, созревание. А происходит движение тогда, когда имеет место самое осуществление, и ни прежде, ни позже. Так вот, осуществление того, что существует в возможности, когда оно [8] действует, находясь в процессе осуществления, при этом не поскольку оно есть оно само [9], но поскольку оно может приводиться в движение, ⟨это и⟩ есть движение. А «поскольку» я говорю вот в каком смысле. Медь есть статуя в возможности; но все-таки не — осуществление меди, поскольку это — медь, представляет собою движение. В самом деле, не то же самое — быть медью и ⟨быть⟩ некоторою возможностью, ибо если бы это было просто — по содержанию понятия — одно и то же, в таком случае осуществление меди в действительности ⟨как такое⟩ было бы некоторым движением. Но это не одно и то же (явствует это там, где даются противоположности: иметь возможность быть здоровым

и иметь возможность быть больным, это — не одно и то же, — ибо иначе быть здоровым и быть больным было бы все равно; между тем лежащий в основе субстрат, который бывает и здоровым и больным, будет ли это ⟨некоторая⟩ влажность или кровь, ⟨во всех случаях⟩ один и тот же). А так как эти ⟨два⟩ понятия [10] — не одно и то же, как, равным образом, не одно и то же — цвет и то, что может быть видимо, ⟨поэтому⟩ движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это — возможное. Что таким образом это последнее [11] именно и надо считать движением и что движение получается тогда, когда налицо имеется самое осуществление в действительности, а не прежде и не после, это ⟨вполне⟩ ясно. Ибо что бы мы ни взяли [12], оно иногда может находиться в процессе реального осуществления, а иногда нет, — как, например, то, что может строиться, поскольку оно таково; и осуществление в действительности того, что может строиться, поскольку оно таково, есть стройка. В самом деле, либо в этом заключается осуществление в действительности — в стройке, или это — строение [13]. Но когда дано строение, уже не дано то, что может строиться; а то, что может строиться, находится в процессе стройки. Следовательно, осуществление в действительности должно быть стройкой ⟨в процессе⟩, а стройка есть некоторое движение. И то же можно сказать обо всех других движениях.

А что ⟨сказанное нами о движении⟩ сказано хорошо, это ясно из ⟨всего⟩ того, что говорят о нем другие, а также — из того, что определить его иначе нелегко. В самом деле, отнести его к другому роду нельзя, — это видно из того, что ⟨по этому вопросу⟩ говорится: ибо некоторые указывают ⟨здесь⟩ на инобытие, неравенство и небытие, однако же ни с одним из них не связано необходимым образом движение, а кроме того и для изменения перечисленные определения служат как конечными, так и отправными пунктами не в большей мере, нежели определения противолежащие ⟨этим⟩ [14]. И причина, почему движение относят сюда, состоит в том, что оно представляется чем-то неопределенным, между тем начала ⟨этого⟩ второго ряда являются неопределенными, вследствие того что они имеют характер лишенности. Действительно, ни одно из этих начал не есть ни эта вот вещь, ни это вот качество, не принадлежит и к числу остальных категорий. Что же касается взгляда, будто движение является неопределенным, он основывается на том, что на движение нельзя смотреть ни как на возможность вещей, ни как на существование ⟨их⟩ в действительности: ведь и то, что *имеет возможность* быть количественно определенным, не находится необходимым образом в движении, ⟨не находится в нем⟩ и то, что является таковым [15] в действительности, и движение, правда, является некоторого рода реальною действительностью, но при этом — незавершенною: ибо незавершенным является то возможное, которое в ⟨данном⟩ движении осуществляется (реализуется). Поэтому-то и трудно схватить движение, что́ оно такое: в нем приходится видеть или ⟨некоторую⟩ лишенность, или возможность, или непосредственную действительность, между тем ничто из этого не представляется возможным. Так что ему только и остается быть тем, что мы сказали, а именно — быть действительностью и притом действительностью [16] в указанном смысле: постичь ее, правда, трудно, но существовать она может. — И что движение находится в том, что может приводиться в движение, — это ясно: оно есть осуществление этого последнего в действительности, под действием того, что способно двигать. Точно так же деятельность того, что способно двигать, не есть что-либо иное [17]; ибо эта деятельность должна быть осуществлением (реализацией) того и другого ⟨— как движущего субъекта, так и движимого предмета⟩: в самом деле, могущим двигать ⟨данный⟩ предмет является

благодаря ⟨своей⟩ способности, а движущим — благодаря ⟨своей⟩ деятельности, но свою способность к деятельности он проявляет на том, что может приводиться в движение, так что одинаковым образом оказывается одною ⟨и той же⟩ деятельность как одного, так и другого предмета, подобно тому как одно и то же расстояние — от одного к двум и от двух к одному, также — и при подъеме и при спуске, тогда как бытие ⟨в том и другом случае⟩ не одно: и подобным же образом обстоит дело по отношению к тому, что движет, и к тому, что движется.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ[1]

Указываются значения, в которых может итти речь о беспредельном (1066 *a* 35 — *b* 1). Существование беспредельного, для которого эта беспредельность составляла бы существо его природы, неприемлемо. Его одинаково нельзя мыслить и в том случае, если видеть в нем нечто неделимое, и тогда, если считать его беспредельно делимым (в этом последнем случае всякая часть также будет беспредельною) (1066 *b* 1—21). Рядом с этой общей точкой зрения указывается специально невозможность беспредельного чувственного тела, которое противоречиво по самому своему определению и — конкретно — не может существовать ни как сложное, ни как простое (*b* 21—1067 *a* 7). Кроме того, беспредельное тело необходимо заставляет принимать бесконечное множество мест, и на этой почве мысль одинаково приводит к затруднениям — и в том случае, если свойства у этих мест всюду — те же самые, и тогда, если различные места требуют нахождения в них отличных друг от друга элементов (в таком случае или будет бесконечное количество разных по виду элементов, или целое будет конечным) (*a* 7—23). Если в теле есть различия тяжести и легкости, а при определениях места различается верх и низ, край и середина, то такие определения несовместимы с беспредельностью тела и вмещающего его места (*a* 23—30). Следует проводить различие и вместе с тем устанавливать связь между беспредельностью в величине, в движении и во времени (*a* 33—37).

Беспредельным называется ⟨во-первых⟩ то, чего нельзя исчерпать движением ⟨через него⟩, потому что оно в силу своей природы не допускает такого движения, подобно тому как голос нельзя видеть; или — таково то, в отношении к чему движение не может быть закончено, или ⟨может, но⟩ с трудом; или же ⟨такое обозначение получает⟩ то, чему свойственно иметь завершение или предел, но ⟨фактически⟩ оно его не имеет. И кроме того ⟨все бывает беспредельным⟩ или через ⟨непрекращающееся⟩ прибавление, или через ⟨непрекращающееся⟩ отнятие [2], или через то и другое вместе [3]. Существовать отдельно, с некоторою самостоятельною природой, но не будучи чувственно воспринимаемым [4], беспредельное не может. Если это не — беспредельная величина и не — беспредельное множество, но самое беспредельное ⟨как такое⟩ образует сущность и не есть привходящее свойство, ⟨тогда⟩ оно будет неделимым: ибо то, что делимо, это — или величина или множество. А если оно неделимо, в таком случае оно не беспредельно, разве только подобно тому, как голос невидим. Но не в этом смысле говорят они [5] ⟨о беспредельном⟩ и не в этом — мы его ищем, но в качестве того, что не может быть исчерпано движением. Далее, как возможно, чтобы существовало беспредельное само по себе [6], если не существует вместе с тем числа и величины, имеющих беспредельное своим свойством? А если [7] оно дается случайным образом, в таком случае оно не могло бы быть элементом вещей, поскольку оно — беспредельное, как и невидимое не может быть элементом речи, несмотря на то что голос невидим. И что беспредельное не может существовать в действительности (актуально), — это ясно. Ибо всякая его часть, которую мы берем, будет ⟨в таком случае⟩ беспредельной: ведь бытие у беспредельного и беспредельное ⟨как такое⟩, это — одно и то же, если беспредельное есть сущность и не сказывается о ⟨другом⟩ субстрате. А потому оно или неделимо, или же, если вообще подлежит расчленению, в таком случае делится на беспредельно делимые части [8]. Но невозможно, чтобы та же самая вещь была некоторым множеством беспредельностей (ведь [9], как воздух есть часть воздуха, так беспредельное есть часть беспредельного, если оно пред-

ставляет собою сущность и начало). Значит, оно не допускает расчленения и неделимо. Однако же это невозможно в отношении беспредельного, реально осуществленного (оно необходимо должно представлять некоторое количество). Значит, оно имеет место случайным образом. Но если так, то ⟨уже⟩ сказано, что оно не может быть началом, но ⟨таковым будет⟩ то, чье свойство оно составляет, воздух или чет.

Этот разбор носит общий характер [10]. А что беспредельное не существует в области чувственно-воспринимаемых вещей, ясно вот из чего. Если понятие [11] тела можно передать словами, «то, что ограничено плоскостями», в таком случае не может [пожалуй] существовать беспредельного тела, ни воспринимаемого чувствами, ни постигаемого умом, не может существовать и числа, как самостоятельно существующего и беспредельного; ибо число или то, что вмещает в себе число [12], может быть сочтено. А с точки зрения физики [13] это явствует из следующего. Беспредельное ⟨тело⟩ не может быть ни сложным, ни простым. Сложным ⟨такое⟩ тело не будет, поскольку элементы ⟨его⟩ ограничены по своему количеству. В самом деле, надо, чтобы противоположные элементы уравнивали друг друга, и один из них не был беспредельным: ведь если способность другого тела [14] ⟨к существованию⟩ в какой-либо мере [15] остается позади, тогда то, что ограничено, будет уничтожено тем, что беспредельно; а ⟨вместе с тем⟩ невозможно, чтобы беспредельным был каждый из них, так как тело имеет протяжение во все стороны, а беспредельным является то, что распростерлось безгранично, и поэтому если беспредельное есть тело, то тело это будет беспредельно во все стороны [16]. Но точно так же беспредельное тело не может быть единым и простым [17]: ⟨с одной стороны⟩ отдельно от элементов не может существовать, как это принимают некоторые [18], такое тело, из которого они ⟨затем⟩ эти элементы выводят (такого тела, помимо ⟨принимаемых⟩ элементов, не имеется: ибо все вещи, из чего состоят, в то и разрешаются, а какой-либо особой основы [19], за пределами простых тел, не оказывается); и равным образом подобное тело не может быть ни огнем, ни каким-либо другим из элементов [20]: в самом деле, не говоря уже о том, чтобы какой-либо из этих элементов был беспредельным, невозможно, чтобы совокупность вещей, даже если она является ограниченной, или была, или становилась каким-либо из таких элементов, подобно тому как Гераклит утверждает, что все становится когда-нибудь огнем [21]. А сказать здесь можно то же самое, как по отношению к единому, которое физики создают помимо элементов [22]: ибо все превращается ⟨в данное состояние⟩ из противоположного [23], например из теплого в холодное. — Кроме того, чувственно-воспринимаемое тело находится *где-нибудь* [24], и одно и то же место имеется у целого и у ⟨всякой его⟩ части [25], например, если мы возьмем землю; поэтому если такое тело однородно ⟨целому⟩ [26], оно будет неподвижно или вечно будет нестись, а это невозможно (в самом деле, почему это скорее будет происходить внизу, чем вверху, или где бы то ни было? Например, если это — ком земли, к каком месте будет он двигаться или пребывать в покое? Ведь место, где находится тело, принадлежащее к одному с ним роду, беспредельно; будет ли он поэтому ⟨одинаковым образом⟩ занимать все ⟨это⟩ место [27]? и как именно? Каков в связи с тем характер его пребывания на месте и его движения? Или он всюду будет пребывать на месте — значит, не будет двигаться, или всюду будет двигаться — значит, ⟨никогда⟩ не остановится). А если совокупность всего не ⟨везде⟩ одинакова, тогда неодинаковы и места, и прежде всего то тело, которое представляет собою эта совокупность, не есть нечто единое — разве только через соприкосновение ⟨отдельных частей⟩; затем, различных по виду частей, из которых слагается это тело [28], будет или ограниченное количество, или безграничное [29]. Чтобы их [30]

было ограниченное количество, это невозможно (в таком случае одни из этих частей будут беспредельны ⟨по объему⟩, другие — нет, раз все в совокупности беспредельно,— ⟨такою беспредельною частью может быть⟩, например, огонь или вода; а что-либо подобное есть погибель для ⟨частей⟩ противоположных); если же таких простых частей ⟨по виду⟩ [31] безгранично много, тогда и ⟨разнородных⟩ мест безгранично много, и будет безграничное множество элементов; но если это невозможно и места ограничены по числу [32], тогда и все в совокупности необходимо должно быть ограниченным. — А вообще невозможно, чтобы существовало беспредельное тело и ⟨вместе с тем — то или другое⟩ [33] место для тел, если чувственно-воспринимаемое тело имеет либо тяжесть, либо легкость ⟨в числе своих свойств⟩: такое тело будет нестись или к центру или вверх, а между тем невозможно, чтобы беспредельное — или все оно, или ⟨его⟩ половина — испытали которое-нибудь из этих двух движений. Как ты его поделишь? И как у беспредельного может оказаться одно — наверху, другое — внизу, или на краю и в середине? Кроме того, всякое чувственно-воспринимаемое тело находится в ⟨том или другом⟩ месте, и таких видов места — шесть [34], между тем невозможно, чтобы эти различия имелись в беспредельном теле. — И вообще, если не может существовать беспредельного места, то и тéла — также: то, что занимает место, находится где-нибудь, а это означает или «вверху», или «внизу», или ⟨указывает на⟩ какое-нибудь из других определений, но каждое ⟨из этих определений⟩ есть некоторый предел. — У беспредельного — не одно и то же значение в применении к величине, к движению и ко времени, точно это ⟨всюду⟩ — какая-то одна природа, но последующее ⟨в этом ряду⟩ обозначается ⟨так⟩ через отношение к предшествующему, например движение ⟨получает это обозначение⟩ в соответствии с величиной, на протяжении которой происходит движение или изменение или рост, а время — в зависимости от движения.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ [1]

Изменению подвергается как бытие, в смысле случайно имеющегося свойства, так и бытие, рассматриваемое в его собственной природе (1067 *b* 1—7). Указываются основные моменты всякого движения (которое всегда есть некоторое изменение) и отмечается, что предельные формы, между которыми происходит движение, остаются неподвижными (*b* 7—12). В бытии, которое изменяется само по себе, изменение происходит в одних случаях между положительными, взаимно ***противоположными*** определениями (через различные промежуточные звенья), в других — между ***противоречащими*** друг другу состояниями, из которых одно носит положительный, другое — отрицательный характер. Этим путем устанавливаются три рода изменений, из которых два — возникновение и уничтожение — соотнесены с небытием (*b* 12—24). Через рассмотрение различных смыслов несуществующего констатируется, что по отношению к нему можно говорить о движении, лишь поскольку мы находимся в сфере случайного бытия; если брать бытие в основном смысле, то говорить о движении соотносимого с ним небытия неправомерно, и этим проводится грань между возникновением и уничтожением, с одной стороны, движением — с другой (для которого снова подчеркивается важность противоположных — или промежуточных между ними — опорных пунктов) (*b* 25—1068 *a* 7).

Из того, что изменяется, одно подвергается изменению случайным образом [2], как существо, сведущее в искусстве, гуляет, а другому приписывается изменение непосредственно, вследствие того что у него ⟨как такого⟩ изменяется что-нибудь, — таково, например, все, что изменяется в своих частях (тело выздоравливает, потому что выздоравливает глаз); бывает также что-нибудь, что в первую очередь движется само по себе, и таковым является то, чему можно сообщить движение как такому. Подобным же образом обстоит дело и в отношении движущего: оно движет случайным образом, а иногда ⟨какой-нибудь⟩ своею частью, иногда — само по себе. И существует нечто, что образует ближайший [3] источник движения, есть также то, что движется, далее — ⟨определенное⟩ время, в которое происходит движение, то, из чего, и то,

во что ⟨оно происходит⟩. А что касается форм, состояний и ⟨определенного⟩ места, куда [4] движется то, что движется, то ⟨все⟩ они неподвижны, например знание и теплота: не теплота является движением, но — нагревание. Изменение, происходящее не случайным образом, бывает не между всем ⟨чем угодно⟩, но между противоположными ⟨определениями⟩, ⟨звеньями⟩ в промежутке ⟨между ними⟩ и тем, что противоречит ⟨друг другу⟩. Что это так, удостоверяется индукцией. И то, что претерпевает изменение, изменяется или из определенного данного в ⟨другое⟩ определенное данное, или из того, что не есть определенное данное, в то, что ⟨также⟩ не есть определенное данное, или — из определенного данного в то, что не есть таковое, или из этого последнего — в определенное данное (под определенным данным я разумею при этом ⟨все⟩ то, на что указывает ⟨то или иное⟩ положительное утверждение). Поэтому должно существовать три рода изменений; ибо изменение из того, что не есть определенное данное, в то, что ⟨также⟩ не есть таковое, не может быть признано за изменение: ⟨здесь⟩ нет ни противоположностей, ни членов противоречия, потому что нет ⟨вообще⟩ противопоставления. То изменение, которое происходит из того, что не есть ⟨такое-то⟩ определенное данное, в то, что является ⟨именно⟩ таковым, в силу противоречия между ними, это — возникновение, причем если происходит изменение просто, то это — простое возникновение, а если дается изменение чего-нибудь специального, тогда это — возникновение специальное [5]; и также изменение из определенного данного в то, что не есть таковое, это — уничтожение, при этом, если имеется изменение просто, то — простое уничтожение, а если изменение чего-нибудь специального, тогда это — уничтожение специальное. Если теперь о несуществующем говорится в нескольких значениях и нельзя приписывать движения ни тому несуществующему, которое бывает при соединении или разделении ⟨понятий⟩, ни — тому, которое является бытием в возможности и противолежит ⟨в качестве такового⟩ [6] бытию, непосредственно существующему (действительно, не-белое или не-благое все-таки может двигаться, поскольку это — случайные определения [7], — ведь не-белое, это может быть — человек; но то, что просто не есть эта вот вещь [8], двигаться никоим образом не может): в таком случае для несуществующего ⟨как такого⟩ [9] движение невозможно; а если так, то и возникновение не может быть движением, — ведь возникает то, что ⟨в известном смысле⟩ не существует: в самом деле, можно сколько угодно считать, что возникновение исходит от несуществующего случайным образом [10], все-таки о том, что возникает просто, верно будет сказать, что ⟨здесь⟩ ⟨в известном смысле⟩ дано то, что не существует. И так же обстоит дело и относительно покоя [11]. Таким образом, здесь получаются эти вот затруднения [12], а также и то, что все движущееся находится в ⟨каком-нибудь⟩ месте, между тем не существующее не занимает места: ведь тогда оно бы существовало где-нибудь. Также и уничтожение не есть движение: движению противоположны ⟨другое⟩ движение или покой, между тем уничтожение противоположно возникновению. Так как теперь всякое движение есть некоторое изменение, а изменений существует три, которые были указаны выше, и из этих изменений те, которые относятся к возникновению и уничтожению, не суть движения (это именно те, которые идут от одного члена противоречия к другому), — поэтому движением необходимо признавать одно только изменение из одного определенного данного в другое. А эти определенные данные ⟨здесь⟩ — либо противоположны друг другу, либо представляют промежуточные звенья (лишенность также надо принять за ⟨нечто⟩ противоположное) и устанавливаются они через положительное высказывание [13], — таково, например, обнаженное, беззубое, черное.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Если перебрать все основные значения бытия, о движении может быть речь лишь постольку, поскольку мы имеем дело с определениями по качеству, количеству и месту (где изменение происходит от одной противоположности к другой). Движению не подлежит ни существо сущности (ибо сущности как такой ничто не бывает противоположно), ни какое-либо из отношений между вещами (эти отношения могут измениться без того, чтобы изменился один из двух соотнесенных членов), ни активное действие или пассивное изменение, потому что движение движения невозможно (1068 *a* 8—*a* 16). Этот последний тезис обосновывается рядом аргументов; а) нельзя говорить о движении или изменении самого движения или изменения как такого; с другой стороны, если взять движущийся предмет, он также не в состоянии коренным образом переменить свое основное движение на другое, но это второе движение может только случайно привзойти к первому (*a* 16—33); б) если допустить возникновение возникновения, то для первого также надо принять возникновение; таким образом должен получиться бесконечный ряд, в котором всякое возникновение необходимым образом предварялось бы другим, лежащим в его основе; а такой ряд невозможен (*a* 33—1068 *b* 6); в) поскольку противоположным движениям, а также возникновению и уничтожению подлежат одни и те же предметы, возникающее должно будет в одно и то же время совместить в себе и возникновение и уничтожение (*b* 6—10); г) наконец, что именно должно быть субстратом у этого возникающего движения или возникновения? (*b* 10—15). В общем итоге движение может быть исключительно только изменением по качеству, по количеству и по месту, причем изменение по качеству должно пониматься не как изменение относящихся к самой сущности качественных ее определений, но как изменение тех или других ее состояний (*b* 15—20). Перечисляются основные случаи, когда может итти речь о предметах неподвижных (*b* 20—25), и раскрывается то содержание, которое вкладывается в понятия смежности, непрерывности и связанные с ними (*b* 26—1069 *a* 14).

Если категории поделены на группы — ⟨означая⟩ сущность, качество, действие или страдание, отношение и количество, то должны существовать три рода движения — со стороны качества, количества и места. А со стороны сущности вещь движению не подлежит [2], так как нет ничего, что было бы сущности противоположно, не бывает его (движения) и для отношения (в самом деле, с изменением одного из двух ⟨соотнесенных членов⟩ другой может оказаться ложным [3], хотя в нем нет никакого изменения, так что движение [4] их имеет случайный характер); также нет его для того, что действует и испытывает действие, для того, что движет и находится в движении, ибо нельзя говорить о движении движения, как и о возникновении возникновения и вообще — об изменении изменения [5]. В самом деле, о движении движения может быть речь в двух смыслах: или движение берется в этом случае за субстрат (подобно тому как человек движется, потому что он меняется из белого цвета в черный, так же точно и движение или становится теплым или холодным, или меняет место, или вырастает; однако же это невозможно: ибо изменение не есть что-либо такое, что могло бы быть субстратом); или же ⟨движение движения могло бы означать, что⟩ какая-нибудь другая лежащая в основе вещь вместо ⟨присущего ей⟩ изменения меняется в другую форму [6], как, например, человек ⟨переходит⟩ от болезни к здоровью. Но и это невозможно, разве только — привходящим образом. Ибо всякое движение есть изменение из одного в другое и возникновение и уничтожение — также: только одни изменения ведут к ⟨определениям⟩, противолежащим таким-то образом, а изменение иного рода, ⟨а именно⟩ движение — к ⟨определениям⟩, соотнесенным иным путем [7]. Таким образом ⟨в нашем случае⟩ [8] ⟨человек⟩ вместе переходит от здоровья к болезни и от [самого] этого изменения к другому. Следовательно, ясно, что, если он заболеет, изменение так или иначе произойдет в другую форму (ведь можно и пребывать в покое) [9], а кроме того — еще в такую, которая ⟨уже⟩ всякий раз будет не случайной; и первое изменение будет изменением из чего-нибудь во что-нибудь другое: так что здесь (при втором изменении) получится ⟨уже⟩ обратное изменение — выздоровление, — но при этом оно произойдет привходящим образом, как, например, от воспоминания происходит переход к забвению, потому что то существо, у которого дано налицо ⟨то и другое⟩, изменяется в одном случае в сторону знания, в другом — в сторону неведения. — Далее,

придется итти в бесконечность, если будет существовать изменение изменения и возникновение возникновения. Несомненно должно будет возникать и предшествующее возникновение [10], если возникает последующее. Например, если возникновение, как такое [11], когда-нибудь возникало, то возникало и возникающее, а потому возникающего непосредственно еще не было, но было уже нечто становящееся ⟨этим⟩ возникающим. И оно ⟨тоже⟩ когда-нибудь возникало, так что тогда оно еще не было таким (становящимся) [12]. А так как у бесконечных ⟨рядов⟩ не бывает чего-либо первого, тогда ⟨при нашем предположении⟩ ⟨такого⟩ первого не будет, а следовательно, ⟨не будет⟩ и того, что идет за ним. Поэтому ⟨здесь⟩ нельзя говорить ни о возникновении чего-либо, ни о движении, ни об изменении. Кроме того, та же самая вещь подлежит и противоположному движению и покою [13], и также — возникновению и уничтожению ⟨в одинаковой мере⟩, а потому то, что возникает, уничтожается ⟨при нашем предположении⟩ ⟨именно⟩ тогда, когда оно станет возникающим: ведь оно не может уничтожаться ни в тот момент, когда оно ⟨только⟩ становится ⟨возникающим⟩ [14], ни впоследствии, ибо тому, что уничтожается, должно быть присуще существование. Далее, в основе того, что возникает и изменяется, должна иметься материя [15]. [Что] поэтому [будет], на подобие тела или души, испытывающих качественное изменение [16], подобным же образом что будет тем, что становится движением или возникновением? И кроме того, к чему именно то и другое движется [17]? Ибо такое движение или возникновение должно быть движением или возникновением такой-то вещи из такого-то ⟨отправного состояния⟩ к такому-то. Как же это будет? Ведь нельзя учиться учению, так что нельзя говорить и о возникновении возникновения. И так как ни существо ⟨вещи⟩, ни отношение, ни действие и страдание не могут подлежать движению, то остается, чтобы движение происходило в отношении качества, количества и места (ибо для каждого из таких определений имеется определение противоположное); причем я говорю не о том качестве, которое входит в состав сущности (ибо и видовое отличие есть ⟨некоторое⟩ качество), но о качестве, представляющем ⟨некоторое⟩ свойство вещи, благодаря которому говорится, что она испытывает или неспособна испытывать ⟨что-нибудь⟩. — А неподвижным является то, что вообще не может быть приведено в движение, также — то, что на протяжении долгого времени с трудом двигается или медленно начинает двигаться [18]; и равным образом, то, чему от природы свойственно двигаться и оно имеет возможность ⟨к этому⟩, но ⟨все-таки⟩ не движется — тогда, когда оно способно, там, где и в той форме, как оно способно. И из ⟨общего числа вещей⟩ неподвижных только по отношению к такой вещи я говорю, что она находится в покое [19]: ибо покой противоположен движению, так что на него можно смотреть как на ⟨некоторую⟩ лишенность у того предмета, который способен получить движение.

Вместе в пространстве [20] — те вещи, которые находятся в одном и том же непосредственно объемлющем их месте [21], и ***отдельно*** — те, которые в разных местах; ***соприкасаются*** — те, у которых концы [22] вместе; а ***в промежутке*** — то, к чему в естественном порядке изменяющаяся вещь приходит раньше, нежели к тому, во что она, в своем непрерывном изменении, естественным образом изменяется под конец. ***Противоположным в пространстве*** является то, что по прямой линии дальше всего отстоит ⟨от другого⟩; а ***подряд идет*** то, что дано после начала и, поскольку оно определено или по положению, или по виду, или как-нибудь иначе, не имеет между собой и тем, после чего оно идет подряд, ни одной из вещей того же рода, подобно тому, например, как линии идут после

линии, или единицы — после единицы, или дом — после дома (а вещи другого рода находиться посредине вполне могут). Ибо то, что идет подряд, идет подряд за чем-нибудь и есть нечто позднейшее (последующее): единица не идет подряд после двух и новолуние — после второй четверти. А *непосредственно примыкающим* является то, что, идя подряд, соприкасается ⟨с предшествующим⟩. И так как всякое изменение происходит между тем, что противолежит ⟨друг другу⟩ [23], а таково то, что противоположно, и то, что находится во взаимном противоречии, но у того, что противоречит ⟨одно другому⟩, нет ничего посредине, ⟨поэтому⟩ ясно, что промежуточное бывает между тем, что ⟨друг другу⟩ противоположно [24]. А *непрерывное* составляет некоторый вид непосредственно примыкающего. Говорю же я о непрерывном в том случае, когда у каждой из двух вещей окажется одна и та же [25] граница, где они соприкасаются и связываются вместе, так что ясно, что непрерывность имеется в тех вещах, из которых естественным образом получается что-нибудь одно благодаря взаимному соприкосновению. И что начинать надо с того, что идет подряд [26], это ясно (то, что идет подряд, не соприкасается [27] ⟨одно с другим⟩, а то, что соприкасается, идет подряд, и если что-нибудь непрерывно, оно соприкасается ⟨с другим⟩ [28], а если соприкасается, то ⟨тем самым⟩ еще не становится непрерывным; там же, где нет соприкосновения, в таких вещах нет и слияния). Поэтому точка — не то же самое, что единица [29]. Первым свойственно соприкасаться, а вторым — нет, но они ⟨только⟩ идут подряд; и между первыми бывает что-нибудь в промежутке [29] (посредине), а между вторыми — нет.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ (Λ)[1]

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Основною задачею исследования объявляется нахождение составных элементов и движущих причин у сущности, поскольку она одна способна к самостоятельному существованию (1069 *a* 18—30). Всего надо различать три рода сущностей: две из них принадлежат области чувственного бытия, и кроме того имеется сущность неподвижная (*a* 30—1069 *b* 2). Сущности чувственные подвержены изменению, причем это изменение в первую очередь требует лежащего в основе субстрата, на котором сменяются противоположные формы (*b* 2—7).

Предмет настоящего рассмотрения есть сущность; ибо здесь делается попытка установить начала и причины у сущностей. И если совокупность бытия берется как некоторое целое, в таком случае сущность есть основная часть ⟨этого целого⟩; а если ⟨для бытия⟩ принимается последовательный ряд[2], и тогда на первом месте ⟨стоит⟩ сущность, потом ⟨идет⟩ качество, потом — количество. В то же время эти ⟨дальнейшие⟩ определения нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями, но это — качества и движения, или уж — ⟨реальностью будет⟩ также «не-белое» и «не-прямое»: по крайней мере мы и про них говорим, что они *есть*, например — «есть нечто не-белое». А кроме того, из всего прочего ничто не может существовать отдельно. И древние своим образом действий подтверждают это: они искали начала, элементы и причины для сущности. Теперь, если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (роды, это — общие моменты, а ⟨как раз⟩ родам, по их словам, присущ характер начал и сущностей в большей мере, ибо они разбирают вопрос под углом понятий); напротив, мыслители прошлого времени считают за сущности единичные вещи — огонь и землю, а не то, что здесь есть общего — тело. Что же касается сущностей, их ⟨в общем⟩ — три: с одной стороны, те, которые воспринимаются чувствами, причем одни из них — вечные, другие — преходящие, одинаково признаваемые всеми (сюда принадлежат, например, растения и животные), и для таких сущностей надлежит указать их элементы, либо — один, либо — несколько их; а кроме того есть сущность неподвижная, про которую иногда[3] утверждают, что она обладает самостоятельным бытием, причем одни делят этот род на две части, другие видят в идеях и математических вещах сущность одной природы, третьи[4] признают из них только математические вещи. Сущности, о которых говорилось выше, составляют предмет физики (ибо им свойственно движение), а с той, которая названа сейчас, имеет дело другая наука, если у нее с первыми никакого общего начала нет.

Сущность, воспринимаемая чувствами, подвержена изменению. И изменение это исходит от противостоящих ⟨друг другу⟩ членов или от промежуточных ⟨между ними⟩, причем из числа противостоящих оно начинается не со всякого (ведь и голос, это тоже — не-белое), но только с того, что

противоположно ⟨одно другому⟩; поэтому в основе ⟨изменения⟩ должен лежать некоторый субстрат, который изменяется в противоположное состояние; ибо ⟨сами⟩ противоположности ⟨как такие⟩ не подвергаются изменению.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Различаются четыре рода изменений и констатируется, что при каждом из них указанный выше субстрат носит характер ***способности*** получить определение, противоположное тому, которое у него было до сих пор (1069 *b* 7—20). Такой же характер (способности к оформлению) имеет по существу дела и материя, принимавшаяся у прежних философов (*b* 20—26). При этом здесь не просто — способность к другому, но — способность к определенному другому (*b* 26—34).

Кроме того, что-то здесь пребывает, между тем то, что противоположно ⟨возникающему⟩, не пребывает, значит — существует нечто третье, помимо противоположных определений, ⟨именно⟩ — материя. Если теперь ⟨родов⟩ изменений четыре — ⟨и оно происходит⟩ или в отношении сущности, или в отношении качества, или — количества, или — места, причем изменение в отношении данности этого вот предмета, это — возникновение и уничтожение в непосредственном смысле, изменение по количеству — рост и убыль, изменение состояния — качественное превращение, изменение места — пространственное движение, — ⟨поскольку это так⟩, указанные изменения ⟨всюду⟩ происходят в соответственные противоположные состояния. Таким образом, материя должна подвергаться изменению, будучи способна к обеим ⟨противоположным формам⟩. А так как сущее имеет двоякий характер, то все изменяется из существующего в возможности в существующее в действительности, например — из белого в возможности в белое в действительности. И одинаково обстоит дело также по отношению к росту и убыли. А потому возникновение может совершаться не только — привходящим образом — из несуществующего, но также ⟨можно сказать, что⟩ все возникает из существующего, именно из того, что существует в возможности, но не существует в действительности. И именно к этому бытию сводится единое Анаксагора[1]; ибо лучше его ⟨формулы⟩ «все вместе» — и так же обстоит дело и по отношению к смеси Эмпедокла и Анаксимандра, и по отношению к тому, что ⟨о материи⟩ говорит Демокрит, — ⟨лучше всего этого⟩ сказать: «все вещи были вместе — в возможности, в действительности же — нет[2]. Так что можно считать, что они в известном смысле подошли к ⟨правильному⟩ понятию материи. И все, что изменяется, имеет материю, но — другую; а также из числа вечных вещей она есть у тех, которые не подвергаются возникновению, но движутся в пространственном движении, только у них это — не материя, реализуемая через возникновение, но материя для перехода с места на место. Причем здесь мог бы встать вопрос, из какого небытия происходит возникновение: ибо в трех смыслах может быть речь о небытии[3]. Если это — небытие в том смысле, что оно является чем-нибудь потенциально, то все-таки это не — способность ко всему, к чему угодно, но разные вещи получаются из разных вещей. И недостаточно ⟨для материи⟩ ⟨указать⟩, что ⟨в ней⟩ все вещи даны вместе. Ибо предметы различаются по материи, — иначе почему получилось бы их беспредельное количество, а не одна вещь? Ведь ум — один, поэтому если и материя — одна, тогда в действительности получилось бы только то, в отношении чего материя была дана как возможность. Таким образом, ⟨мы имеем⟩ три причины и три начала, при этом два из них дает противоположность, у которой один член — логическая формулировка и форма, другой — отсутствие[4], и кроме того — в качестве третьего ⟨элемента⟩ — материя.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Отмечается устойчивый характер элементов в пределах данного процесса возникновения (1069 *b* 35—1070 *a* 4) и указываются четыре типа возникновения; в двух основных родах оно обусловливается наличием причин того же вида, в двух других — отсутствием таких причин (*a* 4—9). Разъясняется способ существования указанных причин — в процессе естественном и в процессе искусства: благодаря им для принятия идей уже пропадает основание (*a* 10—30).

После этого ⟨надо отметить⟩ — что [1] нельзя приписывать возникновения ни материи ни форме, — я разумею ⟨в обоих случаях⟩ последние звенья [2]. Ибо всякий раз изменяется что-нибудь, действием чего-нибудь и во что-нибудь. Чем вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме. Поэтому процесс пойдет в бесконечность, если не только медь становится круглой, но возникает также круглое или медь. Таким образом, необходимо остановиться.

После этого ⟨надо отметить⟩ — что всякая сущность возникает благодаря действию сущности того же вида (сущностями являются и предметы, получающиеся естественным путем, и все другие). В самом деле, вещи возникают либо действием искусства, либо — действием природы, либо — непреднамеренным образом, либо — сами собой. При этом, когда действует искусство, начало находится в другом, когда действует природа, оно — в самой вещи (ведь человек рождает человека) [3], а остальные ⟨две⟩ причины надо рассматривать как случаи отсутствия этих двух. Что же касается сущностей, их ⟨всего⟩ три: во-первых, ⟨сюда принадлежит⟩ материя, которая нам дается как эта вот вещь на основе внешней видимости (если что-нибудь таково в силу соприкосновения ⟨частей⟩, а не через естественную ⟨их⟩ связь, тогда это — материя и субстрат), во-вторых, это — естественная реальность (φύσις), ⟨выступающая⟩ как нечто определенное, и некоторая положительная оформленность, к которой приходит процесс, кроме того, в-третьих, мы здесь имеем индивидуальную сущность, образующуюся из первых двух, — это будет, скажем, Сократ или Каллий. В некоторых случаях определенность [4], характеризующая вещь, не имеет места иначе, как в составной сущности, — так обстоит, например, дело с формой дома, если только ⟨здесь⟩ не иметь в виду искусства [5] (для подобных форм не бывает также возникновения и уничтожения, но в ⟨некотором⟩ ином смысле существует и не существует дом, не реализованный в материи, здоровье и ⟨вообще⟩ все то, что зависит от искусства); а уж если говорить ⟨об отдельном существовании этих форм⟩, то только — по отношению к предметам природы. Поэтому Платон, конечно, неплохо сказал, что идеи имеются для тех вещей, которые существуют от природы, если только ⟨вообще⟩ существуют идеи, отличные от таких вещей, как огонь, мясо, голова [6]: ведь это все есть материя, и последняя ⟨ближайшая⟩ материя служит основой для сущности, которая является таковою в наибольшей мере [7]. Движущие причины, следовательно, действуют, появившись ранее ⟨вещей, на которые идет их действие⟩, а причины, носящие логический характер, даны совместно ⟨с этими вещами⟩: когда человек здоров, тогда существует и здоровье, и вместе ⟨бывают даны⟩ форма медного шара и медный шар. А остается ли что-нибудь и впоследствии — это надо рассмотреть. В некоторых случаях ⟨этому⟩ ничто не мешает, например чем-то таким [8] может быть душа — не вся она, но разум (по отношению ко всей душе это — надо думать — невозможно). Таким образом ясно, что на этом основании по крайней мере отнюдь нет надобности существовать идеям: ведь человек рождает человека, единичный человек — какого-нибудь одного; и так же обстоит дело и в области искусств: врачебное искусство есть здоровье в его логическом выражении.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Имеем ли мы одни и те же начала для всего существующего, или они для разного бытия — разные? (1070 *a* 31—35). Обстоятельства, мешающие принять общие для всего начала: различные роды бытия несводимы друг на друга (*a* 36—1070 *b* 4), и элементы должны быть отличны от целого, которое из них слагается (*b* 4—10). О тождестве этих начал можно говорить лишь условно, поскольку они по *аналогии* сводятся к нескольким общим группам. Всего таких групп надо считать три, поскольку в качестве элементов мы различаем: а) форму, б) отсутствие формы и в) материю (*b* 10—21); кроме того, отдельную группу образуют: г) внешние движущие причины у вещей (которые можно, впрочем, ставить в связь с первой группой—форм) (*b* 21—35).

Причины и начала в известном смысле у разных вещей — разные, а с другой стороны — если говорить в общей форме и по аналогии — они некоторым образом одни и те же у всех. В самом деле, могло бы показаться неясным, принимать ли для сущностей и для отношений иные начала и элементы или — те же самые, и, конечно, подобным же образом—по отношению к каждому роду высказываний. Однако это было бы странно, если бы они были одни и те же у всех. В таком случае отношения и сущности будут получаться из тех же самых начал. Но тогда что же таким ⟨одинаковым началом⟩ будет? Ведь помимо сущности и остальных родов высказываний ничего одинаково присущего ⟨сущностям и отношениям⟩ быть не может, а ⟨с другой стороны⟩ элемент должен предшествовать тому, для чего он является элементом. Но, конечно, ни сущность не может быть элементом для отношений, ни какое-либо из этих последних—элементом для сущности. Кроме того, как могут быть одни и те же элементы у всех ⟨сторон бытия⟩? Ведь ни один из элементов не может быть тождественен тому, что образовано из элементов, например Б и А ⟨не может быть тождественно⟩ БА (также, конечно, элементом не может быть что-нибудь умопостигаемое, скажем — сущее или единое: эти определения бывают ведь присущи и всякому составному целому). Значит, ни один из элементов не будет ни сущностью, ни отношением; между тем это необходимо [1]. Поэтому нельзя утверждать, что у всех ⟨сторон бытия⟩ элементы — те же самые. — А скорее [2], как мы это принимаем, они в известном смысле — одни и те же, а в известном — нет, как, например, можно сказать, что у чувственных тел элементом в качестве формы является теплое и в другом смысле — холодное, которое представляет собою отсутствие формы; а в качестве материи ⟨таким элементом оказывается⟩ то, что в возможности является тем и другим [3] — основным образом и само по себе. И сущностями являются как эти начала, так и вещи, которые из них состоят [4], и для которых это — начала; а также ⟨мы имеем их⟩ и тогда, если из теплого и холодного получается что-нибудь одно, как, например, мясо или кость [5]: то, что ⟨здесь⟩ получилось ⟨из составных начал⟩, должно быть отлично от этих начал. У указанных [6] сущностей таким образом — те же самые элементы и начала (а в других случаях [7]— другие), для всего же существующего в этом смысле одних и тех же начал нет, но они являются таковыми по аналогии, как если бы сказать, что начал имеется три — форма, отсутствие ⟨формы⟩ и материя. Однако каждое из этих начал — иное в каждом отдельном роде, например в области цвета это — белое, черное и поверхность, свет, тьма и воздух; а из них получаются день и ночь.

Так как затем причинами являются не только составные элементы ⟨предмета⟩, но и некоторые вещи, находящиеся извне, например — источник, вызывающий движение, поэтому ясно, что начало и элемент — это не одно и то же, но в обоих случаях мы имеем дело с причинами, и начала бывают этих ⟨двух⟩ родов. И то, чему свойственно вызывать движение или останавливать его, это — ⟨также⟩ [8] некоторое начало и сущность, так что элементов ⟨общих⟩ по аналогии мы имеем три, а причин и начал — четыре;

но у различных вещей они — различные, и непосредственно [9] движущая причина — в разных случаях другая. ⟨Так, например⟩, здоровье, болезнь, тело; движущая причина — искусство врача. ⟨Также—⟩ форма, такая-то беспорядочность, кирпичи: движущая причина — искусство строить дома. [И начала бывают этих родов]. А так как движущею причиной является в области вещей, возникающих естественным путем, для человека — человек, а в отношении предметов, определяемых мыслью — форма или то, что противоположно ей, поэтому в известном смысле можно принимать три начала, а в другом — их четыре [10]. Ведь врачебное искусство есть некоторым образом здоровье, равно как искусство строительное есть форма дома, и человек рождает человека. А затем — помимо этих начал — мы имеем причину, которая, находясь впереди всего, движет все.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Продолжается разбор вопроса, надо ли говорить о тождестве начал или об их различии. В качестве общих начал можно было бы выдвигать начала сущностей (1070 *b* 36—1071 *a* 3). Также по аналогии можно принимать тождество начал, поскольку одни из них связаны с бытием в действительности, другие — с бытием в возможности (хотя и эти роды бытия в разных случаях носят разный характер) (*a* 4 — 17). Во всяком случае, поскольку фактическою реальностью обладают лишь индивидуальные вещи, начала у них должны быть тоже каждый раз — свои, и они различны не только для различных родов бытия, но и в пределах одного вида (*a* 17 — 29). Таким образом, об одних и тех же началах можно говорить лишь в условном смысле — по аналогии, а также благодаря тому, что первенствующее место принадлежит началам сущностей, и, кроме того, имеется одно общее первое начало у всего бытия (*a* 29 — 1071 *b* 2).

Поскольку сущее иногда может существовать отдельно, а иногда — нет, в первом случае мы имеем дело с сущностями. И вследствие этого причины у всего — одни и те же, потому что без сущностей свойства и движения не существуют. Этими началами будут, пожалуй, душа и тело, или [1] — ум, влечение и тело. — Кроме того, еще другим путем начала бывают по аналогии одни и те же, — я имею в виду действительность и возможность. Но и они тоже бывают у других вещей — другие и имеют разный смысл [2]. В некоторых случаях одна и та же вещь бывает дана — иногда в действительности, иногда в возможности, возьмем, например, вино или мясо или человека (и их тоже можно при этом распределить между причинами, указанными выше: бытие в действительности принадлежит форме, если она способна к самостоятельному существованию, и составному из двух частей ⟨целому⟩, и такой же характер имеет отсутствие формы, например — темнота или больное; а бытием в возможности обладает материя, — это она способна получать определенность как через форму, так и через отсутствие формы) [3]; а в другом смысле с точки зрения действительности и возможности различаются вещи, если материя у них не одна и та же, причем ⟨и⟩ форма у этих вещей не та же самая, но — другая [4]: например, у человека в качестве его причины мы имеем, с одной стороны, его элементы — огонь и землю, как материю, и специально присущую ему форму, а кроме того — некоторую другую причину вовне (это, скажем, его отец), и кроме них ⟨сюда же принадлежат⟩ солнце и его наклонный путь [5], причем это ⟨уже⟩ не материя, не форма, не отсутствие формы и не причина с одинаковою формой, но они выступают в качестве движущих начал.

Кроме того, должно быть ясно, что одни причины можно указать, придав им общую форму, а другие — нет. Конечно, первые начала у всех вещей, это — данная определенная причина, первая по действительному бытию, и другая, которая существует в возможности. Что касается тех причин, которые указываются как общие, они ⟨в дей-

ствительности⟩ не имеют места, — у индивидуальных вещей начало носит индивидуальный характер: правда, для человека вообще начало есть человек, только никакого «человека вообще» не существует, но Пелей есть начало для Ахилла, а для тебя — твой отец, и это вот Б — для этого вот БА; если же брать Б вообще, оно — начало для БА как такого. Далее, если началами являются начала сущностей [6], все же у разных ⟨сторон бытия⟩ разные причины и элементы, как было сказано ⟨выше⟩, — я имею в виду такие стороны, которые не принадлежат к одному и тому же роду — цвета, звуки, сущности, количество, если только не говорить об их причинах по аналогии; другие они и у того, что принадлежит к одному и тому же виду, другие — не по виду, но вследствие того, что для индивидуумов они — разные: с одной стороны — твоя материя, форма и движущая причина, с другой — моя, а поскольку им дается общее обозначение, они представляют одно и то же. Что же касается ⟨поставленного выше⟩ вопроса, каковы начала или элементы у сущностей, у отношений и у качеств, те же ли это самые или другие, ⟨здесь⟩ ясно, что, поскольку в них [7] можно вкладывать много разных значений, они — одни и те же для каждой отдельной вещи, если же эти значения различить, они будут уже не те же самые, но другие, кроме как условно и для всего ⟨вообще⟩ бытия. В известном смысле они представляют собою тождество или аналогию, потому что это — материя, форма, отсутствие формы и движущая причина, и в известном смысле причины сущностей суть причины всего бытия, потому что оно упраздняется, если упраздняются они. И, кроме того, имеется первое начало, обладающее вполне осуществленным бытием. А в другом смысле первые начала ⟨у различных вещей⟩ другие, — ⟨их⟩ столько, сколько есть противоположных определений [8], про которые мы не говорим как про общие роды и в которые не вкладываем по нескольку значений; и еще сюда же принадлежат ⟨отдельно⟩ материи ⟨вещей⟩. Что́, таким образом, представляют собою начала чувственных вещей и сколько их, а также — в каком смысле они одни и те же, и в каком — другие, об этом ⟨теперь⟩ сказано.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Кроме сущностей физических, должна — для объяснения вечного пространственного движения во вселенной — существовать вечная неподвижная сущность (1071 *b* 3 — 11). Должны быть сущности, существо которых заключается в реальной деятельности и не имеет в себе материи. Без них вещи не имели бы основания для перехода из возможности в действительность (*b* 12 — 31). Следы тяготения к вечно действенному началу у прежних философов. Оно свидетельствует о наличии определенной пребывающей структуры в мире (*b* 31 — 1072 *a* 9). Необходимо принимать основные вечные движения во вселенной: одно — как источник постоянства, другое — как источник всякого изменения в ней (*a* 9—18).

Так как было указано, что есть сущности трех родов, причем две из них носят физический характер, а одна — неподвижная, относительно этой последней надо сказать, что некоторая вечная неподвижная сущность должна существовать необходимым образом. Ведь сущности занимают первое место среди того, что есть, и если все они преходящи, тогда все преходяще. Однако невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), или чтобы это произошло относительно времени: ведь если нет времени, тогда не может существовать «раньше» и «после». И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время — или то же самое, ⟨что движение⟩, или — некоторое свойство движения. А движения непрерывного не бывает, за исключением пространственного, и из этого последнего — таково круговое. Однако если существует начало, способное вызывать движение или действен-

ное (творческое — ποιητικόν), но оно ⟨при этом⟩ не находится в действительной деятельности, тогда движения ⟨еще⟩ не будет: то, что обладает способностью ⟨к деятельности⟩, может и не проявлять ее. Нет, значит, никакой пользы, даже если мы установим вечные сущности, по примеру тех, кто принимает идеи, если эти сущности не будут заключать в себе некоторого начала, способного производить изменение; да, впрочем, и его еще ⟨здесь⟩ недостаточно, как недостаточно взять другую сущность — за пределами идей: если она не будет действовать, движения не получится. И ⟨одинаково⟩ — даже в том случае, если она будет действовать, но в существе своем остается способностью: вечного движения не будет, ибо то, что обладает способностью существовать, может ⟨еще⟩ не иметь существования. Поэтому должно быть такое начало, существо которого—в деятельности. А кроме того у сущностей этих не должно быть материи: ведь они должны быть вечными, если только есть еще хоть что-нибудь вечное; следовательно, ⟨им необходимо пребывать⟩ в деятельности.

Однако здесь возникает затруднение: повидимому, то, что реально действует, обладает все способностью ⟨к деятельности⟩, но то, что обладает ⟨такою⟩ способностью, не все реально действует, так что более раннее место принадлежит способности; но в таком случае, ни одной вещи нельзя будет приписывать бытия ⟨с необходимостью⟩ [1], ибо возможно, что она обладает способностью существовать, но еще не существует. Впрочем, если ⟨дело обстоит так⟩, как говорят богословы [2], которые ⟨все⟩ рождают из ночи, или на подобие того, как физики утверждают общее смешение всех вещей [3], получается эта же неразрешимая задача. Как ⟨вещь⟩ придет в движение, если не будет существовать причины, реально действующей? Ведь не материя же будет двигать сама себя, но плотничье искусство, и — не месячные истечения или земля, но семена и зародыш [4]. Поэтому некоторые вводят вечную деятельность, например Левкипп и Платон: по их словам, движение существует всегда. Однако почему оно есть и какое именно, они этого не говорят, и не указывают причину, если оно происходит вот таким-то образом. Ведь ничто не движется, как случилось, но всегда какая-нибудь причина должна быть, как, например, в данный момент естественное движение — такое-то, а насильственное или вызванное действием разума или другой причины — такое-то. Затем — какое движение есть первое? Это составляет огромное различие. Но только и Платону-то не приходится ссылаться на то начало ⟨для движения⟩, которое он здесь иногда предполагает, — на то, что само себя приводит в движение: ведь душа позже ⟨движения⟩ и ⟨начинается⟩ вместе со вселенной, как он ⟨сам же⟩ утверждает [5]. Что же касается мнения, что способность идет раньше деятельности, то оно в известном смысле правильно, а в известном—нет (как это понимать — мы уже сказали [6]); но что первенство принадлежит деятельности, об этом свидетельствует Анаксагор (ибо ум есть деятельность), и Эмпедокл, говоря про любовь и ненависть, а также те, кто утверждает, что движение вечно, как это делает Левкипп. Поэтому нельзя считать, что существовали бесконечное время хаос и ночь, но всегда бывают даны одни и те же вещи—либо в кругообороте, либо — иным путем, если только деятельность — раньше способности. Если теперь одно и то же всегда повторяется в кругообороте, всегда должно оставаться нечто, действующее одним и тем же путем [7]. А если должно существовать возникновение и гибель, должно быть ⟨нечто⟩ другое, что всегда действует иначе и иначе [8]. Следовательно, это последнее должно таким-то образом действовать сообразно собственной природе [9], а таким-то другим — сообразно другому [10], значит—либо сообразно чему-то еще, либо сообразно тому, что было указано первым. И необходимо,

конечно, чтобы оно было в зависимости от этого первого, которое со своей стороны является причиной и для него и для ⟨предположительно названного⟩ третьего [11]. Поэтому первое заслуживает предпочтения: оно ведь и было причиной того, что совершается [12] всегда тем же самым образом; а для того, что совершается [12] по-разному, причиною является другое [13], для того же, что всегда — по-разному, причина лежит, очевидно, в них обоих [14]. И вот, так в действительности и обстоит дело с движением. Какая надобность поэтому искать еще других начал?

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Поскольку было указано основное актуальное движение, от которого зависят все другие, встает вопрос, в чем причина этого основного движения. Оно вызывается действием некоторого вечного начала, которое побуждает к движению, как цель стремления и предмет мысли, причем само оно неподвижно и недоступно никакому изменению (1072 *a* 19—*b* 13). Его бытие представляет высшую ценность, ибо это — деятельность чистого мышления, в котором вечный разум имеет самого себя своим предметом (*b* 13—30). Неправы те, кто считает высшее благо не началом, но результатом других исходных начал, ибо незавершенное получается от завершенного (семя—от человека) (*b* 30 — 1073 *a* 3). В своем высшем совершенстве это начало обособлено от чувственных вещей и не может иметь никакой — ни ограниченной, ни безграничной — пространственной величины, равно как не может испытывать никакого воздействия извне (*a* 3—13).

Ввиду того что дело может обстоять подобным образом и в противном случае мир должен бы был произойти из ночи и смеси всех вещей и из небытия, наш вопрос можно считать решенным, и существует что-то, что вечно движется безостановочным движением, а таково — движение круговое; и это ясно — не только как логический вывод, но и как реальный факт, а потому первое небо [1] обладает, можно считать, вечным бытием. Следовательно, существует и нечто, что ⟨его⟩ приводит в движение. А так как то, что движется и ⟨вместе⟩ движет, занимает промежуточное положение, поэтому есть нечто, что движет, не находясь в движении, нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, ⟨сами⟩ не находясь в движении. А первые (т. е. высшие) из этих предметов ⟨на которые направлены желание и мысль⟩ друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что *кажется* прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что *на самом деле* прекрасно. И ⟨вернее сказать, что⟩ мы стремимся ⟨к вещи⟩, потому что у нас есть ⟨о ней⟩ ⟨определенное⟩ мнение, чем что мы имеем о ней ⟨определенное⟩ мнение, потому что ⟨к ней⟩ стремимся: ведь начальным является мышление. ⟨В свою очередь⟩ ⟨мыслящий⟩ ум приводится в движение действием того, что им постигается, а тем предметом, который постигается умом, является один из двух рядов бытия в присущей ему природе; и в этом ряду первое место занимает сущность, а из сущностей — та, которая является простой и дана в реальной деятельности (⟨при этом надо учесть, что⟩ единое и простое, это — не то же самое: единое обозначает меру, а простое — что у самой вещи есть определенная природа) [2]. Но, с другой стороны, прекрасное и самоценное [3] тоже принадлежит к этому же ряду: и то, что стоит на первом месте, всегда является наилучшим, или его надо считать таковым по аналогии [4]. А что цель имеет место ⟨и⟩ в области неподвижного — это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она находится в этой области, а в первом — нет [5]. Так вот, движет она, как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении ⟨само⟩. Теперь, если что-нибудь движется, в отношении его возможно и изменение; поэтому если реальная деятельность осуществляется как первичное пространственное движение [6], тогда — поскольку здесь есть *движение*, по-

столько во всяком случае возможна и перемена — ⟨перемена⟩ в пространстве, если уж не по сущности; а так как в реальной деятельности дается нечто, что вызывает движение, само пребывая неподвижным, то в отношении этого бытия перемена никоим образом невозможна [7]. Ибо первое из изменений, это — движение в пространстве, а в области такого движения ⟨первое⟩ — круговое. Между тем круговое движение вызывается [8] бытием, о котором мы говорим сейчас. Следовательно, это — бытие, которое существует необходимо; и поскольку оно существует необходимо, тем самым ⟨оно существует⟩ хорошо, и в этом смысле является началом. Ибо о том, что необходимо, можно говорить в нескольких значениях. Иногда под ним разумеется то, что ⟨делается⟩ насильно, потому что — против влечения, иногда — то, без чего не получается благо, и так же мы обозначаем то, что не может существовать иначе, но дается безусловно ⟨как оно есть⟩. Так вот, от такого начала зависит мир небес и ⟨вся⟩ природа. И жизнь ⟨у него⟩ — такая, как наша — самая лучшая, ⟨которая у нас⟩ на малый срок. В таком состоянии оно находится всегда, (у нас этого не может быть), ибо и наслаждением является деятельность его (поэтому также бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего, надежды же и воспоминания — ⟨уже⟩ на почве их). А мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет — самый лучший ⟨тоже⟩ в наивысшей мере. При этом разум [9], в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь ⟨со своим предметом⟩ и мысля ⟨его⟩, так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая ⟨ими⟩, так что то, что в нем, как кажется, есть божественного, это скорее самое обладание, нежели ⟨одна⟩ способность к нему [10], и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам — иногда, богу — всегда, то это — изумительно; если же — лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть. И жизнь без сомнения присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог.

Если кто, напротив, полагает, как это делают пифагорейцы и Спевсипп, что самое прекрасное и лучшее находится не в начале, так как исходные начала растений и животных — это хоть и причины, но красота и законченность — ⟨лишь⟩ в том, что получается из них, — мнение таких людей нельзя считать правильным. Ведь семя получается от других более ранних существ, обладающих законченностью, и первым является не семя, но законченное существо; так, например, можно было бы сказать, что человек раньше семени — не тот, который возник из ⟨данного⟩ семени, но другой, от которого — ⟨это⟩ семя.

Таким образом, из того, что сказано, ясно, что существует некоторая сущность вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей; и вместе с тем показано и то, что у этой сущности не может быть никакой величины, но она не имеет частей и неделима (она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не имеет безграничной способности; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины она не может иметь по указанной причине, а неограниченной — потому, что вообще никакой неограниченной величины не существует); но с другой стороны ⟨показано⟩

также, что это — бытие, не подверженное ⟨внешнему⟩ воздействию и не доступное изменению: ибо все другие движения — позже, нежели движение в пространстве. В отношении этих вопросов ясно, почему здесь дело обстоит указанным образом.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Ставится вопрос о количестве вечных неподвижных сущностей — указывается, что их должно быть столько же, сколько надо принимать вечных непрерывных движений у планет (1073 *a* 14—*b* 1). Чтобы определить количество этих движений, надо обратиться к астрономии и принять во внимание как учения математиков в этой области, так и собственную работу (*b* 1—17). Излагается теория Евдокса о расположении сфер, определяющих движение светил, изменения, внесенные в нее Каллиппом, и добавление, требуемое самим Аристотелем. Подсчеты принимаемых ими сфер (*b* 17—1074*a* 14). Число вечных сущностей должно точно соответствовать числу движущихся сфер (*a* 14—31). Единство неба, объемлющего вселенную, и первого двигателя, от которого зависит его движение (*a* 31—38). Оставленное древними сказание о том, что светила, это — боги, скрывает в мифической оболочке их убеждение в зависимости вселенной от вечных начал (*a* 38—*b* 14)[1].

А принимать ли одну такую сущность или больше, и сколько именно, этого не следует оставлять нераскрытым, но надо ⟨здесь⟩ помнить также и суждения других мыслителей — что они относительно этого количества не сказали ничего, что можно было бы передать с ⟨достаточною⟩ ясностью. Ведь гипотеза относительно идей не имеет ⟨по этому вопросу⟩ никакого специального исследования, — те, кто говорит про идеи, объявляют идеи числами, а о числах иногда говорят в том смысле, что им нет предела, иногда — в том, что они являются определенными вплоть до десяти[2]. Но по какой причине количество чисел именно такое, этому не приводится никаких серьезных доказательств. Мы же должны об этом сказать на основе ⟨сделанных нами⟩ предпосылок и установленных определений. Первое начало в вещах не подлежит движению ни по своей природе, ни ⟨каким-либо⟩ случайным образом, а само вызывает основное вечное и единое движение. Но вместе с тем ⟨надо иметь в виду, что⟩ движущееся ⟨вообще⟩ должно приводиться в движение чем-нибудь, а первое движущее — быть неподвижным само по себе, причем вечное движение необходимо вызывается тем, что вечно, и одно движение — ⟨каждый раз⟩ чем-нибудь одним, между тем помимо простого движения вселенной, которое мы приписываем действию основной и неподвижной сущности, мы видим наличие других пространственных движений — вечные движения планет (ибо вечно и не знает покоя движущееся круговым движением тело; в физике относительно этого доказательства даны). Раз это так, тогда необходимо, чтобы и каждое из подобных[3] движений вызывалось ⟨некоторою⟩ по природе своей неподвижною и вечною сущностью. Ибо природа светил является вечною, так как это — некоторая сущность, и то, что движет ⟨их⟩, должно быть вечным и предшествовать тому, что ⟨им⟩ приводится в движение, а то, что предшествует сущности, ⟨само⟩ должно быть сущностью. Очевидно поэтому, что должно существовать ⟨именно⟩ столько сущностей, вечных по своей природе и неподвижных по существу, причем — по указанной выше причине — у них не должно быть величины. — Таким образом, что здесь мы имеем сущности и что одна из них занимает первое место, другая — второе в том же порядке, как и движения светил, — это очевидно; а уже к вопросу о количестве этих движений надо подойти с точки зрения той из математических наук, которая ближе всего к философии — с точки зрения астрономии: предметом ее является сущность чувственно воспринимаемая, но вечная, между тем другие ⟨математические науки⟩ не имеют дела ни с какою сущностью, например — та, которая занимается числами, и ⟨та, которая⟩ обнимает геометрию. Что у несущихся ⟨небесных тел⟩ движений по нескольку, — это

ясно тем, кто хоть немного занимался ⟨вопросом⟩ (ведь каждая из планет [4] движется больше, нежели одним движением); а сколько таких движений имеется, сейчас мы — для ⟨общего⟩ представления ⟨о предмете⟩ — приводим то, что говорят некоторые математики, чтобы мысль могла предположительно принять некоторое определенное количество; а помимо того следует, с одной стороны, делать собственные изыскания, с другой — осведомляться у тех, кто делает их, если у лиц, которые этим занимаются, есть взгляды, отличные от того, что сказано сейчас, и, воздавая должное той и другой работе, следовать тем, у кого она более точна [5]. — Что касается Евдокса, то он для движения солнца и луны принимал — в обоих случаях — ⟨по⟩ три сферы, из которых первая движется как сфера неподвижных звезд [6], вторая — по кругу, проходящему через середину знаков зодиака, третья — по кругу, отклоняющемуся по широте от знаков зодиака [7] (при этом на бóльшую широту отклоняется тот круг, по которому движется луна, нежели тот, по которому движется солнце); а для движения планет он принимал у каждой ⟨по⟩ четыре сферы, и из этих сфер первая и вторая, по его мнению, те же самые, как и ⟨две⟩ указанные выше (сфера неподвижных звезд есть сфера, несущая с собою все ⟨другие⟩ [8], и та, которая расположена под нею и имеет движение по кругу, проходящему через середину знаков зодиака, является ⟨также⟩ общею для всех); у третьей сферы всех планет полюсы он помещал на круге, который проходит через середину знаков зодиака, а движение четвертого совершается по кругу, наклонному к среднему кругу [9] третьей; и полюсы третьей сферы у других планет ⟨у каждой⟩ отдельные, а у Афродиты и Гермеса [10] одни и те же. Каллипп со своей стороны расположение сфер устанавливал то же самое, что Евдокс [11], и количество их для Зевса и Кроноса [12] отводил одинаковое с Евдоксом, но для солнца и для луны, по его мнению, надо было еще прибавлять ⟨по⟩ две сферы, если кто хочет объяснить имеющиеся явления, а для остальных планет — для каждой по одной. Однако если эти сферы должны в своей общей совокупности объяснять явления, в таком случае необходимо, чтобы для каждой из планет существовали другие сферы — ⟨числом⟩ меньше на одну — такие, которые бы [3] поворачивали обратно и приводили в то же самое положение каждый раз первую сферу помещающегося книзу светила: только при этих условиях может вся совокупность ⟨сфер⟩ производить ⟨наблюдаемое⟩ движение планет. Так как теперь ⟨основных⟩ [13] сфер, в которых вращаются планеты, одних [14] имеется восемь, других [15] — двадцать пять, и из них не требуют возвращения назад только те, в которых движется планета, расположенная ниже всего, в таком случае сфер, возвращающих назад сферы первых двух ⟨планет⟩, будет шесть, а тех, которые возвращают назад сферы последующих четырех — шестнадцать; и, таким образом, число всех сфер — и тех, которые несут планеты, и тех, которыми эти последние возвращаются обратно, всего пятьдесят пять. А если для луны и для солнца не прибавлять тех движений, которые мы указали, тогда всех сфер будет сорок семь [16]. — ⟨Общее⟩ количество сфер, надо думать, такое, а потому сущностей и неподвижных начал также разумно *предположить* ⟨именно⟩ столько (говорить о том, что ⟨здесь⟩ *необходимо*, предоставим более сильным). Если же ⟨в области небес⟩ не может существовать никакого пространственного движения, которое не содействовало бы движению ⟨того или другого⟩ светила, а кроме того всякую естественную реальность и всякую сущность, недоступную внешнему воздействию и по природе своей причастную высшему благу, надо рассматривать в качестве цели, тогда не может быть никакой другой естественной реальности, кроме указанных выше, но число ⟨всех⟩ сущностей необходимо должно быть именно это. Ведь если существуют

⟨какие-нибудь⟩ другие, они выступали бы как двигатели, образуя собою цель для движения в пространстве. Между тем невозможно, чтобы существовали другие движения, помимо тех, о которых сказано выше. И это мы имеем основание принять, размышляя о находящихся в движении телах. Если все, что движет в пространстве, существует ради того, что движется, и всякое движение есть движение какого-нибудь движущегося тела, ни одно движение ⟨в пространстве⟩ нельзя считать происходящим ради него самого, или ради другого движения, но ⟨оно происходит⟩ из-за светил. Ведь если движение будет совершаться ради движения, в таком случае и то ⟨другое⟩ также должно будет иметь место ради еще какого-нибудь; но так как ряд этот не может итти в бесконечность, поэтому целью всякого движения должно быть одно из движущихся по небу божественных тел.

А что небо одно — это очевидно. Если небес — несколько, подобно тому, как людей, тогда начало, которое имеется у каждого, будет представлять собою ⟨с началами других небес⟩ единство по виду, а по числу таких начал будет много. Но то, что по числу образует множество, все имеет материю (ибо логическая формулировка применима — одна и та же — ко многим вещам, скажем — та, которая дается для человека, между тем Сократ — ⟨только⟩ один). Однако же суть бытия, которая занимает первое место, материи не имеет: это — вполне осуществленная реальность. Значит, то первое, что движет, само оставаясь неподвижным, едино и по логической формулировке, и по числу; а тогда таково и то, что движется всегда и непрерывно. Следовательно, небо существует только одно.

От древних из глубокой старины дошло к позднейшим поколениям оставленное в форме мифа представление о том, что здесь мы имеем богов, и что божественное ⟨начало⟩ объемлет всю природу. А все остальное ⟨содержание⟩ уже дополнительно включено ⟨сюда⟩ в мифической оболочке, чтобы вызвать доверие в толпе и послужить укреплению законов и ⟨человеческой⟩ пользе [17]: ибо ⟨в этих преданиях⟩ богов объявляют человекоподобными и похожими на некоторых других животных, а также говорят в связи с этим другие вещи, схожие с тем, что было сказано ⟨сейчас⟩. Если бы поэтому, отделивши эти ⟨наслоения⟩, принять лишь тот основной факт, что первые сущности они считали богами, можно было бы признать, что это сказано божественно ⟨хорошо⟩; и так как вероятно, что каждое искусство и каждая наука неоднократно открывались в возможных пределах и снова погибали потом, можно было бы подумать, что и эти мнения указанных мыслителей сохранились как реликвии [18] вплоть до наших времен. Таким образом, вера предков и точка зрения, дошедшая от первых мыслителей, ясна нам только в этой мере.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Указываются отдельные вопросы, которые надо выяснить по отношению к верховному разуму. Есть ли это — способность к мысли или актуальный процесс? И тождественен ли он со своим предметом или отличен от него, поскольку он должен мыслить то, что всего ценнее? (1074 *b* 15—27). Если это — лишь способность, тогда трудно понять непрерывность его деятельности, и мысль сама по себе в таком случае уже не могла бы быть тем, что всего лучше (*b* 28—30). Высший разум должен поэтому быть реальным процессом, который направлен сам на себя (*b* 33—35), и хотя всегда следует проводить различие между мыслью и ее предметом, но там, где предмет мысли свободен от материи, они друг с другом совпадают (*b* 35 — 1075 *a* 5). Предмет мысли, поскольку он берется без материи, не распадается на части, но всякий раз мыслится как нечто цельное: именно так мыслит себя на протяжении всей вечности верховный разум (*a* 5—11).

А что касается ⟨верховного⟩ разума, то в отношении его встают некоторые вопросы: он представляется наиболее божественным изо всего, что мы усматриваем, но как при этом обстоит с ним дело, здесь есть некоторые трудности. Если он ничего не мыс-

лит, тогда — в чем его достоинство? Он ⟨в таком случае⟩ подобен спящему. А может быть, он мыслит, но эта деятельность мысли зависит от ⟨чего-то⟩ другого (ибо то, что составляет его сущность, это не — мысль, но способность ⟨к мысли⟩). Тогда мы не имеем в нем наилучшей сущности: ценность он получает из-за мышления. Далее — независимо от того, будет ли составлять его сущность разум[1] или мышление, что именно мыслит он? Либо — сам себя, либо — что-нибудь другое; и если что-нибудь другое, то или всегда одно и то же, или — разное. Так вот, есть ли здесь разница, или это — все равно, мыслить ли то, что прекрасно, или — любую случайную вещь? Но, пожалуй, даже неуместно думать о некоторых вещах. Поэтому очевидно, что разум мыслит самое божественное и самое ценное и не подвергается изменению: ибо изменение ⟨здесь⟩ — к худшему, и это уже некоторое движение. — Прежде всего ⟨надо сказать, что⟩ если разум не есть мысль, но способность ⟨к мысли⟩, тогда непрерывность мышления, естественно, должна быть ему в тягость. Затем очевидно, что ⟨в этом случае⟩ существовало бы нечто другое[2] более ценное, нежели разум, — именно, предмет разума. Ибо и мышление и мысль мы будем иметь и тогда, если мыслить наихудшее. А если подобных вещей надо избегать (лучше и не видеть иные вещи, нежели видеть ⟨их⟩), значит — мысль не могла бы быть тем, что всего лучше. Следовательно, разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее, и мысль ⟨его⟩ есть мышление о мышлении. Между тем и знание, и чувственное восприятие, и мнение, и рассудок всегда — как мы видим — направлены на другое, а сами на себя ⟨лишь⟩ побочным образом. И если затем[3] мыслить и быть мыслимым, это — разные вещи, то спрашивается, в каком из этих двух случаев[4] разум представляет собою благо? Ведь существо мысли и предмета мысли не одно и то же. Дело, однако, в том, что в некоторых случаях знание есть ⟨то же, что⟩ предмет знания: в области знаний творческих[5] это — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в области знаний теоретических логическая формулировка ⟨предмета⟩ и ⟨постигающая его⟩ мысль. Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли. — Кроме того, остается затруднение, есть ли предмет мысли ⟨нечто⟩ составное: тогда мысль изменялась бы, имея дело с ⟨различными⟩ частями целого. Но может быть все, что не имеет материи, неделимо? Для сравнения можно привести то, что имеет место — на определенном промежутке времени — с человеческим разумом, который направлен при этом на вещи составные[6]: для него благо не в этой вот части ⟨его предмета⟩ или вот в этой, но лучшее, ⟨что он может помыслить⟩, дается ему в некотором целом — ⟨в данном случае⟩[7] как нечто от него отличное. А в отношении мысли, которая направляется сама на себя, дело обстоит подобным же образом на протяжении всей вечности.

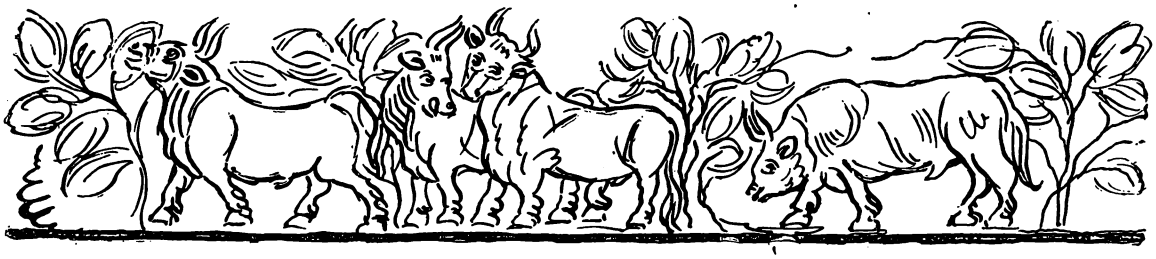
ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

На основе раскрытой природы высшего начала и его отношения к миру, какой характер получает господство блага в мире? Повсеместность и вместе неравномерность его осуществления в различных вещах вселенной (1075 *a* 12 — 24). Трудности, связанные с попытками указать другие начала для вселенной: 1) недопустимость все выводить из противоположностей и выдвигать материю в качестве одной из них (*a* 25 — *b* 1); затруднения, в которые попадают с понятием блага, как движущей причины, Эмпедокл и Анаксагор (*b* 1—11); другие слабые места теории противоположных начал (*b* 11—24); 2) трудность — с одной стороны обойтись без вечных сущностей, с другой — в качестве таких сущностей выдвигать числа и идеи (*b* 24—34). Невозможность помимо движущих причин (восхо-

дящих к первому двигателю) указать причину единства в вещах вселенной (*b* 34 — 37), — принимаемые вместо первого двигателя группы разрозненных начал мира дают совершенно неудовлетворительную картину мирового строя (*b* 37—1076 *a* 5).

Надо также рассмотреть, которым из двух способов реализуется в природе целого благо и то, что всего лучше — так ли, как нечто обособленное и само по себе существующее, или — как ⟨действующий в ней⟩ порядок. А может быть, тем и другим путем—по примеру войска? Ведь ⟨здесь⟩ и в порядке — благо, а также это и вождь, и последний — даже скорее: ведь не он существует благодаря порядку, но порядок — благодаря ему. И все слажено известным образом ⟨одно с другим⟩, но не одинаково, и плавающие существа, и летающие, и растения; и дело обстоит не так, чтобы у одного не было никакого отношения к другому, но такое отношение есть. Ибо все здесь слажено, направляясь на одну цель, но так, как это бывает в доме, где людям свободным меньше всего полагается делать, что случится, а напротив, их поступки — все или большинство — упорядочены, между тем у рабов и у животных мало-что имеет отношение к общему, а в большинстве своем их действия — случайные: вот в виде какого начала у каждого выступает их природа [1]. ⟨Говоря об общем⟩, я имею, например, в виду, что к разложению на части всем во всяком случае надо притти, и точно так же есть другие стороны, которым причастны все вещи, поскольку они образуют целое [2]. — А какие невозможные или нелепые следствия получаются у тех, кто выставляет иные взгляды, какие утверждения мы находим у тех, кто высказывается несколько более искусно, ⟨чем первые⟩, и с какими связывается меньше всего трудностей, это не должно укрыться от нашего внимания. У всех ⟨мыслителей⟩ все вещи выводятся из противоположностей. Однако неправильно и то, что это «все вещи», и то, что они получаются «из противоположностей» [3]; а в тех случаях, где имеются противоположности, как будут вещи из них получаться — этого не говорится: ведь противоположности не могут испытывать воздействия друг от друга. Для нас вопрос этот получает убедительное решение — благодаря тому что есть нечто третье. Между тем некоторые объявляют материей одну из двух противоположностей, — в пример можно привести тех, кто противополагает неравное равному и многое — единому. Но и здесь получается тот же результат: материя, которая ⟨каждый раз⟩ [4] одна, не может быть противоположна чему-либо. Кроме того ⟨в этом случае⟩ [5] все, помимо единого, будет причастно дурному: ибо само зло есть один из двух элементов. А другие мыслители [6] не признают добро и зло даже за начала: между тем у всех вещей добро следует скорее всего принимать за начало. Что же касается тех, о ком мы говорили перед этим [7], они правы в том отношении, что считают добро за начало, но в каком смысле добро есть начало, этого они не указывают, — так ли, как цель, или как причина, вызвавшая движение, или как форма. И так же нескладно поступает и Эмпедокл. Место блага занимает у него любовь, но она носит характер начала и в качестве движущей причины (ибо она соединяет ⟨вещи⟩), и в качестве материи, ибо это — часть общей смеси. Но если одно и то же случайно может быть началом и в смысле материи, и в смысле движущей причины, все-таки существо его ⟨здесь и там⟩ не одно и то же. Так вот, в котором из этих двух значений любовь выступает ⟨у него⟩ в качестве начала? Нелепо также и то, что вражде приписывается неразрушимость, между тем именно в ней находит себе выражение природа зла. С другой стороны, благо как начало выдвигает Анаксагор, ⟨понимая его⟩ в смысле движущей причины: ибо ум ⟨у него⟩ производит движение. Но движет он ради чего-то, так что это

⟨уже⟩ — другое, разве только дело обстоит здесь так, как мы говорим: ибо врачебное искусство есть в известном смысле здоровье [8]. Нелепо ⟨со стороны Анаксагора⟩ также и то, что он не установил противоположности по отношению к благу и к уму. При этом все, кто говорит о противоположностях, противоположностями не пользуются, если только не облечь в точную форму ⟨их мысли⟩. Также почему одни вещи преходящи, другие непреходящи, этого никто не говорит: все существующее производится из одних и тех же начал. А кроме того, одни выводят существующие вещи из небытия; другие же, чтобы им не оказалось необходимым делать это, все превращают в одно. — Далее, почему возникновение будет совершаться вечно, и в чем причина возникновения, — этого не указывает никто. И для тех, кто устанавливает два начала, должно существовать еще одно начало, более важное [9], а также должно быть другое более важное начало для тех, кто принимает идеи: ибо почему ⟨единичные вещи⟩ приняли участие ⟨в идеях⟩ или принимают его ⟨в них⟩? Равным образом другим необходимо приходить к выводу, что для мудрости и наиболее ценного знания имеется нечто противоположное, а нам ⟨такой необходимости⟩ нет, — потому что первому началу противоположного нет ничего. В самом деле, все противоположности имеют материю и являются таковыми в возможности [10]; а поскольку ⟨мудрости⟩ противоположно неведение [11], оно должно было бы иметь своим предметом противоположное ⟨начало⟩, но первому началу ничего противоположного нет. — Если затем помимо чувственных вещей не будет никаких других, тогда не будет первого начала, порядка, возникновения и ⟨вечных⟩ движений на небе, но у начала всегда будет другое начало, как это мы и имеем у богословов и у всех, кто учит о природе. А если будут существовать идеи или числа, они ни для чего не будут составлять причины, или во всяком случае — отнюдь не для движения. И кроме того, ⟨в этом случае⟩ каким образом величина и то, что непрерывно, может получиться из того, что не имеет величины? Ибо число не произведет непрерывного ни как движущая причина, ни как форма. Но, с другой стороны, ни одно из начал, принадлежащих к числу противоположностей, не будет по сути дела (ὅπερ) действующей и движущей причиной: ведь такая причина могла бы не существовать. И во всяком случае ⟨ее⟩ деятельность — позже, нежели ⟨ее⟩ способность. Тогда, значит, вещи нельзя считать вечными. Но такие вещи есть. Значит, какое-нибудь из этих утверждений надо отвергнуть [12]. И как это сделать, у нас сказано [13]. — Далее, благодаря чему образуют одно числа или душа и тело, и вообще форма и вещь, об этом никто ничего не говорит; и нет возможности сказать, если не указать, как мы, что движущая причина делает их одним [14]. А те, кто говорит [15], что на первом месте стоит математическое число, и вслед за ним [16] все время идут подряд другие сущности, причем начала у каждой из них другие, — эти люди обращают существо целого в случайный ряд эпизодов [17] (ибо наличие или отсутствие одной такой сущности ничего не дает для другой) и устанавливают большое количество начал. Между тем мир не хочет, чтобы им управляли плохо. «Не хорошо многовластье: один да будет властитель» [18].



КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ (М)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Вопрос идет о том, существует ли — помимо сущностей чувственных — какая-нибудь неподвижная и вечная сущность? Прежде всего надо здесь рассмотреть чужие взгляды (1076 *a* 8—16). Так как выдвигается два рода таких сущностей — математические вещи и идеи, то надо прежде всего рассмотреть *предметы математики* в их собственной природе (*a* 16—26); во-вторых — подвергнуть краткому разбору вопрос об *идеях*, как они берутся сами по себе; наконец, примыкая к этому вопросу, разобрать — при этом более обстоятельно — третью проблему, именно — можно ли видеть в числах и идеях начала вещей (*a* 26—32). Что касается (прежде всего) математических объектов, то здесь надо установить, где и как именно они существуют (*a* 32—37).

То касается сущности чувственных вещей, то о ней сказано, что она собою представляет, ⟨именно⟩ в исследовании по физике — о материи, и позже — о той сущности, которая дается в действительной деятельности. А так как вопрос идет о том, существует ли, помимо чувственных сущностей, ⟨еще⟩ какая-нибудь — неподвижная и вечная, или же нет, и если существует, то в чем она, поэтому прежде всего надо здесь рассмотреть высказывания других ⟨философов⟩, чтобы нам, если они что-нибудь говорят неудачно, не впасть в те же самые ошибки, и если какое-нибудь учение оказывается у нас с ними общим, то не винить специально себя ⟨одних⟩: ведь надо быть довольными, если в одних случаях мы более правы, ⟨чем другие⟩, в других — говорим не хуже ⟨их⟩.

По этому вопросу существуют два мнения: некоторые признают сущностями математические объекты, например — числа, линии и то, что им сродно, а с другой стороны, ⟨считают ими⟩ идеи. При этом одни устанавливают здесь два рода — идеи и математические числа, по мнению других, природа обоих ⟨этих родов⟩ одна и та же, а еще некоторые утверждают существование одних только математических сущностей. Отсюда прежде всего надо рассмотреть, как обстоит дело с математическими предметами, не приписывая им дополнительно никакой другой природы, например, ⟨не ставя вопрос⟩, являются ли они идеями или нет, и являются ли они началами и сущностями вещей или нет, но подходя к ним только в качестве математических — существуют ли они или не существуют, и если существуют, то как именно. Затем после этого надо отдельно иметь суждение относительно самих идей — в самой общей форме и ⟨лишь⟩ насколько это требуется для общего порядка: ведь по большинству этих вопросов было много говорено и в опубликованных сочинениях[1]. А далее с этим вопросом[2] должно стать рядом ⟨следующее⟩ более подробное наше рассуждение, когда мы будем выяснять, можно ли видеть сущности и начала вещей в числах и идеях: после обсуждения идей ⟨у нас⟩ на третьем месте остается эта проблема.

Теперь, если существуют математические предметы, они должны либо находиться в чувственных вещах, как утверждают некоторые, либо быть отдельно от чувственных вещей (и это тоже некоторые говорят);

а если они не существуют ни тем ни другим путем, тогда они либо ⟨вообще⟩ не существуют, либо существуют в ином смысле: таким образом, ⟨в этом последнем случае⟩ спорным у нас будет ⟨уже⟩ не то, существуют ли они, но — каким образом ⟨они существуют⟩.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Предметы, изучаемые математическими науками, не могут как особые предметы находиться в чувственных вещах (1076 *a* 37—1076 *b* 11). Они не могут также и существовать в качестве отдельных предметов за пределами чувственных вещей (этот последний тезис доказывается с помощью ряда — восьми — идущих друг за другом аргументов (*b* 11—36, *b* 36—39, 1077 *a* 1—9, *a* 9—14, *a* 14—20, *a* 20—24, *a* 24—31, *a* 31—*b* 11). Поэтому об их существовании можно говорить только в особом смысле (*b* 11—17).

Что в чувственных вещах математические предметы существовать не могут, и что учение это—искусственно придуманное, по этому поводу уже в разборе затруднений[1] сказано, что находиться в том же самом месте два тела не в состоянии, и кроме того—что согласно этому же подходу другие способности и реальности тоже должны были бы находиться в чувственных вещах[2], и ни одна ⟨не могла бы пребывать⟩ отдельно. Так вот, об этом было сказано раньше, а кроме того, очевидно, что ⟨в таком случае⟩ нельзя разделить какое бы то ни было тело: ⟨при делении тела⟩ разрез должен пройти через плоскость, при делении плоскости — через линию, при делении линии — через точку, а потому, если разделить точку невозможно, то и линию тоже нельзя, а если нельзя линию, тогда — и все остальное. Какая же здесь разница, будут ли эти (чувственные) точки и линии неделимыми реальностями или же сами они не таковы[3], но в них находятся такие реальности? Ведь результат должен получаться одинаковый: математические предметы будут делиться тогда, если делятся чувственные вещи, или уж не будут делиться и вещи чувственные. — С другой стороны, невозможно и то, чтобы такие реальности существовали обособленно. Если помимо чувственных тел будут существовать другие тела, отдельные от них и предшествующие чувственным, тогда ясно, что и помимо плоскостей должны иметься другие плоскости, отдельные ⟨от первых⟩, и также—точки и линии: ход мысли здесь—тот же самый. А если существуют они, тогда в свою очередь — помимо плоскостей, линий и точек математического тела—будут существовать другие, данные отдельно[4] (ибо несоставные вещи предшествуют составным; и если чувственным телам предшествуют тела нечувственные, на том же основании и плоскостям, находящимся в неподвижных телах, будут предшествовать плоскости, существующие сами по себе; и значит, это будут плоскости и линии, отличные от тех, которые даны вместе с телами, наделенными отдельным бытием: эти последние даются вместе с математическими телами, а упомянутые выше — предшествуют математическим телам). Затем, в названных сейчас плоскостях будут иметься линии[5], которым — на том же самом основании[6] — должны будут предшествовать другие линии и точки; и точкам, данным в этих предшествующих линиях, должны предшествовать другие точки, по отношению к которым других предшествующих уже нет. Таким образом, ⟨здесь⟩ получается ⟨совсем⟩ нелепое нагромождение, — выходит, что тела, помимо чувственных, имеются одного рода, плоскости, помимо чувственных — трех родов (это — плоскости, существующие рядом с чувственными, те, которые находятся в математических телах, и те, которые принимаются сверх находящихся в этих телах), линии — четырех родов, точки — пяти родов. А потому— которые из них будут составлять предмет

математических наук? Конечно, не те плоскости, линии и точки, которые находятся в неподвижном теле: ведь наука имеет дело с тем, что идет раньше. И то же самое можно сказать относительно чисел: рядом (παρά) с точками каждого рода будут существовать особые единицы, и рядом с каждым родом вещей ⟨—тоже⟩, для чувственных предметов и затем — для умопостигаемых, так что будет ⟨несколько⟩[7] родов математических чисел. Далее, как можно разрешить те вопросы, которые мы перечислили уже при разборе затруднений[8]? Предметы, которыми занимается астрономия, будут одинаково находиться за пределами чувственных вещей, как и предметы геометрии; но как это возможно для неба и его частей или для чего-либо другого, у чего есть движение? И одинаково будет обстоять дело с предметами оптики и теории гармонии: голос и зрение будут существовать за пределами чувственных и единичных предметов, так что, очевидно, другие восприятия и предметы восприятия — тоже. Почему, в самом деле, одни — скорее, нежели другие? Но если так, тогда ⟨за пределами чувственных вещей⟩ будут существовать и живые существа, — раз там имеются восприятия. Далее, некоторые положения устанавливаются[9] математиками в общей форме, помимо рассматриваемых сейчас[10] сущностей. Значит, и это будет некоторая другая промежуточная сущность, отдельная от идей и от промежуточных предметов—⟨сущность⟩, в которой нельзя видеть ни число, ни точки, ни пространственную величину, ни время. А если такой сущности быть не может, тогда ясно, что не могут существовать и те ⟨— математические—⟩ предметы отдельно от чувственных вещей. И вообще если принимать, что математические предметы существуют как некоторые отдельные реальности, то приходишь в столкновение и с истиной и с обычными взглядами ⟨на то, как обстоит дело⟩. В этом случае принимаемые реальности должны предшествовать чувственным величинам, между тем на самом деле они должны бы быть позже их: ведь не вполне выявленная[11] величина в порядке возникновения идет раньше, а по сущности — позже ⟨нежели завершенная⟩, подобно тому как неодушевленное — по сравнению с одушевленным. Далее, благодаря чему и когда же математические величины будут составлять единство? Вещи в нашем мире естественно таковы благодаря душе или части души, или еще чему-нибудь (в противном случае они образуют множество и распадаются); но поскольку те[12] величины делимы и суть количества, какая причина делает из них одно и заставляет ⟨их части⟩ держаться вместе? Кроме того, ⟨что математические величины не могут существовать отдельно⟩, об этом свидетельствует порядок процессов[13] возникновения. В первую очередь оно происходит для линий, потом — для плоскостей, наконец—для тел, и на этом оно завершено. Если теперь то, что в порядке возникновения позднее, в порядке бытия стоит раньше, ⟨значит⟩ тело, надо считать, предшествует плоскости и линии; и его завершенность и цельность возрастают, благодаря тому что оно становится одушевленным; между тем как могла бы быть одушевленной линия или плоскость? Это значило бы требовать большего, чем могут нам дать[14] наши чувства. Далее, тело есть некоторая сущность (в известном смысле[15] оно уже имеет в себе завершенность), но как могут быть сущностями линии? Не — поскольку это некоторая форма и образ, — такою может быть, например, душа —, но и не — как материя, подобно телу. Очевидность не показывает нам, чтобы что-либо могло слагаться из линий, или плоскостей, или точек, между тем если бы они представляли собою некоторую материальную сущность, тогда они, очевидно, могли бы подвергаться такому изменению[16]. По своей логической формулировке пусть они, правда, идут раньше. Но не все, что

раньше по логической формулировке, будет раньше и по сущности. По сущности раньше — то, что — в случае отделения от другого — стоит впереди его в отношении бытия[17], с логической же точки зрения надо говорить о первенстве ⟨данных вещей⟩ ⟨по сравнению с другими⟩, если их понятия взяты из понятий ⟨этих последних⟩[18], а то и другое ⟨первенство⟩[19] не даются ⟨непременно⟩ вместе. Ведь поскольку свойства не существуют отдельно от сущностей, скажем, движущееся или белое,—белое предшествует белому человеку с логической точки зрения, но не—по сущности: оно не может существовать отдельно, но всегда дается вместе с составным целым (под составным целым я разумею белого человека); и потому ясно, что ни то, что получается в результате отвлечения, нельзя считать идущим раньше, ни то, что получается в результате присоединения — более поздним. Ибо через присоединение к белому ⟨другого определения⟩ оказывается возможным говорить о белом человеке.

Что математические предметы не являются сущностями в большей мере, нежели тела, и что они по бытию не предшествуют чувственным вещам, но только логически, а также, что они не могут где-либо существовать отдельно, об этом теперь сказано достаточно; а так как они не могли существовать и в чувственных вещах, то ясно, что либо они вообще не существуют, либо существуют в особом смысле и вследствие этого — не непосредственно: ибо о бытии мы говорим в различных значениях.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Не существуя отдельно ни внутри, ни вне чувственных вещей, предмет математических наук устанавливается постольку, поскольку у чувственных вещей выделяется одна какая-нибудь сторона, и рассмотрение сосредоточивается исключительно на связанных с этою стороною моментах; таким образом, предмет этих наук остается вполне реальным (хотя в действительности в изолированном виде и не дается), и они изучают определения, с необходимостью присущие данной стороне вещей (1077 *b* 17—1078 *a* 9). Чем рассматриваемое свойство оказывается более простым, тем изучающая его наука обладает большею точностью. Таким образом, метод арифметики и геометрии — наиболее совершенный (*a* 9- 31). Стройность и определенность материала математических наук являются свидетельством, что науки эти учитывают прекрасное как причину, проявляющуюся в вещах (*a* 31—*b* 6).

Общие положения в математических науках относятся не к ⟨каким-либо⟩ обособленным предметам, ⟨существующим⟩ помимо пространственных величин и чисел, но именно к ним, однако, не поскольку они [таковы, что] имеют величину или допускают деление ⟨на части⟩, — и точно так же ясно, что и по отношению к чувственным величинам могут иметь место и рассуждения и доказательства, не поскольку они — чувственные, а поскольку у них — именно данный характер[1]. Поскольку, скажем, вещи берутся только как движущиеся, о них возможно много рассуждений, независимо от того, что каждая из таких вещей собою представляет, а также от их привходящих свойств, и из-за этого нет необходимости, чтобы существовало что-нибудь движущееся, отдельное от чувственных вещей, или чтобы в этих вещах имелась ⟨для движения⟩ какая-то особая сущность; и точно также и по отношению к движущимся вещам будут возможны рассуждения и науки, не — поскольку это движущиеся вещи, но лишь поскольку это — тела, и далее, поскольку это — только плоскости, и поскольку — только линии, также поскольку это — ⟨величины⟩ делимые, и поскольку — неделимые, но обладающие положением ⟨в пространстве⟩, и поскольку ⟨наконец⟩ — только неделимые. Поэтому если можно непосредственно приписывать бытие не только тому, что способно существовать обособленно, но и тому, что на такое существование неспособно (например— говорить о бытии того, что движется)[2], в таком случае можно непосредственно приписать бытие и математическим предметам,

и притом — бытие с такими свойствами, какие для них указывают ⟨математики⟩. И как про другие науки верно будет непосредственно сказать, что они изучают свой предмет, но не ⟨какое-нибудь⟩ привходящее ⟨его⟩ свойство (например, про данную науку ⟨нельзя сказать⟩, что она есть наука про белое, если здоровое является белым, а она имеет своим предметом здоровое), напротив — наука будет наукой о таком-то предмете, поскольку она в каждом случае имеет с ним дело [3], — о здоровом, поскольку это—здоровое, а поскольку это—человек, о человеке: именно так будет обстоять дело и с геометрией. Если предметы, которые она изучает, имеют привходящее свойство — быть чувственными, но она изучает их не поскольку они — чувственные, в таком случае математические науки не будут науками о чувственных вещах, однако они не будут и науками о других существующих отдельно предметах за пределами этих вещей. И для вещей оказывается много необходимых выводов [4], поскольку ⟨у них⟩ дано любое свойство подобного рода [5]: ведь и поскольку животное имеет женский пол и поскольку — мужеский, у него есть свои специальные признаки (хотя нет какого-нибудь женского существа или мужского, которое существовало бы отдельно от животных); а потому ⟨так же получается⟩ и тогда, поскольку ⟨вещи берутся⟩ только как линии и как плоскости. И чем более мы имеем дело с тем, что с логической точки зрения идет раньше и что более просто, тем в большей мере ⟨нашему познанию⟩ присуща точность (а точность эта — в простоте); поэтому рассмотрение, которое отвлекается от величины, точнее, чем то, которое включает величину, и наиболее точно то, которое ⟨вообще⟩ не берет в расчет движения, если же оно имеет дело с движением, тогда оно всего точнее, направляясь на первый род его [6]: этот род—самый простой, и в нем ⟨проще всего⟩ движение равномерное. И то же самое можно сказать и про теорию гармонии, и про оптику: ни та ни другая не рассматривает ⟨свои предметы⟩, поскольку они суть зрение или голос, но поскольку это — линии и числа (и, однако, здесь мы имеем специальные состояния [πάθη — модификации] того и другого) [7]. И точно так же обстоит дело и с механикой. А потому если взять такие определения, отделив их от привходящих свойств, и рассматривать относительно них что-нибудь, поскольку они таковы, в этом случае не получится никакой ошибки — как и тогда, если делать чертеж на земле и принимать длину в фут у линии, которая этой длины не имеет: ведь ошибка здесь лежит не в предпосылках [8]. И лучше всего можно было бы каждую вещь рассмотреть таким образом — поместить отдельно то, что в отдельности не дано, как это делает исследователь чисел и геометр. Человек есть нечто единое и неделимое, поскольку он — человек; а исследователь чисел принимает его ⟨исключительно⟩ как единое и неделимое и затем смотрит, присуще ли человеку что-нибудь, поскольку он — неделим. С другой стороны, геометр не рассматривает его ни поскольку он человек, ни поскольку он — неделим, а поскольку это — ⟨определенное⟩ тело. Ведь если какие-нибудь свойства находились бы в человеке и тогда, если бы он случайно не был неделим, они очевидно могут быть даны в нем и независимо от указанных его сторон [9]. И, таким образом, здесь геометры оказываются правыми и говорят о реальных вещах, и их предметы суть реальные вещи: ибо сущее имеет двоякий смысл, в одном случае оно дается в полной действительности, в другом — в виде материи.

Так как затем благое и прекрасное это — не то же самое (первое всегда выражено в действии, между тем прекрасное бывает и в вещах неподвижных), поэтому те, по словам которых математические науки ничего не говорят о прекрасном или о благом [10], находятся в заблуждении. На

самом деле, они говорят про него и указывают как нельзя более: если они не называют его по имени, но выявляют его результаты и ⟨логические⟩ формулировки,— это не значит, что они не говорят про него. А самые главные формы прекрасного, это — порядок ⟨в пространстве⟩, соразмерность и определенность, — математические науки больше всего и показывают именно их. И так как эти стороны, очевидно, играют роль причины во многих случаях (я разумею, скажем, порядок и момент определенности в вещах), отсюда ясно, что указанные науки могут в известном смысле говорить и про причину такого рода — причину в смысле прекрасного. А более явственно мы скажем относительно этого в другом месте[11].

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Производится анализ теории идей в первой ее формулировке — как она была вначале дана первыми ее авторами. Указываются предшествующие философские учения, повлиявшие на ее возникновение — концепция Гераклита о вечном течении вещей, поиски общих определений у Сократа (1078 *b* 7 — 30). Основное отличие авторов теории от Сократа (*b* 30 — 34). Развертывание аргументов против выдвинутого ими учения (*b* 34 — 1079 *b* 11).

Относительно предметов математики ограничимся этими замечаниями — насчет того что они имеют реальность и в каком смысле ее имеют, а также — в каком смысле они идут впереди и в каком — нет. Что же касается идей, то нам прежде всего надо рассмотреть самую теорию, которая сюда относится, не устанавливая ⟨для нее⟩ никакой связи с природою чисел, но как ⟨ее⟩ понимали те, которые первоначально указали, что есть идеи. Теория относительно идей получилась у высказавших ⟨ее⟩ вследствие того, что они насчет истины ⟨вещей⟩ прониклись гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении; поэтому если знание и разумная мысль будут иметь какой-нибудь предмет, то должны существовать другие реальности, ⟨устойчиво⟩ пребывающие за пределами чувственных: о вещах текучих знания не бывает. С другой стороны, Сократ занимался вопросом о нравственных добродетелях и впервые пытался устанавливать в их области общие определения (из физиков только Демокрит слегка подошел к этому и некоторым образом дал определения для теплого и для холодного; а пифагорейцы — раньше ⟨его⟩ — ⟨делали это⟩ для немногих отдельных вещей, понятия которых они приводили в связь с числами, ⟨указывая⟩ например, что́ есть удача, или справедливость, или брак. Между тем Сократ правомерно искал существо ⟨вещи⟩, так как он стремился делать логические умозаключения, а началом для умозаключений является существо вещи: ведь тогда еще не было диалектического искусства, так чтобы можно было, даже не касаясь этого существа, рассматривать противоположные определения, а также — познает ли такие определения одна и та же наука; и по справедливости две вещи надо было бы отнести на счет Сократа — индуктивные рассуждения и образование общих определений: в обоих этих случаях дело идет о начале знания). Но только Сократ общим сторонам ⟨вещи⟩ не приписывал обособленного существования, и определениям — также; между тем ⟨сторонники теории идей⟩ ⟨эти стороны⟩ обособили и подобного рода реальности назвали идеями, так что у них получалось — на основании примерно одного и того же рассуждения —, что идеи есть у всех вещей, которым дается общее обозначение, и ⟨выходило⟩ приблизительно так[1], как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей думал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, стал считать. В самом

деле, идей существует, можно сказать, больше, чем единичных чувственных вещей, для которых они искали причин, придя этим путем от вещей к идеям: ибо для каждого ⟨рода⟩ есть нечто одноименное, и помимо сущностей единое, относящееся ко многому, имеется для всего другого — и в области здешних вещей, и в области вещей вечных. Далее, если взять те способы, которыми доказывается существование идей, ни один из них не устанавливает ⟨такого существования⟩ с очевидностью: на основе одних не получается с необходимостью силлогизма, на основе других идеи получаются и для тех объектов, для которых они [ими] не предполагаются. По «доказательствам от наук» идеи будут существовать для всего, что составляет предмет науки, на основании «единого, относящегося ко многому», ⟨они получаются⟩ и для отрицаний, а на основании «наличия объекта у мысли по уничтожении ⟨вещи⟩» — для ⟨отдельных⟩ преходящих вещей ⟨как таких⟩: ведь о них имеется ⟨у нас⟩ некоторое представление. Далее, из наиболее точных доказательств одни устанавливают идеи отношений, для которых, по словам ⟨авторов теории⟩, не существует отдельного самостоятельного рода, другие утверждают «третьего человека». И вообще говоря, доказательства, относящиеся к идеям, упраздняют то, существование чего лицам, утверждающим идеи, важнее существования идей: выходит, что на первом месте не стоит «пара», но — число, и что существующее в отношении — раньше, чем существующее в себе[2], и сюда же принадлежат все выводы, где отдельные ⟨мыслители⟩, примкнувшие к учению об идеях, пришли в столкновение с основными началами ⟨этого учения⟩. Далее, согласно исходным положениям, на основании которых они утверждают существование идей, должны существовать не только идеи сущностей, но и ⟨идеи⟩ многого другого (в самом деле, мысль есть *одна* ⟨мысль⟩, не только когда она направлена на сущности, но и в тех случаях, когда даются не сущности, и науки имеют своим предметом не только сущность; и можно сделать несметное число других подобных выводов). Между тем по ⟨логической⟩ необходимости и существующим относительно идей взглядам, раз возможно приобщение к идеям, тогда должны существовать только идеи сущностей: ибо приобщение к ним не может носить характер случайности, но по отношению к каждой идее причастность должна иметь место постольку, поскольку эта идея не высказывается о подлежащем (например, если что-нибудь причастно к двойному в себе, оно причастно и к вечному, но—через случайное соотношение: ибо для двойного быть вечным — случайно). Таким образом, идеи будут ⟨всегда⟩ представлять собою сущность. А у сущности одно и то же значение — и в здешнем мире, и в тамошнем. Иначе какой еще может иметь смысл говорить, что есть что-то помимо здешних вещей — единое, относящееся ко многому? И если к одному и тому же виду (группе) принадлежат идеи и причастные им вещи, тогда ⟨между ними⟩ будет нечто общее (действительно, почему для преходящих двоек и двоек многих, но вечных, существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для двойки самой по себе, с одной стороны, и какой-нибудь отдельной двойки — с другой?). Если же вид здесь не один и тот же, тогда у них было бы только одно имя общее, и было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком Каллия и кусок дерева[3], не усмотрев никакой общности между ними. А если мы примем, что общие определения во всех отношениях соответствуют идеям[4], например «плоская форма» и другие части понятия подходят к кругу в себе, и здесь будет только прибавляться указание на самостоятельность бытия[5], в таком случае надо проследить, не оказалось ли бы это совсем бессодержательным. В самом деле, где имен-

но[6] ⟨это указание⟩ будет прибавляться? Там ли, где говорится о центре, там ли — где о плоскости, или — ко всем частям ⟨определения⟩ вообще? Ведь все, что входит в состав сущности[7], это — идеи, например — живое существо и двуногое[8]. А кроме того ясно, что «самостоятельность бытия»[9] — по образцу плоскости[10] — должна быть некоторою реальностью, которая будет входить во все идеи в качестве рода.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Заканчивается изложение аргументов, направленных против теории идей (1079 *b* 12—1080 *a* 11)[1].

А в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какую же пользу приносят идеи по отношению к воспринимаемым чувствами вещам — либо тем, которые обладают вечностью, либо тем, которые возникают и погибают. Дело в том, что они не являются для этих вещей причиною движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают и для познания всех остальных предметов (они ведь и не составляют сущность этих предметов,— иначе они были бы в них), и — точно так же — для их бытия, раз они не находятся в причастных к ним вещах. Правда, можно бы было, пожалуй, подумать, что они являются причинами таким же образом, как белое, если его подмешать, ⟨будет причиною⟩ для белого предмета. Но это соображение, — высказывал его прежде всех Анаксагор, а потом — в своем разборе трудностей — Евдокс и некоторые другие, — представляется слишком уж шатким (нетрудно выдвинуть много невозможных последствий против такого взгляда). А вместе с тем и из идей ⟨как таких⟩ не получается остального ⟨бытия⟩ ни одним из тех способов, о которых ⟨здесь⟩ обычно идет речь. Говорить же, что это — образцы и что все остальное им причастно, это значит — говорить пустые слова и выражаться поэтическими метафорами. Что это за существо, которое действует, взирая на идеи? Может и быть, и появляться что-нибудь сходное[2] ⟨с чем угодно⟩, в то же время и не образуя копии ⟨с него⟩, так что и если есть Сократ, и если нет его, может появиться такой человек, как Сократ; и подобным же образом, очевидно, ⟨было бы⟩ и в том случае, если бы Сократ был вечным.—Точно так же будет несколько образцов у одной и той же вещи, а значит и ⟨несколько⟩ идей, например у человека — живое существо и двуногое, а вместе с тем — и человек в себе. Далее, не только для воспринимаемых чувствами вещей являются идеи образцами, но также и для них самих, например род — для видов, которые есть у рода; так что одно и то же будет и образцом и копией ⟨образца⟩. Далее, покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность; поэтому как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно ⟨от них⟩? Между тем в Федоне дело изображается таким образом, что идеи являются причинами и для бытия и для возникновения ⟨вещей⟩; и однако же, при наличии идей, все же ⟨вещи⟩ не получаются, если нет того, что произведет движение, и возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых они не принимают идей; а потому ясно, что и то, для чего они идеи принимают, может и существовать и возникать благодаря таким же причинам, как и вещи, указанные сейчас, а не благодаря идеям. Но, впрочем, относительно идей можно и этим путем, и в форме более отвлеченных и точных доводов привести много ⟨возражений⟩, подобных тем, которые мы рассмотрели ⟨сейчас⟩.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

По завершении критики, направленной против теории идей в ее первоначальной форме, разбору подлежат теории, которые в качестве самостоятельных реальностей и первых причин вещей выдвигают числа (1080 *a* 12—15). Устанавливается, что это могут быть или числа, слагающиеся из сплошь разнородных единиц, или такие, у которых все единицы однородные, или, наконец, такие, у которых единицы однородны в пределах каждого отдельного числа, тогда как у различных чисел они не однородны. Кроме того, числа эти иногда отделяются от чувственных вещей, иногда — помещаются в них (*a* 15 — *b* 4). Философы, отводившие числам указанное место, всегда подходили к ним с какой-нибудь из этих точек зрения, что фактически и показывается для каждой из имеющихся теорий такого типа (*b* 6—35).

Так как относительно идей ⟨положение дела⟩ определено, поэтому хорошо опять обратиться к рассмотрению того, что получается относительно чисел у тех, кто объявляет их сущностями и первыми причинами вещей. Если число есть некоторая реальность и его сущность, как это некоторые утверждают, не есть что-либо иное, но именно — число, — тогда ⟨может быть⟩ [1] какое-нибудь одно из них должно быть первым, другое — следовать за ним, причем каждое по виду отлично ⟨от других⟩, и ⟨вообще здесь — одно из трех:⟩ или 1) непосредственно сами единицы имеют такой характер, и нельзя сопоставлять [2] какую-либо единицу с какой-либо ⟨другой⟩, или 2) все единицы непосредственно идут подряд, и любую можно сопоставлять [2] с любой, — как эту природу приписывают математическому числу (в этом числе никакая единица ничем не отличается [одна] от другой), или 3) одни единицы можно сопоставлять, а другие — нет (например — если после одного на первом месте стоит двойка, затем ⟨идет⟩ тройка и подобным образом — весь остальной ряд, а сопоставлять единицы можно в каждом отдельном числе, например единицы в первой двойке — между собой и единицы в первой тройке — между собой, и таким же образом — во всех остальных числах; но единицы, находящиеся в двойке самой в себе, нельзя сопоставлять с единицами, находящимися в тройке самой в себе, и точно так же — во всех остальных числах, идущих одно за другим. Поэтому математическое число считается так, — после одного идет два — помимо первой единицы имеем другую —, потом три — рядом с этими двумя единицами имеем еще одну —, и в дальнейшем числа идут таким же путем; но если это — идеальное число, тогда после «одного» — «два» уже другое, и первоначальная единица в него уже не входит, и также тройка образуется без участия двойки, и одинаково дело обстоит и при всех остальных числах). А может быть, один род чисел должен быть таким, как было указано в случае единиц первого рода, другой — таким, как о нем говорят математики, третий — таким, как о нем было сказано под конец. И кроме того, эти числа должны либо существовать отдельно от вещей, либо не существовать отдельно, но находиться в чувственных вещах (при этом — не так, как мы к этому вопросу подходили в первый раз [3], но в том смысле, что чувственные вещи состоят из чисел, находящихся в них); и ⟨здесь⟩ [4] либо один род чисел должен существовать отдельно, а другой — нет, либо должны существовать отдельно все. Таким образом, это по необходимости единственные пути, которыми могут существовать числа. И можно сказать, что из тех, кто принимает единое за начало, сущность и элемент всех вещей и выводит число из этого единого и чего-нибудь еще, каждый указал на какой-нибудь из этих путей — за исключением только того, что все единицы ⟨одинаково⟩ не допускают сопоставления ⟨между собой⟩. И это получилось с полным основанием: не может существовать еще другого пути, помимо тех, которые мы указали. Одни [5] утверждают, что числа существуют обоих родов: одно из них, в котором есть «раньше» и «позже», это — идеи, а другое — матема-

тическое, помимо идей и чувственных вещей, и оба эти рода существуют отдельно от чувственных вещей; а по мнению других[6] существует — на первом месте среди вещей — только одно математическое число, отделенное от чувственных вещей. Равным образом пифагорейцы признают одно — математическое — число, только не с отдельным бытием, но по их словам чувственные сущности состоят из этого числа: ибо все небо они устраивают из чисел, только у них это не — числа, состоящие из ⟨отвлеченных⟩ единиц, но единицам они приписывают ⟨пространственную⟩ величину; а как получилась величина у первого единого, это, повидимому, вызывает затруднение у них. Другой мыслитель[7] говорит, что существует только одно — идущее на первом месте — число, ⟨именно —⟩ число идеальное, а некоторые[8] считают, что и математическим числом является именно оно же. И подобным же образом обстоит дело относительно линий, плоскостей и ⟨геометрических⟩ тел. Одни различают математические ⟨величины⟩ и те, которые идут после идей[9]; а из тех, которые ⟨по этому вопросу⟩ высказываются иначе, одни[10] принимают ⟨здесь⟩ математические предметы и в математическом смысле, именно те, кто не делает идей числами и не утверждает существования идей; другие же[11] об ⟨этих⟩ математических предметах говорят, но не в математическом смысле: по их мнению, не всякая величина делится на величины, и не любые какие угодно единицы образуют собою двойку. А что числа состоят из единиц, это принимают все, кто видит в едином элемент и начало вещей, за исключением одних ⟨только⟩ пифагорейцев; между тем пифагорейцы приписывают им ⟨пространственную⟩ величину, как об этом было сказано раньше. Таким образом, во скольких значениях можно подойти к числам ⟨как к сущностям и причинам⟩, а также — что все ⟨возможные⟩ способы ⟨нами⟩ указаны, это из предшествующего изложения ясно; и всякий раз ⟨здесь⟩ получаются вещи невозможные, только в одних случаях, пожалуй, в большей мере, нежели в других.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Дается последовательная критика трех указанных в предшествующей главе позиций, одну из которых неизбежно занять, если признавать числа за самостоятельно существующие реальности: 1) если все единицы в числах однородны, остается одно только математическое число, и упраздняется возможность существования идей (1080 *b* 37—1081 *a* 17); 2) если ни одна из единиц вообще не однородна ни с одной другой, это не только упраздняет возможность математического числа, но здесь получаются непосредственные конфликты с основными свойствами, установленными прежде всего Платоном для идеального числа, а также с неизбежностью вытекает много нелепостей (*a* 17—1081 *b* 33); 3) точно так же ряд неприемлемых последствий указывается и для того случая, если признавать разнородными только единицы, находящиеся в различных числах (1081 *b* 35—1082 *b* 37).

Прежде всего надо рассмотреть, можно ли сопоставлять единицы ⟨в числах⟩, или они сопоставления не допускают, и если они не допускают его, то на который из двух ладов, как мы это различили выше. Ведь, с одной стороны, любую единицу можно признавать несопоставимой с любой, с другой — можно считать, что единицы, входящие в двойку в себе, несопоставимы с единицами, входящими в тройку в себе, и что, таким образом, несопоставимы друг с другом единицы, находящиеся в каждом первичном[1] числе. Если все единицы сопоставимы и безразличны, тогда получается математическое число, и оно одно, и идеи быть числами не могут. В самом деле, каким числом будет человек в себе или животное ⟨в себе⟩, или какая-либо другая из идей? Ведь идея в каждом случае одна, например — идея человека в себе — одна, и другая — идея животного в себе — ⟨тоже⟩ одна. Между тем чисел подобных друг другу и безразличных — беспредельное количество, и потому данная тройка не

является нисколько не больше человеком в себе, чем какая угодно ⟨другая⟩. А если идеи, это не — числа, тогда они вообще существовать не могут. В самом деле, из каких начал будут происходить идеи? Число получается из единого и из неопределенной пары[2], причем начала и элементы принимаются для числа, и поместить идеи нет возможности ни раньше чисел, ни позже ⟨их⟩.

С другой стороны, если единицы несопоставимы, и несопоставимы в том смысле, что нельзя сопоставить ни одну ни с одной, в таком случае получающееся здесь число не может быть числом математическим (ведь математическое число состоит из единиц, ⟨ничем⟩ не отличающихся ⟨друг от друга⟩, и то, что доказывается относительно него, подходит к нему, как ⟨именно⟩ такому), а вместе с тем это — и не идеальное число. В этом случае двойка не будет получаться на первом месте из единого и неопределенной пары, после чего шли бы по порядку другие числа, как ⟨у них⟩ говорится — двойка, тройка, четверка: ведь[3] единицы, находящиеся в первичной двойке, создаются вместе — либо из неравных частей, как у того, кто это сказал первоначально[4] (они возникли по уравнении этих частей), либо — иным путем. Дело в том, что если одна единица будет предшествовать другой, она будет предшествовать и той двойке, которая состоит из этих единиц: когда одно стоит раньше, другое — позже[5], то и получаемый из них результат будет по отношению к одному[6] раньше, а по отношению к другому[7] — позже. Далее, так как на первом месте стоит единое само по себе, потом — в ряду других единиц — ⟨имеется⟩ некоторое ⟨другое⟩ первое единое, на втором месте после указанного, и в свою очередь — некоторое третье, идущее после второго — на втором месте, а после указанного первого — на третьем, поэтому оказывается, что единицы идут раньше, нежели числа, от которых они получают свои наименования, например в двойке будет находиться третья единица, до того как будет существовать три, и в тройке — четвертая и пятая, раньше этих чисел. Никто из указанных философов не говорил про единицы, что они могут быть несопоставимы в этом смысле, но, согласно их началам, последовательно получаются и эти выводы, однако же в действительности ⟨все⟩ это невозможно. Что одни единицы идут раньше, другие — позже, это — последовательно, раз есть некоторая первая единица и первое единое, и также ⟨последовательно⟩, что это относится и к двойкам, раз имеется первая двойка: после первого последовательно и необходимо должно итти что-нибудь второе, а если ⟨есть⟩ второе, тогда ⟨должно быть⟩ третье, и таким же образом — все остальное по порядку (а вместе выставлять оба утверждения, — что после единого ⟨в себе⟩ идет на первом месте единица и на втором — тоже, и ⟨рядом с тем —⟩ что ⟨после него⟩ идет на первом месте двойка, это невозможно)[8]. Между тем они ставят на первом месте единицу и единое, а на втором и третьем — их не имеют, и первая двойка у них есть, а второй и третьей — уже нет. Ясно также, что если все единицы несопоставимы между собой, тогда не могут существовать двойка в себе и тройка в себе, и таким же образом — и остальные числа. Будут ли единицы безразличными или же каждая от каждой отличается, все равно число должно считаться путем присоединения ⟨одного⟩, например двойка — через присоединение к одному другого одного, тройка — через присоединение нового одного к двум и четверка — таким же образом; а в таком случае возникновение чисел не может совершаться так, как они их производят из «пары» и единого. В самом деле, двойка оказывается (при нормальном счете) частью тройки, и эта последняя — частью четверки, и таким же образом получается и со следующими числами. Между тем четверка получалась ⟨у них⟩ из первичной[9] двойки и неопределен-

ной пары — две двойки[10] помимо двойки в себе; в противном же случае двойка в себе будет одною ⟨ее⟩[11] частью, и сюда привзойдет одна другая двойка. И точно так же двойка будет состоять из единого в себе и другого «одного»; а если так, тогда другим элементом не может быть неопределенная пара: его продуктом оказывается одна единица, а не определенная двойка[12]. Далее, помимо тройки в себе и двойки в себе, каким образом будут существовать другие тройки и двойки? И каким образом они слагаются из более ранних и более поздних единиц? Все это нелепо[13] и искусственно придумано, и невозможно, чтобы в таком случае на первом месте стояла двойка, а затем шла тройка в себе. Между тем выводы эти необходимы[14], если единое и неопределенная пара будут элементами. А если получаются невозможные результаты, то и начала эти не могут иметь места.

Если единицы отличны любая от любой, тогда необходимым образом получаются эти последствия и другие, подобные им. Если же единицы в разных числах отличны ⟨друг от друга⟩, а только единицы в том же самом числе не различаются между собой, то и в этом случае трудностей у нас получается нисколько не меньше. Возьмем, например, десятку в себе. В ней содержится десять единиц, и десятка состоит и из них, и также — из двух пятерок. А так как десятка в себе, это не — случайное число и она не состоит из случайных пятерок, как и из случайных единиц, поэтому единицы, находящиеся в этой десятке, должны различаться между собой. Ведь если между ними различия нет, тогда не будут различаться и пятерки, из которых состоит десятка, а так как они отличаются друг от друга, то будут отличаться и единицы. Если ⟨теперь⟩ они отличаются, то можно ли сказать, что ⟨в нашей десятке⟩ не будет других пятерок, но только данные две, или же они будут в ней? Если их не будет, это нелепо; если же они будут в ней, то какая именно десятка будет состоять из них? Ведь в десятке нет другой десятки кроме нее самой. Но вместе с тем ⟨для них⟩ также и необходимо, чтобы четверка слагалась не из случайных двоек; ибо неопределенная пара, как они указывают, взявши определенную двойку, создала две двойки: по отношению к взятому она выступала удвоительницей его. — Далее, как это возможно, чтобы двойка была особою реальностью помимо двух единиц, и тройка — помимо трех единиц? Либо одно должно быть при этом причастно другому, подобно тому как можно говорить о белом человеке помимо белого и человека (он причастен этим двум ⟨обозначениям⟩), либо ⟨указанное различие[15] будет иметься⟩, поскольку одно есть некоторое видовое отличие другого, — в этом смысле можно говорить о человеке помимо живого существа и двуногого. Кроме того, одни вещи образуют единое благодаря соприкосновению, другие — благодаря смешению, третьи — благодаря положению; ⟨между тем⟩ ни один из этих случаев не применим к единицам, из которых состоит двойка и тройка; но подобно тому как два человека не образуют что-нибудь одно помимо того и другого, так же с необходимостью должно обстоять дело и в отношении единиц. И от того, что они неделимы, через это они не будут поставлены особо: ведь и точки ⟨тоже⟩ неделимы, а все-таки, помимо двух точек, ничего другого не представляет собою их пара. — Также не должно укрыться и то, что в этом случае приходится принимать предшествующие и последующие двойки, а подобным же образом и все остальные числа. В самом деле, допустим, что двойки, входящие в состав четверки, сосуществуют друг с другом; однако по сравнению

с теми, которые входят в восьмерку, они идут раньше, и как двойка породила их, так и они породили те четверки, которые находятся в восьмерке самой по себе, а потому если первая двойка представляет собою идею, то и они также будут некоторыми идеями. И то же можно сказать и относительно единиц. Единицы, которые находятся в первой двойке, рождают те четыре, которые находятся в четверке, а потому все единицы оказываются идеями, и идея будет слагаться из идей. ⟨Но⟩ таким образом ясно, что и те вещи, для которых мы здесь[16] получаем идеи, явятся составными, — все равно как если сказать, что живые существа слагаются из ⟨разных⟩ живых существ, если это — идеи их. И вообще вносить каким-либо путем различие в единицы ⟨чисел⟩, это — нелепость и искусственное измышление (под искусственным измышлением я называю такое, которое насильственно притянуто в интересах ⟨известной⟩ гипотезы). В самом деле, мы не видим, чтобы единица отличалась от единицы либо по количеству, либо по качеству, и число должно быть или равным или неравным ⟨по отношению к другому⟩, — как всякое ⟨вообще⟩, так и особенно не именованное[17], так что если оно не больше и не меньше ⟨другого⟩, оно равно ⟨ему⟩; а ⟨величины⟩ равные и вообще неразличенные мы в области чисел принимаем тождественными ⟨друг другу⟩. Если же это не так, тогда даже двойки, входящие в состав десятки самой в себе, не будут неразличенными, хотя они и равны ⟨между собой⟩. Ибо, утверждая их неразличенность, какую причину можно было бы указать для этого? — Далее, если всякая единица и другая единица составляют вместе две, тогда единица из двойки в себе и из тройки в себе образуют вместе двойку, при этом — из различающихся единиц, и ⟨спрашивается⟩ предшествует ли эта двойка тройке или идет после нее? Больше похоже на то, что она должна предшествовать ей: одна из ее единиц ⟨была дана⟩ вместе с тройкой, а другая — вместе с двойкой. И мы со своей стороны принимаем, что вообще одно и одно, будут ли это — равные ⟨вещи⟩ или же — неравные, дают ⟨вместе⟩ два, так например — благо и зло, человек и лошадь; а по мнению тех, кто держится указанных взглядов, этого нет и при единицах. Равным образом, если число, выражающее тройку в себе, не больше чем число, выражающее двойку в себе, это странно; если же оно больше, тогда ясно, что ⟨в его пределах⟩ находится и число, равное двойке, а значит, это последнее не отличимо по сравнению с двойкой в себе. Между тем это невозможно, если есть какое-нибудь первое число и есть второе[18]. И ⟨при таком подходе⟩[19] идеи не будут числами. Ведь в этом-то отношении правы те, по мнению которых единицы должны быть различными, если принимать идеи, как это было раньше указано[20]: идея ⟨каждый раз⟩ ⟨только⟩ одна, между тем если единицы не различаются, тогда между ⟨отдельными⟩ двойками и тройками также не будет различия. Поэтому им и необходимо утверждать, что счет ведется так: «один, два», без того чтобы совершалось прибавление к тому, что ⟨уже⟩ имеется налицо (иначе не происходило бы возникновения из неопределенной пары, и ⟨число⟩ не могло бы быть идеею: ведь ⟨в таком случае⟩ одна идея находилась бы в другой, и все идеи были бы частями одной). Таким образом, с точки зрения их гипотезы указания их правильны, а вообще говоря — не правильны: им приходится отклонять многое, — ведь, по их словам, известное затруднение будет представлять уже вопрос, что̀ именно у нас происходит, когда мы ведем счет и скажем — один два три, — считаем ли мы, прибавляя ⟨по единице⟩ или — отдельными долями[21]. Между тем мы делаем и то и другое: а поэтому смешно восходить отсюда к такому большому различию в самой сущности ⟨числа⟩.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Завершение критики теорий, утверждающих разнородность чисел и единиц, из которых они слагаются, через указание на отсутствие каких-либо различий между отдельными единицами (1083 *a* 1—17). Поскольку предшествующий анализ имел главным образом в виду учение об идеальных числах у Платона, теперь подвергаются критике другие теории, видевшие в числах первые начала вещей — учение Спевсиппа (*a* 21 — *b* 1), Ксенократа (*b* 1—8) и пифагорейцев (*b* 8—19); их обзор приводит к заключению, что ни одна из выдвинутых теорий не может удержать для числа самостоятельное бытие (*b* 19—23). Выявляются отдельные трудности, связанные с признанием самостоятельного существования чисел: 1) нет возможности удовлетворительно установить их связь с указанным для них материальным началом (неопределенной парой) (*b* 23—35); 2) число в этом случае одинаково не приходится принимать ни бесконечным, ни ограниченным пределами первых десяти (*b* 35—1084 *b* 2); 3) спорным становится вопрос о первенстве между числами и составляющими их единицами (*b* 2—1085 *a* 2).

И прежде всего хорошо установить, в чем состоит различие у числа, и ⟨также —⟩ у единицы, если ⟨здесь таковое⟩ имеется. Это должно быть различие или по количеству, или по качеству; но ни того, ни другого явным образом быть не может. ⟨Правда,⟩ поскольку дано число, имеется различие по количеству. Но если бы и единицы тоже различались по количеству, тогда и одно число отличалось бы от другого, имея ровно столько же единиц. Кроме того, будут ли первые единицы больше или меньше, и последующие растут ли по величине или наоборот? ⟨Конечно⟩ все это — ⟨предположения⟩ нелепые. А с другой стороны, ⟨здесь⟩ не может быть различия и по качеству. У единиц ⟨вообще⟩ не может быть никакого свойства: ведь и для чисел принимают, что качество идет у них после количества. Кроме того, качественное своеобразие не может у единиц получиться ни благодаря единому, ни благодаря «паре»[1]: первое качества не имеет, вторая — производит количество: ибо именно в ней — причина того, что существующих реальностей[2] много. Если поэтому дело здесь обстоит как-нибудь иначе[3], надо с самого начала особенно об этом сказать и дать точные указания насчет отличия у единицы и специально при этом — *почему* его надо принимать; а если этого не делается, тогда про какое ⟨именно⟩ ⟨отличие⟩ они говорят? — Из сказанного очевидно, что если идеи, это — числа, тогда все единицы ⟨в них⟩ нельзя ни сопоставлять друг с другом, ни считать несопоставимыми между собой ни на тот, ни на другой ⟨указанный выше⟩ лад; а с другой стороны, и то, как некоторые другие говорят о числах, тоже нельзя считать удачным. Я имею здесь в виду тех, по мнению которых[4] идеи не существуют ни непосредственно, ни в смысле некоторых чисел, но существуют математические предметы, и числа занимают первое место среди вещей, а началом этих чисел является само единое ⟨в себе⟩. В самом деле, представляется нелепым, чтобы некоторое единое занимало первое место по сравнению с другими, как они это говорят, а двойка по сравнению с ⟨другими⟩ двойками — нет, и тройка по сравнению с тройками — тоже нет: всюду здесь применимо одно и то же рассуждение. Если поэтому дело обстоит относительно числа таким вот образом и если признать, что существует только число математическое, тогда нельзя смотреть на единое как на начало (ведь подобное единое должно отличаться от других единиц, а в таком случае должна быть и некоторая первая двойка среди двоек, и то же одинаково необходимо и для всех других чисел, идущих одно за другим); если же единое есть начало, тогда с числами дело скорее должно обстоять так, как это говорил Платон, — должна существовать первая двойка и ⟨первая⟩ тройка, и числа не могут быть сопоставимы друг с другом. Но если в свою очередь принимать это, тогда, как уже сказано, получается много невозможных последствий. А между тем надо принять либо первое, либо второе, так что если отвергнуть и то,

и другое, тогда число не может обладать отдельным бытием.

Из сказанного ясно также, что наиболее неудачный подход, это — третий [5], согласно которому число идеальное и число математическое — одно и то же. У одной теории здесь с неизбежностью оказываются ⟨вместе⟩ две ошибки: в этом случае уже не остается места для математического числа, но приходится, выставив свои особые гипотезы, ⟨осложнять и⟩ растягивать ⟨изложение⟩, а вместе с тем необходимо принять и выводы, которые получаются у тех, кто говорит о числе в смысле «идей».

Что же касается до того пути, которым подходят пифагорейцы, он, с одной стороны, имеет меньше трудностей — по сравнению с теми, о которых сказано раньше, а с другой — специальные другие. То, что они не приписывают числу отдельного существования, устраняет много невозможных последствий; но что тела у них составлены из чисел и что число здесь математическое, это — вещь невозможная. Ведь и говорить о неделимых величинах неправильно, и ⟨даже⟩ если бы это было допустимо в какой угодно степени [6], во всяком случае единицы величины не имеют; а с другой стороны, как возможно, чтобы ⟨пространственная⟩ величина слагалась из неделимых частей? Но арифметическое число во всяком случае состоит из ⟨отвлеченных⟩ единиц [7]; между тем они говорят, что число — это вещи; по крайней мере математические положения они прилагают к телам, как будто тела состоят из этих чисел. — Если поэтому необходимо, чтобы число, поскольку оно принимается за некоторую в себе существующую вещь, было дано на один из указанных выше [8] ладов, а между тем оно ни одним из этих способов существовать не может, в таком случае очевидно, что у числа нет какой-либо такой природы, которую устанавливают ⟨для него⟩ те, кто приписывает ему отдельное бытие.

Далее, получается ли каждая единица из большого и малого, по уравнении их, или же — одна из малого, другая — из большого? Если этим последним способом, тогда нельзя утверждать, чтобы каждое ⟨число⟩ могло получаться из всех элементов ⟨без различия⟩, и единицы не оказываются безразличными (в одной мы имеем большое, в другой — малое, которое ⟨большому⟩ противоположно по своей природе); кроме того, ⟨если взять⟩ те единицы, из которых ⟨состоит⟩ тройка в себе, как *с ними* дело? Ведь одна из них — нечетная [9]. Но, может быть, из-за этого они самому единому отводят в нечетном числе среднее место. А если каждая из двух единиц получается из обоих элементов [10] по уравнении их, как может тогда двойка получаться из большого и малого, будучи ⟨при этом⟩ некоторою единой реальностью? Иначе говоря, чем она будет отличаться от единицы? Кроме того, единица предшествует двойке (с ее упразднением двойка упраздняется); поэтому ей приходится быть идеею идеи, поскольку она предшествует идее, и возникнуть она должна была раньше. Так из чего же она возникла? Ведь неопределенная пара выполняла удваивающую роль [11].

Далее, число необходимо должно быть либо бесконечным, либо ограниченным: ведь числу приписывается способность существовать отдельно, так что невозможно, чтобы из этих двух определений одно не имело места. Что оно не может быть бесконечным, это ясно. Ведь бесконечное число не является ни нечетным, ни четным, между тем при образовании чисел всегда получается либо нечетное число, либо четное: при таком-то привхождении [12] одного (единицы) к числу четному ⟨мы имеем⟩ число нечетное, при таком-то привхождении двойки [13] — число, возникающее на основе единицы через посредство удвоения, при привхождении нечетных чисел [14] — четное число всякого другого рода. Кроме того, если всякая идея есть идея какой-нибудь вещи, а числа, это — идеи, тогда и бесконечное число будет иде-

ею чего-нибудь, либо какой-нибудь чувственной вещи, либо чего-нибудь другого; между тем это невозможно ни согласно фактически принятым взглядам[15], ни с точки зрения разума[16], — если учесть тот характер, который придается идеям. С другой стороны, если число есть число ограниченное, до какого количества оно идет? Здесь надо указать не только, что ⟨это так-то⟩ (ὅτι), но также — почему это так (διότι). Если число, как утверждают некоторые, идет до десяти, тогда идеи прежде всего быстро иссякнут, — например если тройка есть человек в себе, каким числом будет лошадь в себе? Ведь ⟨некоторым бытием⟩ в себе[17] является всякое число вплоть до десятки. Значит, здесь необходимо взять какое-нибудь из чисел, заключенных в этих пределах (это они образуют собою сущности и идеи). Но все-таки их будет недоставать: число видов живого существа будет по количеству больше. В то же время ясно, что если, как здесь принято, тройка есть человек, существующий в себе, тогда и все другие тройки — тоже (ведь те из них, которые входят в одни и те же числа[18], подобны друг другу); поэтому будет бесчисленное количество людей, — если каждая тройка есть идея, тогда каждый человек[19] образует сущее в себе, а если нет, во вся, ком случае это будут люди. Точно также если меньшее число есть часть большего, причем меньшее образовано из однородных[20] единиц, находящихся в том же самом числе, если затем четверка в себе есть идея чего бы то ни было, например лошади или белого цвета, тогда человек будет частью лошади, — в том случае если человек, это — двойка. Нелепым надо признать и то, что у десяти идея существует, а у одиннадцати — нет, так же как и у идущих затем чисел. Далее, и существуют и возникают некоторые такие вещи, для которых идей не имеется, а потому встает вопрос, почему нет идей также и для них: тогда, значит, идеи нельзя считать за ⟨необходимые⟩ причины. И кроме того представляется странным, что число идет ⟨лишь⟩ до десяти[21], в то время как единое[22] является в большей мере реальностью и есть идея самой десятки; между тем единое как единое не подлежит возникновению, а для десятки это возникновение принимается. И, однако же, они пытаются подходить так, как будто ряд чисел до десяти есть нечто завершенное. По крайней мере они создают производные ⟨моменты⟩ — такие, как пустоту, пропорцию, нечет, и другие в этом роде — в пределах десятки. Одни из таких моментов они возводят к первым началам[23], например движение и покой, благо и зло[24], а другие — к числам. Поэтому нечет ⟨у них⟩, это — единое: если ⟨его существо дано⟩ в тройке, как ⟨тогда⟩ может пятерка быть нечетом? А затем величины и вещи подобного рода ⟨выводятся⟩ в пределах определенного количества[25], — например ⟨мы имеем здесь⟩ первоначальную — именно неделимую — линию, потом ⟨получает себе выражение⟩ двойка, а потом и этот ряд тоже идет до десятки.

Далее, если число способно существовать отдельно, тогда можно бы поставить вопрос, идет ли раньше единое или же — тройка и двойка. Поскольку число является составным, первенство принадлежит единому, а поскольку общее и формальная сущность стоят раньше, ⟨оно принадлежит⟩ числу: ведь каждая из единиц есть часть числа, как материя, а число выступает как форма[26]. И в известном смысле прямой угол раньше острого, потому что он ⟨точно⟩ определен, а также — по своему понятию[27]; а в другом смысле раньше — острый, потому что он представляет часть, и прямой угол делится на острые. Таким образом, в качестве материи острый угол, элемент и единица идут раньше, а если смотреть с точки зрения формы и сущности, соответствующей понятию, тогда раньше прямой угол и целое, слагающееся из материи и формы; ибо составное из материи и формы[28] стоит ближе к форме и к предмету

понятия[29], ⟨нежели материя⟩, а в порядке возникновения оно позднее ⟨этой последней⟩. Итак, благодаря чему надо видеть в едином начало? Говорят — оно таково потому, что не подлежит делению; но ведь неделимо, с одной стороны, общее, с другой — отдельная часть и элемент[30]. Однако же ⟨началом они были бы⟩ на разный лад; в первом случае — поскольку здесь[31] имеется понятие, во втором[32] — по времени. Так вот, с какой же из этих точек зрения единое является началом? Как уже было сказано, и прямой угол как будто предшествует острому, и этот последний — прямому, и в обоих случаях мы имеем нечто единое. Поэтому ⟨наши философы⟩ признают единое началом в обоих смыслах. Между тем это невозможно: ведь одно выступает в качестве формы и сущности, а другое — как отдельная часть и как материя. Дело в том, что и то и другое является единым в некотором определенном смысле, — каждая из двух единиц ⟨в двойке⟩ существует на самом деле ⟨только⟩ в возможности, а в действительности — нет (если число есть нечто единое и не походит на ⟨несвязную⟩ груду, но в разных числах — разные единицы, как они это утверждают). И причина получающейся здесь ошибки — та, что они в своих исследованиях одновременно исходили от математических наук и от высказываний (λόγων), носивших форму общности[33]. Поэтому под влиянием первых они подошли к единому, в котором видели первое начало[34], как к точке. Ибо единица, это — неосуществленная ⟨в пространстве⟩ точка. Так вот, подобно тому как некоторые другие[35] слагали вещи из самых малых частей, так точно делали и они, и, таким образом, единица становится ⟨у них⟩ материей чисел, и она в одно и то же время и предшествует двойке, а с другой стороны — идет позже ее, поскольку двойка есть некоторое целое и единое и форма. И вместе с тем, так как они искали найти общее, они то единство, которое сказывается ⟨о числе⟩, признавали частью ⟨числа⟩ также и в этом смысле[36]. Между тем эти ⟨два определения⟩ не могут вместе принадлежать одной и той же вещи.

Если затем единое в себе должно быть исключительно тем, что не осуществлено в пространстве[37] (⟨от единицы⟩ оно отличается единственно тем, что оно есть первоначало), и ⟨с другой стороны⟩ двойка делима ⟨на части⟩, а единица — нет, в таком случае единица повидимому более, ⟨чем двойка⟩, близка к единому в себе. А если так обстоит дело с единицею, тогда и единое ⟨в свою очередь⟩ ближе к единице, нежели к двойке. Поэтому каждая из двух единиц ⟨в двойке⟩, надо считать, идет ранее, нежели двойка. Между тем они этого не принимают: во всяком случае двойку они производят в первую очередь. Кроме того, если двойка в себе есть нечто единое и тройка в себе — тоже, обе они вместе образуют двойку. Тогда из чего эта ⟨вторая⟩ двойка получается?

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Заканчивается начатое в 8-й главе (1083 *b* 23) раскрытие отдельных трудностей, возникающих при допущении самостоятельного бытия чисел: 4) из начал, указываемых платоновцами, нет возможности вывести идущие за числами пространственные величины (1085 *a* 7—*b* 4); 5) нельзя удовлетворительным образом получить число из единого и множества (как и пространственные величины — из точки в себе и пространственного расстояния) (*b* 5—34). Общий итог критики теорий, утверждающих самостоятельное существование числа и пространственных величин — из неправильных начал неизбежны противоречивые выводы (*b* 24—1086*a*—18). Ставится на обсуждение новый вопрос — как смотрят на *первые начала и причины* сущностей те мыслители, которые принимают сущности, отличные от чувственных. Вопрос этот имеет силу для тех, кто приписывает отдельное от вещей существование идеям и числам. Предпосылки, которые привели к теории идей, объясняют основной ее недостаток — гипостазирование общего (*a* 18—*b* 13).

И ⟨здесь⟩ может возникнуть также ⟨вот какое⟩ затруднение[1]: так как для чисел не существует соприкосновения ⟨одного с другим⟩, но только последовательный порядок —

тех единиц, между которыми в промежутке нет ничего (например — тех, которые находятся в двойке или тройке), ⟨спрашивается,⟩ идут ли они непосредственно за единым в себе или же нет, и в ряду тех ⟨величин⟩, которые следуют за ними, идет ли раньше двойка или же которая-нибудь из ⟨находящихся в двойке⟩ единиц.

Одинаковым образом трудности получаются и для тех родов ⟨величин⟩, которые стоят после числа, — для линии, плоскости и тела. ⟨Прежде всего⟩ [2] одни образуют их из видов большого и малого, именно из длинного и короткого — линии, из широкого и узкого — плоскости, из высокого и низкого [3] — объемы; а это ⟨все⟩ — виды большого и малого. Что же касается того начала у этих величин, которое соответствует роли единого [4], различные философы устанавливают его различным образом. И при этих началах также в бесчисленном количестве получаются вещи невозможные, измышленные и идущие наперекор всякому правдоподобию: выходит, что ⟨указанные величины⟩ отделены друг от друга, если не связаны между собой также и начала ⟨их⟩, так чтобы широкое и узкое было также длинным и коротким (а если такая связь есть, тогда плоскость будет линией и тело — плоскостью; и кроме того, какое в этом случае будет даваться объяснение для углов, для фигур и для других подобных вещей? [5]). И здесь получается то же самое, как ⟨в том случае⟩, когда дело идет о числах: ⟨на самом деле⟩ это — ⟨те или другие⟩ состояния величины, но неверно ⟨сказать⟩, чтобы величина состояла из них, как и неверно, чтобы линия состояла из прямого и кривого, или из гладкого и неровного — тела́. И ⟨кроме того⟩ во всех этих случаях имеется то общее затруднение, которое встречается по отношению к видам [6] рода, если принять реальность всеобщих определений, именно — будет ли животное в себе находиться в конкретном⟩ животном, или же это последнее [7] отлично от него. Если не принимать у него [8] отдельного существования, тогда здесь не получится никакого затруднения; если же, как говорят сторонники этого учения, единое и число способны существовать отдельно, тогда это затруднение решить не легко, если только уместно называть нелегким то, что невозможно. Ведь когда в двойке и вообще в числе мыслится единое [9], то мыслится ли при этом нечто, существующее в себе, или же другое [10]? Так вот, одни производят величины из материи такого рода, а другие создают их из точки (точка при этом представляется им не единым, но ⟨чем-то⟩ аналогичным единому) и из другой материи, которая аналогична множеству, но не есть множество [11]; относительно этих начал ⟨однако⟩ в одинаковой мере возникают те же самые затруднения. Если материя имеется одна, тогда линия, плоскость и тело, это — то же самое (ведь из одних и тех же начал будет получаться одно и то же); а если их несколько и существует особая — для линии, особая — для плоскости и ⟨еще⟩ другая — для тела, тогда они либо сопутствуют друг другу, либо нет, так что те же последствия получаются и в этом случае: либо плоскость не будет вмещать в себе линию, либо она сама будет линией.

Далее, не делается никаких попыток, ⟨чтобы раскрыть,⟩ как может число ⟨состоять⟩ из единого и множества; но как бы они об этом ни говорили, здесь получаются те же неприемлемые последствия, как и для тех, которые выводят его из единого и неопределенной пары [12]. В первом случае число образуется из множества, высказываемого в общей форме, а не из какого-нибудь ⟨определенного⟩, во втором — из некоторого определенного множества, при этом — из первого (ибо двойка объявляется первым множеством). Поэтому ⟨здесь и там⟩ нет, можно сказать, никакого различия, но последуют одни и те же затруднения, ⟨есть ли это⟩ смешение, или полагание, или слияние, или возникновение, и все другие ⟨вопросы⟩ в этом роде [13]. А особенно можно

было бы поставить вопрос ⟨вот о чем⟩ — если каждая единица ⟨дается как⟩ одна[14], то из чего она образуется? Ведь, конечно, каждая ⟨из них⟩ не есть единое в себе. Поэтому ей необходимо получаться из единого в себе и из множества или из части множества. Считать единицу за некое множество — вещь невозможная, поскольку она является неделимою; а предполагать, что она получается из части множества, это связано со многими другими затруднениями: каждая из ⟨таких⟩ частей должна ⟨уже⟩ быть неделимою (иначе она будет множеством и единица ⟨окажется⟩ делимою), и за элементы нельзя ⟨тогда⟩ считать единое и множество[15] (каждая ⟨отдельная⟩ единица ⟨уже⟩ не слагается из *множества* и единого). Кроме того, тот, кто это говорит, создает ⟨здесь⟩ [не что иное, как] голько другое число: ведь ⟨то или другое⟩ множество неделимых ⟨частей⟩, это — число. Далее нужно исследовать также и по отношению к сторонникам этой теории, является ли число безграничным или ограниченным[16]: ведь у них, повидимому, и множество было ограниченное[17], так как из него[18] в соединении с единым получаются ⟨вполне⟩ определенные[19] единицы. А есть и другое ⟨множество⟩, именно — множество в себе и множество безграничное. Так вот, какое же множество является элементом вместе с единым? Подобным же образом можно было бы подвергнуть исследованию и вопрос относительно точки — взятой в смысле того элемента, из которого они производят пространственные величины. Ведь это не — единственная точка, которая существует. Так вот, каждая из других точек откуда возникает? Конечно — не из пространственного промежутка и точки в себе. А с другой стороны, у ⟨такого⟩ промежутка не может быть неделимых составных частей, на подобие тех частей у множества, из которых ⟨получены⟩ ⟨у них⟩[20] единицы[21]. Ведь число слагается из неделимых частей, а пространственные величины — нет.

Таким образом, все эти затруднения и другие в этом роде делают очевидным, что число и величины не могут обладать самостоятельным существованием, а кроме того расхождение точек зрения[22] относительно чисел является признаком того, что нереальность самих ⟨выдвигаемых ими⟩ объектов приводит их в смятение. Те, которые принимают, помимо чувственных вещей, одни только математические предметы, видя всю затруднительность и искусственность ⟨создания⟩ идей, отказались от идеального числа и установили математическое[23]. С другой стороны, те, которые хотели сделать идеи также и числами, но ⟨при этом⟩ не видели, как сможет математическое число, в случае принятия таких начал, существовать отдельно от идеального, ⟨эти мыслители⟩ сделали одно и то же число идеальным и математическим[24] — ⟨сделали⟩ на словах, так как на деле-то математическое ⟨у них⟩ упразднено (они ведь выставляют свои специальные гипотезы — не те, которые в математике). А тот, кто первый признал, что есть идеи, что идеи, это — числа, и что математические объекты существуют[25], с хорошим основанием провел разделение ⟨между ними⟩. Поэтому выходит, что все они в каком-нибудь отношении говорят правильно, а в общем — неправильно. И сами они подтверждают ⟨это⟩, высказывая не те же самые ⟨мысли⟩, но противоположные ⟨одна другой⟩. А происходит так потому, что ⟨основные⟩ их предпосылки и начала — ложные. Между тем — как говорит Эпихарм — трудно, исходя от нескладного, вести складную речь: «только что сказали, и — что дело плохо, видно сразу всем»[26]. —

По отношению к числам можно ограничиться выявленными затруднениями и установленными результатами (кто убежден ⟨нашими словами⟩, мог бы — из дальнейших доводов — убедиться еще более, а чтобы склонить человека не убежденного, ⟨никакие доводы⟩ ничего бы больше не дали). С другой стороны[27], если взять то, что го-

ворится о первых началах, первых причинах и элементах лицами, дающими точные указания об одной только чувственной сущности, — про одно ⟨у нас⟩ сказано в книгах о природе, другое не имеет отношения к теперешнему исследованию; но что говорят те, кто принимает другие сущности, помимо чувственных, это надлежит рассмотреть вслед за тем, о чем ⟨там?⟩ [28] было сказано. Так как некоторые утверждают, что такими сущностями являются идеи и числа, и что элементы последних составляют элементы и начала существующих вещей, следует рассмотреть, что они говорят об этих ⟨элементах⟩ [29] и как именно. Что касается тех, которые вводят [30] одни только числа и притом — числа математические, их нужно подвергнуть рассмотрению впоследствии; а по отношению к тем, которые принимают идеи, можно вместе выявить и способ их подхода ⟨к предмету⟩ и то затруднение, которое здесь [31] получается. Дело в том, что они в одно и то же время придают идеям как сущностям всеобщий характер, а с другой стороны, делают их отдельно существующими и относят к области единичного бытия. Между тем, что это невозможно, у нас было разобрано ранее [32]. Та причина, почему лица, приписывающие идеям общий характер, связали эти утверждения в одно, заключается в том, что они не принимали эти же самые сущности для чувственных вещей; по их мнению, единичные вещи в области чувственного бытия текут и ни одна из них не пребывает, а общее существует помимо них и представляет собою нечто отличное. Толчок к такому подходу дал Сократ, обратившись к определениям, как мы об этом говорили в предшествующих рассуждениях [33], однако он во всяком случае ⟨это общее⟩ не отделил от единичных вещей. И здесь он подошел правильно, не сделав ⟨такого⟩ отделения. Это ясно из результатов; ведь только при посредстве всеобщего можно достигнуть знания, а с другой стороны, отделение приводит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей. Между тем некоторые считали необходимым, чтобы, если будут существовать какие-нибудь сущности, помимо чувственных и текучих, они обладали самостоятельным существованием, но ⟨никаких⟩ других указать не могли, а вынесли ⟨за пределы чувственного бытия⟩ эти — высказываемые всеобщим образом, так что получалось, что сущности всеобщие и единичные, это — почти что одни и те же [реальности]. Таким образом, мы имеем здесь некоторую трудность, которая сама по себе, как она есть [34], присуща изложенной точке зрения.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Вопрос о началах сущностей, поднятый во второй части 9-й главы в применении к сущностям нечувственным, ставится теперь — *в одном отношении* — для всех сущностей вообще: должны ли эти начала иметь индивидуальный или общий характер (1086 *b* 14—20). Указываются трудности, которые возникают: а) в случае единичности первых начал (*b* 20—37) и б) если, с другой стороны, эти начала существуют как нечто всеобщее (*b* 37—1087 *a* 4). Указывается первоисточник возникающих здесь затруднений (*a* 4—7) и намечаются пути для разрешения тех из них, которые связаны с индивидуалистической точкой зрения на начала (*a* 7—25).

Вместе с тем остановимся теперь на одном вопросе, который представляет известную трудность и для тех, кто принимает идеи, и для тех, кто не принимает их, — на вопросе, о котором в самом начале — при перечне затруднений — раньше ⟨уже⟩ шла речь [1]. Если не признать, что сущности обладают самостоятельным существованием, при этом в таком смысле, в каком оно приписывается единичным вещам, тогда будет упразднена сущность, как мы ее понимаем. А если принять, что сущности существуют отдельно, какой характер надо будет придавать элементам и началам их? Если они даются как единичные ⟨вещи⟩, а не — всеобщим образом, тогда

вещей будет столько, сколько есть элементов, и элементы не будут познаваемы. В самом деле, предположим, что ⟨отдельные⟩ слоги в речи, это — сущности, а их составные части [2] — элементы сущностей. Тогда ⟨сочетание⟩ *ба* должно быть только одно, и каждый из слогов — также, раз они не имеют характера всеобщности и не тождественны по виду, но каждый есть нечто единичное по числу или эта вот вещь, и не связан с другими общностью имени. Да и кроме того, основное существо ⟨вещи⟩ ⟨фактически⟩ принимается у них [3] каждый раз как нечто единое. Но если так обстоит дело со слогами, тогда то же имеет место и по отношению к их составным частям: значит, буква *а* будет существовать не больше чем одна, и это будет иметь силу и для всех других букв, на том же самом основании, по которому и в области слогов один и тот же не может повторяться еще и еще раз. А если так, тогда, помимо элементов, других вещей существовать не будет, но ⟨мы будем иметь⟩ одни только элементы. И, кроме того, элементы не будут и познаваемы: они не носят общий характер, между тем наука направлена на вещи общие. И это ясно видно из доказательств и из определений: ведь нельзя получить необходимого вывода (силлогизма), что у этого вот треугольника углы равны двум прямым, если они не у всякого треугольника составляют два прямых, или — что этот вот человек есть живое существо, если не всякий человек есть живое существо. А с другой стороны, если начала имеют общий характер, тогда либо [4] и те сущности, которые получаются из них, ⟨тоже⟩ общие, либо [4] не-сущность будет предшествовать сущности[5]: ведь общее не есть сущность, а элемент и начало имеют общий характер, и ⟨вместе с тем⟩ элемент и начало предшествуют тем вещам, для которых это — начало и элемент. Все эти выводы получаются вполне последовательно, когда ⟨подобные мыслители⟩ образуют идеи из элементов и помимо сущностей, имеющих одну и ту же форму [6], видят также в идеях некоторое самостоятельно существующее единое. Но если в области элементов речи, скажем [7], вполне может существовать много ⟨звуков⟩ *а* и ⟨звуков⟩ *б* и при этом отсутствовать — рядом с этим множеством — ⟨какое-либо⟩ *а* в себе и *б* в себе, тогда на одной этой основе будут иметься в безграничном количестве сходные ⟨друг с другом⟩ слоги. С другой стороны, что всякая наука имеет общий характер, так что и начала вещей должны быть общими, не образуя вместе с тем обособленных сущностей,—это утверждение, правда, представляет наибольшую трудность из всего сказанного, однако же оно ⟨при этом⟩ в известном смысле истинно, а в известном — не истинно. Дело в том, что наука — так же, как и знание — имеет два значения, с одной стороны, это — ⟨нечто⟩ возможное, а с другой — действительное. Так вот, наука в смысле возможности [8] является как материя всеобщей и неопределенной и направлена на всеобщее и неопределенное, между тем в смысле действительности она [9] определена и направлена на то, что определено, она есть данная реальность и имеет своим предметом данную реальность. Только побочным («привходящим») образом зрение видит цвет вообще, потому что данный цвет, который оно видит, есть цвет; и точно так же данное *а*, которое рассматривает грамматик, есть *а*[10]. Ведь если начала должны быть общие, тогда и то, что из них получается, необходимым образом — тоже общее, как мы это имеем при доказательствах; а в таком случае не будет ничего отдельно существующего и ⟨никакой⟩ сущности. Однако же ясно, что в известном смысле наука имеет общий характер, а в известном — нет[11],

КНИГА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ (N)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Продолжается разбор вопроса о первых началах вечных сущностей (см. XIII 9, 1086 *a* 21 сл.), как он стоит в платоновской школе, у сторонников теории идей-чисел. В качестве таких начал школа выдвигает противоположности, хотя логический анализ противоположностей делает несомненным, что в их области найти первое начало невозможно (1087 *a* 29—*b* 4). Перечисляются и разбираются отдельные формулировки противоположностей (специально — второго, материального начала), выдвигаемые школой (*b* 4—33). Дается критика верховного единого — одной из двух основных противоположностей. Единое как такое — не сущность, но — мера, всегда предполагающая субстрат и получающая содержание от измеряемой группы вещей (*b* 33 — 1088 *a* 14). Развертывается несостоятельность «неопределенной пары» (или двоицы) — второго верховного начала платоновцев, через указание на присущий его содержанию зависимый и относительный характер (*a* 14 — *b* 13).

Относительно сущности, о которой шла речь [1], ограничимся тем, что было сказано. А началам все придают характер противоположностей, и это — как в области предметов природы, так и — одинаковым образом — в применении к сущностям неподвижным. Но так как не может существовать ничего, что предшествовало бы началу всех вещей, значит, начало не может быть началом, будучи ⟨в то же время⟩ чем-то другим; это все равно, как если говорить, что белое есть начало не как ⟨что-то⟩ другое, но как белое, и однако же — что оно представляет собою определение известного субстрата и белым будет, являясь ⟨само⟩ чем-то другим, — тогда ведь это другое [2] будет ⟨уже⟩ раньше ⟨его⟩. Между тем возникновение вещей из противоположностей во всех случаях предполагает некоторый субстрат; значит, этот последний у противоположностей должен быть налицо всего скорее. Следовательно, все противоположные определения всегда восходят к некоторому субстрату, и ни одно ⟨из них⟩ не может существовать отдельно. Однако же и непосредственное свидетельство чувств говорит, что сущности ничто не бывает противоположно, и рассуждение это подтверждает. Таким образом, из числа противоположностей ничто не является в полном смысле слова началом всех вещей, но это место принадлежит другому. — Между тем у упомянутых выше философов [3] одна из двух противоположностей выступает в роли материи, причем одни ⟨в качестве таковой⟩ единому — как равному — противопоставляют неравное, считая, что именно в нем состоит природа множества, а другие этому единому противополагают множество (ибо у одних [4] числа производятся из двойственности неравного — из большого и из малого, а другой мыслитель [5] создает их из множества, причем в обоих случаях ⟨они возникают⟩ действием сущности единого). Ведь и тот, кто в качестве элементов указывает неравное и единое, а под неравным разумеет пару («двойку»), ⟨состоящую⟩ из большого и малого [6], ⟨и он тоже⟩ говорит про неравное, с одной стороны, про большое и малое — с другой, что здесь мы в обоих случаях имеем одно, и не различает, что по логической формулировке это так, а по числу — не так [7]. Но даже и самые начала, которые эти философы называют элементами, не устанавливаются у них удачным образом, — одни говорят здесь в соединении с

единым о большом и малом, что эти три начала составляют элементы чисел, два последние — ⟨их⟩ материю, а единое — форму, другие ⟨вместо того⟩ указывают на многое и немногое [8], потому что большое и малое ближе по своей природе к пространственной величине, а некоторые останавливаются на том, что есть в этих определениях более общего, и говорят о превышающем и превышаемом. Ни одна из этих формулировок не отличается, можно сказать, ⟨от других⟩ в отношении некоторых ⟨своих⟩ последствий, но только — в отношении формально-логических затруднений, которых они остерегаются, потому что и у них самих доказательства, которые они дают, носят формально-логический характер. Разве, впрочем, на основе одного и того же рассуждения получается и то [9], что начала, это — превышающее и превышаемое, а не — большое и малое, и также, что число есть более ранний продукт из элементов, нежели двойка [10]: ведь и здесь, и там мы имеем нечто более общее [11]. Между тем в действительности они одно из этих утверждений делают, а другого не делают. Некоторые затем противополагают единому иное и другое, некоторые ⟨противопоставляют друг другу⟩ многое и единое. Но если, как они этого хотят, существующее слагается из противоположностей, между тем единому или ничто не противоположно, или, раз уж это необходимо, тогда — множество, а неравное ⟨противолежит⟩ равному, иное — одному и тому же и другое — самому предмету, ⟨если это так,⟩ в таком случае скорее всего определенную точку зрения имеют те, кто противопоставляет единое множеству. Однако и они не делают этого удовлетворительным образом. Ибо ⟨у них⟩ получится, что единое есть немногое: ведь множество противолежит малости, а многое — немногому [12].

С другой стороны, что единое означает меру, это очевидно. И с чем бы мы ни имели дело, всюду бывает нечто другое, что лежит в основе, например, в ⟨музыкальной⟩ гармонии — четверть тона, в ⟨пространственной⟩ величине — дюйм («палец») или фут или что-нибудь в этом роде, в ⟨стихотворных⟩ размерах — стопа или слог; подобно этому и в области тяжести имеется некоторый определенный вес; и во всех случаях дело обстоит таким же точно образом: для вещей, определенных по качеству, есть некоторое качество, для вещей, определенных по количеству — некоторое количество, и мера ⟨каждый раз⟩ бывает неделимой, в одних случаях — по виду, в других — для чувственного восприятия, так что единое само по себе не является сущностью чего-либо. И это вполне обосновано: ибо единое обозначает, что здесь мы имеем меру некоторого множества, а число, что это — измеренное множество и меры, взятые много раз [13] (поэтому также правильно сказать, что единое не есть число: ведь и мера, это не — меры ⟨несколько раз повторенные⟩, но и мера и единое, это — начало). И мера всегда должна быть дана как что-то одно для всех предметов ⟨данной группы⟩, например, если дело идет о лошадях, то мера — лошадь, и если о людях, то мера — человек. А если мы имеем человека, лошадь и бога, то ⟨мера⟩ здесь, пожалуй — живое существо, и ⟨то или другое⟩ их число будет числом живых существ. Если же мы имеем человека, белое и идущее, здесь всего менее можно говорить об их числе, потому что все эти определения принадлежат тому же самому предмету и одному по числу, но все же число таких определений будет числом родов, или здесь надо взять какое-нибудь другое подобное обозначение [14].

В то же время те, кто устанавливает неравное как нечто единое, и ⟨наряду с ним⟩ вводят неопределенную пару (двойку) большого и малого, уходят в своих словах слишком далеко от правдоподобного и возможного. Ведь это скорее состояния и привходящие свойства у чисел и у величин, нежели то, что лежит в основе их, — мно-

гое и немногое — ⟨состояния⟩ числа, большое и малое — состояния величины, ⟨и они даны⟩ по образцу того, как дано четное и нечетное, гладкое и шероховатое, прямое и кривое. А затем, помимо отмеченной ошибки, надо принять во внимание, что большое и малое и все тому подобное, это обязательно должны быть определения относительные; между тем то, что дано как относительное, меньше всего может быть некоторою от природы существующею вещью, или сущностью [в основе категорий] [15], и оно стоит позже качества и количества; такое относительное определение представляет собою, как было сказано, некоторое состояние (πάθος) у количества [16], но не материю, если материя — это будет нечто другое, как для отношения, взятого в общей форме, так и для его частичных и видовых проявлений [17]. Ибо ничто не бывает ни большим ни малым, ни многим ни немногим, ни относительным вообще, если оно не является многим или немногим, большим или малым, или относительным, будучи ⟨в основе своей⟩ чем-то другим. И что относительное, это меньше всего — некоторая сущность и некоторая реальность, об этом свидетельствует тот факт, что для него одного нет ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, — наподобие того, как для количества мы имеем рост и убыль, для качества — изменение ⟨одного из качеств в другое⟩, для пространства — движение, для сущности — простое возникновение ⟨вещи⟩ и уничтожение ⟨ее⟩. Между тем для того, что относительно, подобного изменения нет: данная вещь, не подвергшись изменению, станет иногда больше, иногда меньше или равной ⟨по сравнению с другой⟩, если количественное изменение произойдет с ⟨этой⟩ другой. И что бы мы ни взяли, его материя должна быть таковою же в возможности [18], — следовательно, так будет и для сущности; между тем относительное не является сущностью ни в возможности, ни в действительности. Поэтому странно, больше того — невозможно — делать несущность элементом сущности и ⟨ставить первую⟩ раньше ⟨второй⟩; ибо все роды высказываний (категории) позже ⟨сущности⟩. Кроме того, элементы не сказываются о том, у чего они являются элементами [19], между тем многое и немногое и порознь и совместно сказываются о числе, длинное и короткое — о линии, и плоскость бывает [20] и широкою и узкою. Если теперь существует также какое-нибудь количество, которое всегда обозначается на один определенный лад — как немногое, — пусть это будет два (если это — многое, тогда единое было бы немногим [21]), — в таком случае должно существовать и безусловно многое, так, например, десятка, это — многое, поскольку больше ее нет ⟨ничего⟩ [22], или ⟨скажем⟩ десять тысяч [23]. А тогда — как будет число ⟨как такое⟩ состоять из немногого и многого? Ведь о нем должны были [24] сказываться либо оба эти определения, либо ни то, ни другое; между тем здесь сказывается только одно из двух

ГЛАВА ВТОРАЯ

Вечные вещи вообще не могут слагаться из элементов, потому что элементы, это — материя вещей, а то, что имеет материю, может не существовать. Между тем платоновская школа использует «неопределенную пару» (двоицу) именно в этом смысле (1088 *b* 14 — 35). Обращение к «неопределенной паре» и подобным принципам было вызвано необходимостью освободиться от учения о единстве всех вещей (*b* 35 — 1089 *a* 6). Однако привлеченное здесь начало — небытие (в смысле ложного бытия) не годится для обоснования множественности бытия, поскольку бытие принадлежит к различным категориям, и в разных случаях здесь требовалось бы и разное небытие (*a* 6—26). Для объяснения, множественности следовало бы опереться на небытие в смысле *потенциального* бытия, между тем Платон его берет, как одну из категорий (отношение), а отсюда нужное объяснение не получается (*a* 26—1089 *b* 24)

Трудности, вообще связанные с выведением множественности, в том числе специально — у сущностей (*b* 24—1090 *a* 2). — Какие есть основания принимать числа как самостоятельные реальности — число идеальное и число математическое (1090 *a* 2—15)?

И вообще надо рассмотреть — возможно ли, чтобы вечные вещи слагались из элементов? Ведь тогда ⟨у этих вещей⟩ будет материя; ибо все, что состоит из элементов, сложно. Если теперь из тех элементов, из которых вещь состоит, она — даже и существуя вечно — все-таки при возникновении своем должна была бы [из них] возникать[1]; если, с другой стороны, все, что возникает, возникает из существующего в возможности (ведь из невозможного оно не возникло бы и не могло бы из него состоять), а то, что существует в возможности, может и обладать действительностью и не обладать: тогда, сколь бы ни было вечно число или что угодно другое, у чего есть материя, оно могло бы не существовать, подобно тому, как это возможно и для того, что существует один день, и для того, что имеет любое число лет; а в таком случае[2] то же самое получается и для вещи, длительность которой не имеет конца. Значит, такие вещи нельзя считать вечными, раз не является вечным то, что может не существовать, как нам довелось этим вопросом заняться в других рассуждениях. Если же то, что мы говорим сейчас, истинно в общей форме — именно, что ни одна сущность не является вечною, если она не обладает актуальной действительностью, между тем элементы, это — материя сущности, — в таком случае не приходится ни для одной вечной сущности принимать элементы, из которых она как из составных частей слагалась бы. С другой стороны, некоторые в качестве элемента, сопряженного с единым, выдвигают «неопределенную пару», напротив — неравное они с основанием отвергают вследствие получающихся здесь невозможных ⟨последствий⟩: они, однако, избавляются лишь от тех трудностей, которые с необходимостью возникают для авторов благодаря тому, что неравное и относительное признается у них элементом; что же касается затруднений, которые находятся за пределами названной теории, они с необходимостью оказываются и у наших мыслителей, все равно создают ли они из этих элементов идеальное число или — число математическое.

Многие основания вызвали уклонение в сторону указанных причин, а особенно оно произошло потому, что затруднение было выдвинуто в устарелой форме. У этих людей возникло мнение, что все вещи составят единство и получится ⟨лишь⟩ само бытие[3], если кто-нибудь не укажет выхода и не вступит в борьбу с утверждением Парменида: «Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует»; напротив, необходимо-де показать, что существует небытие: тогда из бытия и чего-то другого будут получаться существующие вещи, если их много. Однако прежде всего надо иметь в виду, что о сущем можно говорить в разных значениях (в одном случае оно означает сущность, в других — указывает на качество или на количество, а также и на все остальные категории), — поэтому какого рода единое будут представлять все вещи в совокупности, если небытия существовать не будет? Образуют ли его сущности или — состояния и одинаково также — все другие ⟨стороны сущего⟩, или же все это вместе, и будет слагаться в одно и эта вот вещь, и такое-то качество, и такое-то количество, и также — все остальное, что означает какой-либо один род бытия? Однако же нелепо, больше того — невозможно, чтобы появление одной какой-то вещи[4] было причиной того, что одна часть бытия есть эта вот данная вещь, другая — такое-то качество, третья — такое-то количество, четвертая — пространственное определение. Далее, *из какого* небытия и бытия состоят существующие вещи? Ведь и о небытии может быть речь в раз-

личных смыслах, раз это имеет место по отношению к бытию; и не быть человеком, это значит — не быть этою вот вещью, не быть прямым — не быть вот таким-то по качеству, не быть трехлоктевым — не быть таким-то по длине (по количеству). Так вот, из ⟨соединения⟩ какого бытия и небытия получается множественность вещей? Наш мыслитель [5] имеет здесь в виду ложное бытие [6], и вот какую вещь разумеет он, говоря о небытии, которое вместе с бытием делает вещи многими. Поэтому и говорилось, что надо предположительно взять некоторое ложное бытие, как и геометры ⟨предположительно⟩ принимают, что имеет длину в фут линия, которая не является таковой. Между тем дело не может здесь обстоять таким образом. Ведь и геометры не принимают предположительно ничего ложного (условно принятая предпосылка не входит в состав силлогизма) [7], и ⟨с другой стороны,⟩ из того, что является небытием в этом смысле, вещи не возникают и ⟨в него⟩ не уничтожаются. Но так как о небытии в его различных вариантах говорится в том же числе значений, сколько есть категорий, а помимо него может быть речь о небытии в смысле лжи и о небытии как о возможности, поэтому ⟨надо иметь в виду, что⟩ возникновение происходит из этого последнего, именно — человек получается из того, что не есть человек, но — человек в возможности, и белое — из того, что не таково, но есть белое в возможности, одинаково — возникает ли что-нибудь одно или ⟨некоторое⟩ множество. — При этом исследование очевидно направляется на вопрос, как получается множественность в сущем, о котором идет речь в смысле сущностей; ибо то, что ⟨здесь⟩ выводится из начал, это — числа, линии и тела. И, конечно, это очень странно, что при выяснении вопроса, как сущее образует множество, исследование было направлено на существо ⟨*вещей*⟩, а как ⟨такое множество образуют⟩ качества или количества, на это — нет. Ведь не благодаря же «неопределенной паре» и не благодаря большому и малому дается два раза белое или существует много ⟨разных⟩ цветов, запахов или фигур [8]: ибо тогда и это тоже были бы числа и единицы. Но если бы вникнуть в эти случаи, можно было бы увидать ту причину, которая действует и в первых [9]: ведь причина ⟨эта⟩ та же самая и аналогичная ⟨повсюду⟩. Происшедший здесь отход в сторону ⟨от правильного объяснения⟩ [10] привел также к тому, что в поисках противолежащего сущему и единому начала, из которого в соединении с этими последними получаются вещи, был выдвинут момент отношения и неравенства, который для сущего и единого не составляет ни противоположность им, ни их отрицание, и который являет собою одну из реальностей — ⟨такую же⟩ как суть вещи и качество ⟨ее⟩. И рядом с тем надо было исследовать, каким образом относительные определения образуют множество, а не суть одно; между тем в настоящее время исследуется, как получается много единиц помимо первого единого, а как получается много случаев неравного помимо неравного ⟨как такого⟩, это — нет. И однако ⟨этим неравным⟩ пользуются и указывают большое и малое, многое и немногое, из которых образуются числа, длинное и короткое, из которых — линия, широкое и узкое, из которых — плоскость, глубокое и мелкое, из которых — объемы; а также приводят еще больше видов относительных определений. Так вот, для этих видов в чем причина того, что их много? Что касается нас, то мы утверждаем, что необходимо для каждого отдельного случая предположить бытие в возможности. А автор излагаемых взглядов [11] высказался относительно того, что именно являет собою в возможности эту вот вещь и сущность, но само по себе не существует — ⟨заявивши,⟩ что здесь мы имеем отношение, — все равно как если бы он назвал качество, которое ни в возможности не представляет собою единое или

сущее, не является также и отрицанием того или другого, но занимает одно из мест в ряду реального бытия; и если он искал, как получается множественность в вещах, гораздо скорее следовало, как было уже сказано, производить исследование не относительно того, что находится в пределах той же категории — как получается много сущностей или много качеств, но каким образом то, что существует, образует множество: ведь в одних случаях это — сущности, в других — состояния, в третьих — отношения. Если мы возьмем все прочие категории[12], там есть еще и другое затруднение[13] ⟨в вопросе⟩, как они составляют множество (не имея отдельного существования, качества и количества создают множество благодаря тому, что субстрат становится множеством и являет собою таковое; однако во всяком случае должна существовать какая-то материя для каждого рода, только невозможно, чтобы она обладала отдельным от сущностей бытием); напротив, в отношении данных единичных вещей некоторым образом понятно, как подобная вещь образует множество[14], если только не видеть в чем-нибудь ⟨одновременно⟩ и эту вот данную вещь и некоторую такую реальность ⟨какие принимает платоновская школа⟩[15]; а здесь затруднение получается больше от того, каким образом оказывается дано много сущностей, *существующих в ⟨полной⟩ действительности*[16], а не одна. С другой стороны также, если данная вещь и количество — не одно и то же, тогда ⟨здесь⟩ не указывается, каким образом и почему образуют множество существующие вещи, но — почему его образуют количественные определенности (ποσά). Ибо каждое число обозначает нечто количественно определенное, и единица — также, если ⟨только⟩ не брать ее как меру и то, что в количественном отношении неделимо. Если, таким образом, количество и вещь в ее существе отличны между собою, значит ⟨здесь⟩ не указывается, из чего ⟨это⟩ существо и как образует множество; а если это — одно и то же, — кто так утверждает, тот наталкивается на много[17] ⟨встающих здесь⟩ возражений. — Можно было бы направить рассмотрение и на числа, — откуда получить уверенность, что они существуют ⟨самостоятельным образом⟩. Если кто принимает идеи, тогда числа доставляют ему известную причину для существующих вещей, раз всякое число есть некоторая идея, а идея тем или другим путем образует для всего остального причину ⟨его⟩ бытия (допустим, что эта предпосылка лежит у них в основе). Если же мы возьмем того, кто этой точки зрения не держится, видя имеющиеся трудности относительно идей, и, не принимая, таким образом, чи́сла на этой основе, вводит число математическое[18], ⟨спрашивается —⟩ почему ему надо поверить, что подобное число существует, и чем оно полезно для других вещей? Если кто в этом смысле говорит о числе, он и не объявляет его причиной чего-либо (для него это ⟨только⟩ некоторая реальность, которая существует сама по себе), — да и не видно, чтобы оно носило характер причины: все положения, которые выставляют ученые, занимающиеся числами, будут правильны и относительно чувственных вещей, как об этом было сказано.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Разбор поставленного в конце 2-й главы вопроса о самостоятельном существовании чисел. Подход к этому вопросу у Платона и у пифагорейцев (1090 *a* 16—25), но в центре внимания — теория Спевсиппа, при которой непонятно применение математических правил к чувственным вещам (*a* 25—1090 *b* 5). Пределы геометрических величин нельзя объявлять самостоятельными сущностями (*b* 5—13), и также нельзя принимать ряд реальных объектов, в первую очередь — математических, не устанавливая зависимости последующих от предшествующих (*b* 13—20). Но и при наличии такой зависимости (в теории, выводящей «идеальные» математические величины из основных чисел) эти идеальные величины непри-

годны для обоснования конкретных вещей (Ксенократ), а при признании двух родов чисел (Платон) нет возможности дать удовлетворительное объяснение для происхождения математического числа (*b* 20—1091 *a* 12). Неправомерность самого вопроса о *происхождении вечных* чисел (*a* 12—22).

Что касается тех, кто устанавливает существование идей и считает их за числа, эти мыслители, совершая в каждом случае выход[1] за пределы множества отдельных вещей, принимают каждый раз нечто единое и со своей стороны пытаются тем или другим путем показать, почему его надо считать существующим; но так как в их доводах нет ни принудительной силы, ни ⟨простой⟩ возможности, то и числу нельзя — по крайней мере в силу этих доводов — приписывать существование. С другой стороны, пифагорейцы, видя в чувственных телах много свойств, которые есть у чисел, заставили вещи быть числами, — только это не были числа, наделенные самостоятельным существованием[2], но по их мнению вещи состоят из чисел. А почему так? Потому что свойства, которые присущи числам, даны в музыкальной гармонии, в строении неба и во многом другом. Между тем для тех, кто принимает одно только математическое число, нет возможности в связи с их предпосылками утверждать что-либо подобное, но здесь[3] заявлялось, что науки не будут иметь своим предметом такие вещи[4]. Мы же ⟨напротив⟩ утверждаем, что науки имеют с ними дело, как мы это раньше сказали. И ясно, что математические предметы не обладают отдельным существованием: если бы они им обладали, их свойства не находились бы в ⟨конкретных⟩ телах. Если взять пифагорейцев, то в этом вопросе на них никакой вины нет; однако поскольку они делают из чисел физические тела, из вещей, не имеющих тяжести и легкости — такие, у которых есть тяжесть и легкость, получается впечатление, что они говорят о другом небе и о других телах, а не о чувственных. В свою очередь те, кто делает число самостоятельным[5], приписывают ему существование и притом существование самостоятельное, исходя из того, что аксиомы не имели бы силы на основе чувственных вещей, между тем эти (математические) положения истинны и ласкают душу; и одинаково обстоит дело по отношению к геометрическим[6] величинам. Поэтому ясно, что теория, которая выдвигает противоположную точку зрения[7], скажет здесь обратное, и тем, кто высказывает приведенные взгляды[8], надо разрешить только что указанное затруднение — почему, в то время как числа отнюдь не находятся в чувственных вещах, их свойства оказываются присущими чувственным вещам. С другой стороны, есть такие[9], которые исходят из того, что точка есть предел и конечная ⟨величина⟩ у линии, линия — у плоскости, плоскость — у тела, и на этом основании полагают, что необходимо должны существовать такие вещи, обладающие от природы полною реальностью[10]. ⟨А⟩ мы, конечно, должны и к этому рассуждению присмотреться, как бы оно не было слишком уж слабым. То, что идет на конце, это ведь не сущности, но скорее мы здесь каждый раз имеем пределы (ведь и у ходьбы и вообще у движения существует некоторый предел; так, значит, это будет — «данная вещь» и некоторая сущность? Но это, ⟨конечно⟩, нелепо). Я не говорю уже о том, что даже если это — сущности, все они будут таковыми у данных чувственных вещей (ибо ⟨приводимое⟩ рассуждение указало их в применении к этим вещам); так на каком основании будут они существовать отдельно?

Кроме того, в отношении всего числа в целом и математических объектов человек не слишком сговорчивый подверг бы разбору то обстоятельство, что предшествующее и последующее ничего не дают в этой области друг для друга[11]: если бы числа не было, все-таки для тех, кто признает существование одних лишь математических объектов, величины будут существовать, и

если бы не было этих последних, все-таки будет существовать душа и чувственные тела; между тем видимые факты не говорят за то, чтобы природа состояла из ⟨отдельных⟩ эпизодов[12], словно это — плохая трагедия. Что же касается тех, кто принимает идеи[13], их, правда, эта беда не задевает, — ибо они образуют ⟨геометрические⟩ величины из материи и числа (из двойки — линии, из тройки — можно сказать — плоскости, из четверки — твердые тела, а, может быть, они обращаются и к другим числам, — разницы это не составляет никакой); но будут ли это идеи, каким образом они существуют и что приносят для вещей? Ведь как и математические объекты, они тоже не дают для них ничего. И, с другой стороны, по отношению к таким величинам не имеет даже силы ни одна теорема, если не [хотеть] вносить изменений в математические предметы и не создавать каких-нибудь специальных теорий[14]. Но, правда, не трудно принимать какие угодно гипотезы и, растягивая изложение, связывать ⟨с ними⟩ дальнейшие выводы. Эти вот ⟨мыслители⟩ ошибаются указанным образом, стремясь отнести в одну группу с идеями математические вещи. А те, кто впервые ввел два рода чисел — число, принадлежащее к идеям, и число математическое, не разъяснили и не могли бы разъяснить, каким образом и из чего именно получится математическое число. Дело в том, что они устанавливают его в промежутке между идеальным и чувственным числом. Если оно получается из большого и малого, оно будет тождественно с указанным идеальным числом[15] (а из некоторого другого малого и большого автор этого учения[16] образует пространственные величины); если же указать[17] здесь что-нибудь другое, это значит — указать, что элементов имеется большее число; и если началом того и другого числа является некоторое единое, тогда единое ⟨о котором шла речь в первую очередь⟩ будет чем-то общим по отношению к этим ⟨двум единым⟩, и здесь надо выяснить, каким образом указанное единое становится данным множеством[18], а в то же время, согласно этому учению, число не может возникнуть иначе, как из единого и из неопределенной пары. Все это неразумно и находится в конфликте и само с собой, и с естественным вероятием, и как будто мы здесь имеем ту «словесную канитель», о которой говорит Симонид[19]; получается словесная канитель, как она бывает у рабов, когда в их словах нет ничего дельного. И кажется, что самые элементы — большое и малое — кричат ⟨громким голосом⟩, словно их тащат насильно: они не могут ведь никоим образом породить числá, кроме того, которое получается от единицы посредством удвоения[20].

Нелепо также устанавливать здесь[21] возникновение для того, что обладает вечностью, — больше того это — одна из вещей невозможных. Что касается пифагорейцев, принимают ли они возникновение или же нет, по этому вопросу не приходится быть двух мнений: они явственно говорят, что когда единое сложилось — то-ли из плоскостей, или из поверхности[22], или из семени, или из вещей, которые они затрудняются указать, сейчас же ближайшая часть беспредельного стала волекаться и ограничиваться действием предела. Но так как они конструируют мир и хотят говорить языком физики, поэтому справедливо несколько познакомиться с их взглядами на природу[23], а из теперешнего исследования их устранить: мы ведь ищем начала для ⟨области⟩ неподвижного, так что и возникновение нам нужно рассмотреть *у чисел*, о которых *в этом смысле* идет речь.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

В связи с поднятым в предшествующей главе вопросом указывается, что платоновская школа принимает реальное возникновение чисел, а не дает чисто теоретическую их дедукцию (1091 *a* 23—29). Какое отношение надо принимать между началами и благом (*a* 29—34)? Критическое изложение взгляда тех, кто видит в благе результат дальнейшего развития (*a* 34—1091 *b* 8); сторонники мнения, что благо есть первое начало мира (*b* 8—15). Собственное мнение Аристотеля, выступающего за *вторую* точку зрения (*b* 15—20). Нелепости, получающиеся при ней — если отождествлять благо с единым, считать числа за идеи и класть в основу вещей противоположные начала (рядом с благим началом принимать злое) (*b* 20—1092 *a* 9).

Для нечетного числа возникновения не принимается [1], очевидно потому, что ⟨это⟩ возникновение имеется для числа четного; а четное число у некоторых первоначально получается из неравных ⟨факторов⟩ [2], когда большое и малое уравнялись ⟨друг с другом⟩. Таким образом неравенство должно было существовать между ними раньше, нежели состоялось их уравнение; а если бы они всегда были уравнены ⟨между собой⟩, они не могли бы быть до этого неравными (ведь раньше того, что существует всегда, нет ничего), и, следовательно, ясно, что возникновение чисел вводится не в целях теоретического объяснения [3]. — С другой стороны, приносит затруднение еще один вопрос (кто здесь не задержался, тот заслуживает порицания), это — вопрос, в каком отношении элементы и начала стоят к прекрасному и к благому; и затруднение заключается в том, есть ли у какого-нибудь из этих начал такая природа, какую мы хотим видеть [4] у блага самого по себе и у того, что всего лучше, или же нет, но они в порядке возникновения идут поздней. ⟨Старинные⟩ богословы, повидимому, согласны с некоторыми из теперешних мыслителей [5], по мнению которых подобного *начала* нет, но и благое и прекрасное появляются в природе вещей только на последующих ступенях [6]. Эти мыслители поступают так, опасаясь реальной трудности, которая возникает в случае, если, как делают некоторые, объявлять началом единое. Однако трудность эта получается не потому, что началу приписывается благо, как наличное в нем, но потому, что единое признается началом, а начало понимается в смысле элемента, и из единого выводится число. Старинные поэты [7] стоят на подобной же точке зрения, поскольку, по их словам, царствуют и управляют не первые ⟨по времени⟩ боги, например Ночь и Небо, или Хаос, или Океан, но власть принадлежит Зевсу. Однако у этих поэтов такие утверждения встречаются потому, что правители мира ⟨у них⟩ меняются: ибо те из них, у кого изложение носит смешанный характер, поскольку они не говорят обо всем в форме мифа, скажем — Ферекид и некоторые другие, видят в первой породившей причине то, что всего лучше, и сюда же принадлежат Маги [8], а также ⟨некоторые⟩ из позднейших мудрецов, например Эмпедокл и Анаксагор, из которых один сделал элементом любовь, другой вывел в качестве начала ум. А если теперь обратиться к тем, которые утверждают существование неподвижных сущностей, то некоторые из них ⟨тоже⟩ утверждают, что единое само в себе есть благо само в себе; однако сущность этого единого они полагали основным образом в его единстве [9]. Так вот затруднение здесь в том, которую из ⟨этих⟩ двух точек зрения надо принять. И было бы изумительно, если бы первому вечному и наиболее самодовлеющему ⟨началу⟩ именно это основное его свойство — самодовление и непоколебимое пребывание — было присуще не как благо. Между тем оно не по какой-либо другой причине неразрушимо, но потому, что ему хорошо, и ⟨не по какой другой причине⟩ себе довлеет, а следовательно, говорить, что начало именно таково — это по всей вероятности истинно, но отождествлять его с единым и — если

нет — то во всяком случае считать элементом и элементом чисел, это невозможно. Ибо здесь получается большая трудность,— стараясь ее избежать, некоторые ⟨от этой точки зрения⟩ отказались — я говорю о тех, кто признает единое первым началом и элементом, но — для математического числа. В самом деле, все единицы становятся ⟨тогда⟩ чем-то благим по существу, и получается большое обилие благ [10]. Кроме того, если идеи, это — числа, тогда все идеи оказываются чем-то благим по существу. Но пусть признаются идеи для всего, для чего угодно [11]: если они принимаются только для того, что есть ⟨то или другое⟩ благо, в таком случае нельзя будет об идеях говорить как о сущностях; если же их устанавливать и для сущностей, тогда благами будут все животные и растения, и ⟨вообще⟩ те вещи, которые ⟨идеям⟩ причастны [12]. Таким образом получаются эти вот нелепости и также ⟨оказывается, что⟩ элемент противоположный, будет ли это множество или неравное (иначе — большое и малое), это — само зло [13] (поэтому один философ [14] уклонился связывать благо с единым, — ведь так как возникновение совершается из противоположностей, то было бы необходимо, чтобы зло составляло природу множества; но другие [15] видят в неравном природу зла). Отсюда выходит, что все вещи причастны злу за исключением одного — единого как оно есть само по себе, что числа причастны более беспримесному злу, нежели величины [16], что зло есть вместилище блага [17] и что благо причастно пагубному ⟨для себя⟩ началу и стремится к нему: ибо одна противоположность пагубна для другой. И если, как мы говорили, материя есть каждая вещь ⟨данная⟩ в возможности, например для огня, существующего в действительности — огонь, существующий в возможности, в таком случае само зло будет благом, данным в возможности своей. Все эти следствия получаются частью потому, что всякое начало делают элементом, частью потому, что противоположности делают началами, потому, что в качестве начала выводят единое, и потому, что числа объявляют первыми сущностями, наделяют их самостоятельным существованием и признают идеями.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Неприемлемость сделанных в 4-й главе выводов показывает ошибочность полагаемых здесь в основу начал. Одинаково ошибочен и тот порядок начал, который выдвинул Спевсипп (1092 *a* 9—17). Также неправильно было выводить место для геометрических тел и к тому же при этом не указывать, что под ним надо понимать (*a* 17—21). — Говоря о ***началах числа***, следовало раньше установить, в каком смысле здесь говорится «быть из чего-нибудь» (*a* 21—24). Различные возможные формы подхода к этому вопросу и последовательное отклонение их: смешение начал (*a* 24—26), сложение их (*a* 26—29), возникновение из составных элементов (*a* 30—33), выведение из противоположного начала (*a* 33—1092 *b* 8). В каком смысле числа могут выступать ***причинами других вещей?*** Они не могут ни составлять их пределы, ни образовывать их сущность, ни вообще быть какою-либо из их причин (*b* 8—25).

Если поэтому одинаково невозможно и не помещать благо в числе начал и помещать его указанным образом [1], тогда ясно, что начала не устанавливаются ⟨здесь⟩ правильно и первые сущности также. Но неправильно подходит и тот, кто сравнивает начала целого с началом животных и растений [2] — на том основании, что более совершенные вещи всегда получаются из неопределенных и вместе с тем несовершенных, вследствие чего он утверждает, что и в области первых начал дело обстоит таким же образом, так что само единое не есть даже какое-либо сущее. На самом деле и здесь ⟨для животных и растений⟩ есть совершенные начала, из которых эти вещи происходят: человек рождает человека и семя не является первым. Производит странное впечатление и то, что место бы-

ло построено ⟨у него⟩ [3] одновременно с математическими телами [4] (ведь место составляет специальное достояние единичных вещей — поэтому они могут по месту отделяться ⟨друг от друга⟩, между тем математические объекты не находятся где-либо), а также, что он указал для этих тел необходимость находиться где-нибудь, но что представляет собою место — этого не сказал.

Далее тем, по словам которых вещи образуются из элементов и на первом месте среди вещей стоят числа, следовало произвести расчленение, в каком смысле одно получается из другого, и тогда уже говорить, каким именно способом число получается из начал. Через смешение ли? Но не все допускает смешение, а то, что получается, отлично ⟨от своих элементов⟩, и ⟨тогда [5]⟩ единое не будет существовать отдельно и представлять другую реальность; между тем они этого хотят. А может быть, через сложение [6] — как слог? Но тогда должно быть дано и полагание [7] ⟨элементов⟩, и тот, кто мыслит ⟨число⟩, должен будет мыслить единое и многое отдельно. Так, значит, это вот будет число — единица и множество или — единое и неравное. И так как происхождение вещи из чего-нибудь в одном смысле предполагает нахождение в ней элементов, а в другом — нет, каким из этих двух способов мы получаем число? О наличии элементов можно говорить только по отношению к тем вещам, в которых имеется процесс возникновения. А может быть, ⟨число происходит из элементов⟩ как от семени? Но невозможно, чтобы у неделимого отделилось что-нибудь, А может быть, ⟨оно возникает⟩ из того, что ему противоположно, причем это противоположное не сохраняется? Но то, что дается этим путем, состоит и еще из чего-нибудь, что сохраняется [8]. Так как теперь один мыслитель [9] в едином видит противоположность многому, другой [10] — противоположность неравному, причем ⟨последний⟩ берет единое в смысле равного, поэтому на число можно было бы смотреть как на продукт из противоположностей; и, значит, есть что-нибудь другое, что пребывает и из чего, в соединении с одною из противоположностей, состоит или возникло число. Кроме того, по какой причине все остальное, что получилось из противоположного ⟨ему⟩ или чему есть противоположное, уничтожается, хотя бы то, что ему противоположно, было полностью на него потрачено [11], а с числом этого нет? Об этом не говорится ничего. Между тем то, что противоположно ⟨вещи⟩, разрушает ⟨ее⟩, и если входит, и если не входит в ее состав — как Вражда разрушает смесь [12] (однако этого не должно бы было быть: ведь не по отношению к смеси составляет она противоположность [13]). — Не имеется никаких определенных указаний и на то, каким из двух ⟨возможных⟩ способов числа служат причинами для сущностей и для бытия. Выступают ли они как пределы по образцу точек у пространственных величин и ⟨подобно тому⟩, как Эврит [14] устанавливал, какое у какой вещи число, ⟨что⟩ это вот например — число человека, а это — число лошади (следуя примеру тех, которые приводят числа к форме треугольника и четыреугольника, он таким же образом копировал камешками формы ⟨животных и⟩ растений [15]). Или же ⟨они таковы⟩ потому, что созвучие есть соотношение чисел, а подобным же образом и человек, и каждая из других вещей? Но каким образом являются числами свойства ⟨вещей⟩ — белое, сладкое и теплое? Что числа не суть сущности и что не в них — причина формы, это ясно. Сущностью является соотношение (λόγος) ⟨между частями⟩, а число, это — материя. Например, у мяса или у кости сущность выражается через число таким образом — три части огня и две — земли. И число всегда, каково бы

оно ни было, есть число, примененное к каким-нибудь вещам: либо — число огня, либо — число земли, либо — число единиц, но сущность заключается в том, что в смеси имеется такое-то количество ⟨одного вещества⟩ на такое-то количество ⟨другого⟩: и это уже не число, но соотношение, в котором выступают в ⟨той или другой⟩ смеси числа [16], отнесенные к телам, или какие бы то ни было вообще. Таким образом, число не является причиной благодаря своему созидательному действию — ни число вообще, ни то, которое слагается из единиц, и точно так же оно не есть ни материя [17], ни понятие и форма вещей. Но, конечно, оно не выступает и в качестве причины целевой.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Какая польза для вещей, если их возводить обязательно к нечетным числам или к наиболее простым комбинациям основных чисел (1092 *b* 26—31)? Для вещей, полученных посредством смешения, важны не те или другие определенные числа, но соотношения чисел (*b* 31—1093 *a* 1). — Если числа — причины вещей, то, изучая вещи, надо замкнуться в рассмотрении качественного своеобразия их чисел, и при тех же числах совсем различные вещи будут тождественны друг к другу (*a* 1—13). Но правильно ли считать именно числа за причины? Отдельные числа можно ставить в связь с самыми различными вещами, и некоторые охотно выискивают такие связи; еще меньше труда было бы их указывать в области вечных небесных процессов (*a* 13—1093 *b* 6). Однако такие связи вещей с определенными числами носят характер случайных совпадений, и начала чисел не выступают как реальные причины в каком-либо смысле: группа «благих» начал выделяется только по аналогии (*b* 7—21). «Идеальные» числа неспособны объяснять музыкальные (и другие математические) соотношения в здешнем мире: эти соотношения неотделимы от чувственных вещей (*b* 21—29).

Можно было бы также поставить вопрос, какая польза получается от чисел из-за того, что смешение ⟨имеющееся в вещи⟩, выражено в числе — либо в точно исчисленном [1], либо в нечетном. На самом деле, медовый напиток нисколько не является более здоровым, если его смешать в пропорции три на три, но он был бы более полезен, если бы его сделать без всякой ⟨определенной⟩ пропорции, но водянистым, чем если он выражен через число, но при этом крепок. Кроме того, отношения, имеющиеся в смесях, выражаются через сопоставление чисел, а не просто через числа [2], например «три стоит в отношении к двум», а не «два повторяется три раза». Ведь при умножениях должен сохраняться тот же самый род, и, следовательно, должен измеряться через 1 тот ряд, который может быть выражен через $1 \times 2 \times 3$, и через 4 — тот, который может быть выражен через $4 \times 5 \times 7$: поэтому все ⟨произведения, в которые входит один и тот же множитель⟩, должны измеряться тем же самым числом. Но не будет числом огня $2 \times 5 \times 3 \times 7$ и в то же время числом воды — дважды три. — А если все должно быть причастно числу, необходимо должно получаться много тождественного, и одно и то же число должно оказаться и в этой вот вещи и в другой. Поэтому является ли здесь число причиною и благодаря ему ли существует вещь или же это неясно? Например существует некоторое число движений солнца и с другой стороны — число движений луны, и число для жизни и возраста у каждого из животных. Так почему бы не быть одним из этих чисел четыреугольными, другим — кубами [3], и одним — равными, другим — двойными? Препятствий к этому нет никаких, и ⟨таким мыслителям⟩ нужно оставаться [4] в пределах этой области, поскольку числу все ⟨у них⟩ было причастно. А кроме того, являлось возможным, чтобы под одно и то же число подходили различные вещи: поэтому если бы у нескольких вещей оказалось одно и то же число, эти вещи были бы тождественны друг другу, принадлежа через число к тому же самому виду [5], — например солнце и луна было бы одним и тем

же. Однако почему мы имеем в них причины? Есть семь гласных, гармонию дают семь струн [6], Плеяд имеется семь, семи лет животные меняют [7] зубы (по крайней мере некоторые, а некоторые — нет), семь было вождей против Фив. Так разве потому, что число это имеет такую-то определенную природу поэтому вождей оказалось семь или созвездие Плеяд состоит из семи звезд? А может быть, вождей было семь, потому что — столько ворот, или по какой-нибудь другой причине, а в созвездии Плеяд столько звезд есть по *нашему* счету, как в Медведице — двенадцать, другие же ⟨народы⟩ насчитывают их больше: ведь и сочетания звуков, обозначаемые знаками Ξ, Ψ и Z [8], они объявляют созвучиями, и так как музыкальных созвучий три, то и этих ⟨звуковых⟩ сочетаний, по их мнению, тоже три, — а что таких сочетаний может быть бесчисленное множество, до этого им дела нет (на самом деле ⟨сочетание⟩ Г и Р тоже можно было бы обозначать одним знаком). Если же они скажут, что каждое ⟨из этих сочетаний⟩ является двойным по сравнению с остальными ⟨согласными⟩, а ⟨помимо них⟩ другого такого звука нет, то причина здесь в том, что при наличии трех мест ⟨для образования согласных⟩ [9] в каждом из них один ⟨согласный⟩ звук присоединяется к звуку с, и потому двойных сочетаний только три, а не потому, что музыкальных созвучий — три: ибо этих последних имеется больше, а здесь больше таких сочетаний быть не может. Бесспорно, подобные люди напоминают старинных толкователей Гомера, которые мелкие сходства видят, а больших не замечают. И некоторые говорят, что таких сходств много, например из средних струн одна выражается через девять, другая через восемь, а, с другой стороны, эпический стих имеет семнадцать слогов, равняясь по числу этим двум струнам, и скандирование дает для его правой [10] части девять слогов, а для левой — восемь; и точно так же отмечается, что расстояние в алфавите от А до Ω так же велико, как расстояние от самого большого отверстия в флейтах до самой высокой ноты в них, причем у этих последних [11] число равно всей совокупной гармонии небес. И [надо иметь в виду, что], пожалуй, никому бы не составило затруднения указывать и выискивать такие сближения в области вечных вещей [12], раз ⟨это без труда делается⟩ и среди вещей преходящих. Но эти хваленые сущности [13], которые имеются в сфере чисел, равно как их противоположности, и вообще предметы математических наук, в том виде, как о них говорят некоторые, делая из них причины для природы, — все они, если к ним подходить, как мы указываем, ускользают из рук (ведь ничто среди них не является причиною ни в одном из тех значений, которые были установлены для начал [14]). Однако в известном смысле ⟨сторонники этого взгляда⟩ выявляют, что ⟨в числах⟩ дано благо, и что к ряду прекрасного принадлежит нечет, прямое, четыреугольник с равными сторонами [15] и степени некоторых чисел. Ибо совместно даны времена года и такое-то число; и точно так же остальные ⟨их приобретения⟩, которые они сводят вместе на основе своих математических умозрений [16], все имеют именно этот смысл. Поэтому и можно думать, что все это — совпадения. Действительно, это — случайные определения, но только все они близки друг к другу и по аналогии составляют одно: ибо в каждой области (категории) сущего есть нечто аналогичное, — что́ у линии — прямое, то у плоскости — ровное, а у числа, пожалуй, — нечетное, и в области цвета — белое.

Кроме того, нельзя сказать, чтобы числа, выступая в качестве идей, образовали причины для гармоничных сочетаний и других подобных им (в *этой* сфере числа, равные ⟨друг другу⟩, различаются между собой по виду; ведь и единицы ⟨у этих чисел⟩ — тоже); значит, из-за этого по крайней мере нет нужды устанавливать идеи.

Вот какие последствия получаются из этой теории, и их можно было бы собрать еще больше. И то, что в вопросе о возникновении чисел приходится претерпевать много бед и никак здесь нельзя свести концы с концами, это, повидимому, служит свидетельством, что предметы математики нельзя отделять от чувственных вещей, как это утверждают некоторые, и что начала вещей — не в них.

А. В. КУБИЦКИЙ

ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ?

АНАЛИЗ СОСТАВА

Как создалось то произведение Аристотеля, которому мы даем имя «Метафизика»? Уже то название, которое ему присвоила древность (дословно: «Сочинения, идущие после физических»), — название, которое у самого Аристотеля не встречается, — показывает, как широко должен быть здесь поставлен вопрос. Имеем ли мы единую цельную работу, задуманную на точно определенную тему по последовательно проведенному плану, работу, подлинную во всех своих частях и дошедшую до нас в том виде, как она была составлена автором? Или же перед нами — свод сочинений, относящихся в общем к одной области — области «первой философии», но сложившийся постепенно и принявший в себя очень разнородные части, так что некоторые из них первоначально представляли самостоятельные очерки, а иногда не могут быть даже приписаны руке самого Аристотеля? И в этом случае — как получился наш свод, в какой последовательности отдельные части входили в его состав, где основная по мысли и внутренне цельная часть его? Эти вопросы поднимались уже в древности и подверглись самой тщательной разработке в новое время, причем наиболее критическую постановку проблема «Метафизики» получила в тщательных исследованиях W. Jäger'a (Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912; Aristoteles, 1923).

Может быть, наиболее ярким свидетельством невозможности рассматривать «Метафизику» как одно цельное, планомерно развивающееся произведение являются *первые восемь глав XI книги* (до 1065 *a* 26), где снова — только в значительно более сокращенном виде — повторяется то же содержание, которое было перед тем подробно изложено в III, IV и VI книгах «Метафизики», так что мы несомненно имеем здесь или предварительный набросок последующего более подробного текста, или наоборот — позднейший сокращенный пересказ этого основного текста. Более краткое изложение наших глав вторично перечисляет — с небольшими отклонениями — те основные философские вопросы, которые могут получить двоякое решение — в противоположных друг другу направлениях (1-я и 2-я главы); затем указывается (глава 3-я), что философия имеет своим предметом сущее, как такое, а также — основные противоположности, имеющиеся в области сущего, и все те свойства, которые принадлежат сущему в силу его основной природы; глава 4-я относит в сферу первой философии основные начала доказательства, а главы 5-я и 6-я, дав формулировку закона противоречия, соединяют его защиту с критикой релятивизма; наконец, глава 7-я проводит четкую грань между философией, с одной стороны, физикой и математикой — с другой, а глава 8-я рассматривает, можно ли говорить о причинах у бытия случайного, и ставит о них вопрос для бытия в смысле истинного (там, где «быть» значит — соответствовать действительности). По хорошо разработанной аргументации (местами, например в главе 7-й, более связной, чем в основном изложении) и по чисто аристотелевскому стилю мы могли бы в этих главах видеть первоначальную формулировку самого Аристотеля, но отдельные — не встречающиеся в других местах — своеобразные выражения заставили авторитетных ученых (Jäger, Ross) предположить, что на самом деле эта часть была присоединена к книгам «Метафизики» впоследствии, и что мы имеем здесь только найденную среди аристотелевских бумаг и сделанную достаточно компетентным учеником запись какого-нибудь прочтенного Аристотелем цикла лекций, посвященного тому же кругу тем, как и книги B, Г и E[1] «Метафизики».

---

[1] Этим же обстоятельством лучше всего объясняются и отдельные промахи, которые попадаются в наших главах (в отличие от основного изложения). Так, в основном тексте было сказано, что точка зрения Анаксагора «все смешано» заставляет

Совпадение текста, меньшее по объему, но зато являющее собою ряд дословных повторений прежней формулировки, мы имеем между частями 6-й и 9-й глав I книги и главами 4-й и 5-й XIII книги. Здесь (с начала 4-й главы) почти слово в слово повторяются отдельные формулировки, в которых в 6-й главе I книги описывалось возникновение платоновского учения об идеях, а затем снова приводится длинная аргументация, которая была выдвинута против этого учения в той же I книге, в 9-й главе. Наиболее вероятное объяснение этого совпадения скорее всего надо искать в том, что выработанные первоначально аргументы против теории идей Аристотель в свое время дословно перенес из I книги (глава 9-я) в XIII книгу (главы 4-я и 5-я) *после того*, как он тщательно и подробно разработал всю критику сверхчувственных («неподвижных») субстанций, заполнив ею две книги — XIII и XIV: тогда он получил возможность опустить первоначальную формулировку этой полемики, как она была изложена в A 9 (может быть даже — как предполагает Jäger — закончил всю I книгу не 10-й главой, а 7-й), а критический анализ идеалистических теорий — Платона и пифагорейцев — оказался отложен у него до того момента, когда этот анализ смог выступить непосредственной предпосылкой *его собственному* учению о неподвижной субстанции — теории первого двигателя. Между тем до нас дошли и I книга в ее первоначальной редакции, и много позже разработанная книга XIII...

Уже эти дублеты явно свидетельствуют, что в наш текст «Метафизики» попали обширные формулировки, которые не могли сосуществовать в нем одновременно. Далее мы находим в нем несколько очерков и набросков, которые в силу своего специфического содержания не могут быть объединены с группою основных книг в одно последовательно развивающееся целое. Это — явные вставки в наш основной текст: книги II (*α*), V (Δ) и вторая половина XI (K, главы 9—12). Книга вторая (так называемое альфа меньшее) представляет собою несколько вводных замечаний о началах вечного бытия как наиболее истинном бытии, о невозможности бесконечных рядов и необходимости специализировать свой поход в зависимости от характера рассматриваемого материала. Эти замечания достаточно отрывочны, не образуют в совокупности связной и законченной книги и согласно пометке на одной из рукописей «Метафизики» (Parisinus E) принадлежат «по мнению большинства, родосцу Пасиклу, который был учеником Аристотеля и сыном Евдемова брата Боэта; с другой стороны, Александр Афродисийский (знаменитый «истолкователь» Аристотеля в III веке нашей эры) приписывает эту книгу Аристотелю». Из самого текста нашей книги видно, что она предназначалась быть предисловием не к «Метафизике» Аристотеля, но к его «Физике», и Jäger высказывает весьма правдоподобное предположение, что мы имеем здесь дело с сделанною Пасиклом отрывочною записью читавшейся Аристотелем вводной лекции по натурфилософии, которую позднейшие составители окончательного текста «Метафизики» нашли между бумагами Аристотеля и ошибочно поместили среди текста «Метафизики» — после исторического введения к ней и перед началом диалектического рассмотрения ее проблем (в III книге). Как органическую часть «Метафизики» нашу книгу ни в коем случае рассматривать не приходится.

Следующая столь же бесспорно вставленная извне книга — V (Δ). Ее принадлежность Аристотелю хорошо засвидетельствована; она дает указание основных значений ряда наиболее существенных для философии терминов, и сохранившиеся до нас от древности списки сочинений Аристотеля у Диогена Лаэрция V 1,23 (где «Метафизика» как специальное сочинение не указана совсем) и в анонимной биографии Аристотеля (где упоминается о «Метафизике» *в 10 книгах*) единодушно приписывают Аристотелю работу «о том, во скольких значениях употребляются различные термины». Под этим же (или аналогичным) заглавием на нашу книгу делаются ссылки как в различных книгах «Метафизики», так и в других сочинениях Аристотеля. Но вместе с тем мы имеем прямое доказательство, что это сочинение Аристотеля не

объявить «все ложным», в отличие от точки зрения Гераклита, для которой «все истинно». Между тем согласно главе 6-й XI книги (1063 *b* 25—29) выходит, что для точки зрения Анаксагора противоположные утверждения — как и у Гераклита — *одинаково правомерны* (а не — в отличие от Гераклита — одинаково ложны), и различие между Гераклитом и Анаксагором стирается.

входило первоначально в состав «Метафизики». Книга XI (K), которая дает подробное изложение начальных книг «Метафизики», последовательно резюмирует содержание книг III (B), IV (Г) и VI (E), пропуская V, которая, таким образом, явственно аттестуется как позже вставленная. При этом, как замечает Jäger (Studien, 183), она была вставлена именно между книгами IV и VI повидимому потому, что VI книга — первая из книг «Метафизики», которая на нее ссылается (E 4, 1028 *a* 4), а одно место в IV книге (Г 2, 1004 *a* 28) могло — ошибочно — произвести впечатление, что эта книга в дальнейшем предполагает различение значений отдельных терминов (Jäger, ibid. 120). Наконец, такую же чужеродную вставку представляют и последние главы XI книги (начиная с 1065 *a* 27), в которых дается более краткое изложение нескольких вопросов, разобранных во II, III и V книгах «Физики» — о непреднамеренных и необусловленных извне процессах, о существе движения, о беспредельном, о разных видах изменения, о том, возможно ли изменение изменения. Сопоставляя при этом текст «Метафизики» с текстом «Физики», мы легко убеждаемся, что в первом из них отнюдь не приходится видеть первоначальный набросок второго. В соответственных главах «Физики» развитие мыслей идет в убедительной последовательности и прочной внутренней связи, так что бóльшая полнота изложения здесь не есть результат отдельных, дополнительно внесенных вставок. Напротив, в «Метафизике» мы явным образом имеем ряд сокращений, благодаря которым мысль в отдельных случаях стала непонятной и связь — нарушенной (сравни, напр., Phys. Г 4—5, 204 *a* 2—206 *a* 8 и Met. K 10, 1066 *a* 35—1067 *a* 33). В то же время нельзя не констатировать резкого внутреннего отрыва (несмотря на внешнюю слаженность) этой части нашей книги от предшествующего хода мыслей в ней, в отличие от связной последовательности изложения в «Физике», и потому для «Метафизики» естественно говорить о случайно попавшей в нее вставке, — сделанные каким-либо учеником Аристотеля выдержки из нескольких глав «Физики» были опубликованы издателями вместе с конспектом III, IV и VI книг «Метафизики» благодаря чисто внешней связи, которая была усмотрена между концом этого конспекта (рассуждением о случайном бытии) и началом выдержек из II книги «Физики» (определением «непреднамеренного действия» и «самодвижения»).

Если II, V и XI книги «Метафизики» явным образом выступают в составе «Метафизики» как инородные тела и из них только авторство V может быть бесспорно приписано самому Аристотелю, причем, однако, оно по содержанию своему не стоит в непосредственной связи с развитием мыслей в «Метафизике», зато все остальные книги (I, III—IV, VI—X, XII—XIV) несомненно заключают в себе подлинное учение Аристотеля в «первой философии», как он назвал разработанную им науку об основных началах сущего как такого (в отличие от того или другого специального бытия, изучаемого отдельными специальными науками). Но и здесь надо различать основную группу книг, изначала образовавших — по мысли Аристотеля — одно непрерывное целое, и отдельные книги, не связанные непосредственно с этой первой группой, хотя они и трактуют различные вопросы, относящиеся к области первой философии. К первой категории принадлежат книги I (A), III, IV и VI (BГE) и затем, по всей вероятности, книги VII, VIII и IX (ZHΘ). Здесь прежде всего устанавливается предмет философии (это — наука о первых началах и причинах всего существующего), определяется ее значение и дается изложение тех взглядов, которые высказали относительно первых начал более ранние философы, равно как производится критический анализ этих взглядов. После того как первая книга (A), таким образом, устанавливает, что ни один из предшествовавших философов не вышел за пределы тех начал, рассмотрение которых делает своею задачею Аристотель, третья книга (B) прослеживает те решения, которые *может получить* ряд наиболее важных философских вопросов, констатирует, что для каждого из этих вопросов может итти речь о противоположных друг другу решениях, и выявляет трудности, связанные с каждым из подобных решений. За этим — диалектическим — разбором проблем с IV книги (Г) начинается положительное их разрешение. Устанавливается, что одна и та же наука, а именно — первая философия, имеет своим предметом всякое сущее, поскольку оно рассматривается *как такое*, а не в тех или других особых, лишь данному отдельному роду

бытия принадлежащих свойствах. Таким образом, она одна должна указать все основные начала бытия как бытия. При этом специально отмечается наличие в сущем как таком основных противоположных определений и восхождение его, по всеобщему признанию, к основным противоположным началам. Рядом с основными началами сущего «первая философия» рассматривает также основной характер имеющихся в его пределах связей, а именно — тот основной принцип, на котором покоятся в конечном счете эти связи — закон противоречия. Обоснование необходимости этого закона, равно как тесно связанного с ним закона исключенного третьего, осуществляется Аристотелем путем длинного ряда аргументов, и этот разбор «основных начал всякого доказательства» (поскольку всякое доказательство основывается на выраженном этими законами характере всякого бытия и тех связей, которые в нем существуют) — составляет затем (начиная с 3-й главы) главное содержание IV книги «Метафизики». VI книга указывает главные отделы, на которые распадается вся область познания (знание может быть или теоретическим, или действенным, или творческим; теоретическое знание в свою очередь делится на математику, науку о природе — «физику» в самом широком смысле слова и науку о божественном — вечном и неизменном — начале [1]); после чего начинается систематическое рассмотрение сущего в четырех основных его значениях, из которых главы 2—4 VI книги разбирают вопрос о так называемом «акцидентальном» («случайно привходящем») бытии. В этом твердо намеченном теперь направлении последовательно идут книги VII, VIII и IX (ZHΘ), связь которых в плановом порядке с последними главами VI книги настолько велика, что доводы Jäger'a, который и в этих книгах видит отдельный, первоначально самостоятельный трактат, нельзя в нашем случае признать решающими дело. В самом деле, после рассмотрения вопроса о случайном бытии во второй части VI книги, VII книга переходит к анализу бытия, которое существует само по себе (καθ' αὐ τὸ), и в этой области все внимание сосредоточивает на том бытии, которому здесь во всех отношениях по праву принадлежит первое место, — на центральном понятии всей аристотелевской философии — понятии сущности. Аристотель раскрывает ее основное логическое существо, устанавливает для сущностей, чувственно воспринимаемых, основные элементы, входящие в состав каждого из них (форму и материю), и отмечает трудности, неизбежно связывающиеся с принятием сущностей нечувственных. А так как его собственные положительные воззрения по этому вопросу (какая на самом деле должна быть принята не воспринимаемая чувствами сущность?) не могут быть еще изложены без предварительной подготовки, то он раньше заканчивает обсуждение элементов чувственной сущности (рассуждение о форме — в первой части и о материи — во второй части VIII книги) и затем в IX книге излагает свое учение о потенции и активной деятельности, этим путем получая почву для перехода к своему высшему началу — первому двигателю вселенной, основная природа которого — в актуальном мышлении. Поэтому мнение Jäger'a, что вслед за VI книгой (согласно постановке вопроса в 1-й ее главе) непосредственно должно было бы итти обсуждение вопроса о *нечувственных* субстанциях, плохо увязывается с задачей «первой философии», как она сформулирована в IV книге — установить начало сущего в его общем основном виде (т. е. поскольку оно рассматривается как сущее), и оно недостаточно учитывает, что вторая часть VI книги (главы 2—4) уже при-

[1] P. Natorp (в статье Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik — Philosophische Monatshefte 1888) очень убедительно показывает, что имеется явное противоречие между установками IV книги, объявляющей предметом «первой философии» всякое сущее как такое независимо от его специальной природы, и 1-й главою VI книги, различающей две *специальные* науки — физику и теологию, из которых первая рассматривает бытие изменяющееся (как преходящее, так и вечное), а вторая — бытие вечное и *неизменное*. Перед нами в этом случае — два пути: или мы (вместе с Natorp'ом) должны в шестой книге видеть послеаристотелевские вставки в тексте, сделанные под влиянием теологических мотивов позднего эллинизма, или, наоборот (вместе с Jäger'ом), пойти еще дальше в расчленении «Метафизики» и выделять в ней остов «первоначальной метафизики» (книги A, K 1 — 8, M9 — N), когда Аристотель еще находился под сильным влиянием Платона и, выступая против учения об идеях, в то же время преобладающее значение придавал еще неизменной — «божественной» — субстанции. В таком случае к этому же периоду надо возможно ближе ставить и составление 1-й главы VI книги и — в качестве отдельного трактата — книги XII (этой последней — по крайней мере в ее основном содержании).

ступила к выполнению *этой* задачи, а следовательно, соединение группы книг Z H Θ с рядом A B Γ E надо — в процессе образования «Метафизики» как целого — относить к тому же времени, когда образовался самый этот основной ряд A B Γ E. Если, таким образом, книги I, III—IV, VI—IX образуют прочно объединенную между собою группу, то точное отношение к этой группе остальных книг, посвященных первой философии — X, XII, XIII и XIV (I Λ M N) — гораздо менее определенно. XII книгу с ее учением о первом двигателе вселенной наиболее компетентные ученые, работавшие над «Метафизикой» (Bonitz, Jäger, Ross), отделяют от ее основного ядра и, учитывая, что теология Аристотеля изложена здесь после очень краткой, но самостоятельной формулировки общих его онтологических понятий (формы и материи, возможности и действительности), видят здесь небольшой самостоятельный трактат, может быть отдельный доклад, посвященный вопросу о единственной признаваемой им нематериальной сущности, как эта сущность увязывалась в его представлении с основными предпосылками его философии. Остальные книги (I M N), повидимому, были намечены Аристотелем для своего основного большого трактата, но их сравнительная самостоятельность не дает уже в настоящее время возможности указать определенно, в каком именно месте этого трактата и в какой связи с основными его книгами Аристотель намеревался поместить их. Книга X рассматривает тесно связанное с понятием сущего понятие единого и прослеживает получающиеся на основе этого понятия логические противопоставления: противоположность единого и многого, тождественного и иного, сходного и несходного, различие по роду и по виду и пр. Ее принадлежность к «Метафизике» не вызывает сколько-нибудь серьезных сомнений, она фактически выполняет одну из задач, намеченных для «Метафизики» IV книгой (см. выше), но место, где ее помещают наши рукописи — между IX книгой с ее учением об актуальном бытии и перед книгами XIII—XIV, анализирующими различные группы принимавшихся другими философами нематериальных сущностей, — резко разрывает основное, ведущееся начиная с IV книги исследование о различных родах сущего как такого, в то время как выполненное в книгах VII и VIII выявление характера чувственно-воспринимаемых сущностей теперь, казалось бы, требовало перехода к подготовленному IX книгой рассмотрению сущностей нечувственных. Поэтому Ross считает наиболее уместным помещать ее после книг XIII и XIV — в самом конце дошедшей до нас части «Метафизики», а другие авторитетные ученые (Bon. Comm. 21—22) ограничиваются констатированием отсутствия непосредственной связи между нашей книгой и предшествующим изложением. Наконец, помещение книг XIII и XIV с разбором пифагорейских и платоновских начал в самом конце всего сочинения также вызывает самые серьезные возражения. Как справедливо указывает тот же Bonitz, Аристотелю свойственно начинать, а не заключать свои исследования изложением учений предшествующих авторов. Кроме того, содержание двух последних книг «Метафизики» таково, что их было бы крайне трудно целиком вводить в основной текст «Метафизики», непосредственно в полном объеме связывать с тою центральною группою книг, которая была установлена выше. С одной стороны, уже выше было указано, что главы 4-я и 5-я XIII книги почти дословно дублируют значительную часть глав 6-й и 9-й I книги. А рядом с тем внимательное сопоставление содержания XIII и XIV книг привело наиболее выдающегося современного исследователя «аристотелевского вопроса» В. Иегера к убеждению, что в этих двух книгах мы имеем *две различные редакции* критики учения платоновской школы о сверхчувственном бытии. Первая из них, более ранняя (в конце XIII книги и в книге XIV), видит в этом бытии некоторую совокупность лежащих в основе всего сущего сверхчувственных *принципов*, а при второй более поздней (в 1—9-й главах XIII книги) это же бытие берется именно в своей реальности, — не поскольку это известная группа *объясняющих начал*, а поскольку мы имеем здесь существующий рядом с чувственным бытием мир сверхчувственных субстанций, обладающих особым — вечным и неизменным — бытием. Первую из этих редакций (наравне с 9-й главой I книги) Иегер в своем капитальном труде «Аристотель» относит к первоначальному гораздо более краткому наброску «Метафизики» и только вторую считает теперь возможным связы-

*

вать с позднейшими «основными» книгами «Метафизики» (начиная с книги III). Но соединительные звенья между IX и XIII книгами с одной стороны, XIII и X — с другой, нам попрежнему остаются неизвестными.

Что представляет собою тот разнородный и очень неравноценный ряд книг, из которых состоит теперешняя «Метафизика»? Как образовался этот сложный комплекс и каково взаимоотношение его основных частей? К этому вопросу был возможен очень различный подход, и следует выделить три основные его решения. Древние толкователи Аристотеля исходили из той точки зрения, что мы имеем здесь единое, последовательное и хорошо организованное произведение, и, наталкиваясь на всякого рода неувязки — разрывы в развитии мысли, непоследовательности, наличие инородных частей, — охотно видели их причину в небрежном отношении к аристотелевскому наследству, виновниками всех недостатков считали поздних издателей, которые не сумели отнестись к рукописям, попавшим в их руки, с надлежащею тщательностью. Это объяснение уже явственно проступает в известном рассказе о судьбе сочинений Аристотеля, не ставших при его жизни достоянием широкой публики. Как рассказывают географ Страбон (I век до христианской эры) и историк Плутарх (I век христианской эры), сочинения эти Аристотель завещал своему другу и преемнику Теофрасту, тот в свою очередь — своему ученику Нелею, а после смерти Нелея родственники его, опасаясь, как бы сочинения эти не были отняты у них пергамскими царями, стремившимися в то время создать грандиозную библиотеку, спрятали их в подземное хранилище, где они очень сильно пострадали «от сырости и насекомых». В конце концов уже только в начале I века до христианской эры их отыскал один богатый любитель (Апелликон), который и занялся (в Афинах) установлением их текста, но так как он «больше был библиофилом, нежели философом», то он неудачно заполнил поврежденные места и «издал книги полными ошибок». Между тем в полученной теперь обработке они попали в Рим, и здесь их сделал достоянием широкого круга читателей глава аристотелевской школы того времени Андроник Родосский, который издал их по группам, подобрав вместе сочинения, относящиеся к отдельным областям, а это издание легло затем в основу позднейших дошедших до нас списков. — Если передаваемый Страбоном и Плутархом рассказ главным образом объясняет наличие многочисленных испорченных мест в аристотелевском тексте, то другие идущие от античных авторов указания прямо ставят на счет издателей аристотелевских сочинений различные нарушения естественного порядка в отдельных трактатах, разрывы в развитии мысли и вставки инородных частей. Так, например, толкователь «Метафизики» Асклепий сообщает, что Аристотель, написав «Метафизику», отослал ее к своему ученику Евдему Родосскому; тот признал, что такое большое произведение нуждается до выхода в свет в известной обрабстке, но Аристотель умер, не успев произвести такую обработку, и некоторые части книги за это время пропали; «а позднейшие ученые, не решаясь внести добавления от себя, так как они стояли много ниже Аристотеля по уровню мысли, перенесли недостающие части из других его сочинений, приладив их ⟨к имевшемуся тексту⟩, как это было возможно». И это свидетельство Асклепия подтверждается и комментарием Александра Афродисийского, который к одному месту 11-ой главы VII книги «Метафизики» замечает: «По-моему, здесь должна быть непосредственная связь ⟨с мыслью, высказанною несколько выше⟩, и можно думать, что у Аристотеля эта связь была установлена (ни в одном из других своих сочинений он не сделал ничего подобного тому, что мы находим здесь), а Евдемом эта связь разрушена» (Comm: 515, 20—22). И действительно, даже по отношению к целым книгам совершенно несомненно, что они много позже вставлены последующими издателями. В этом убеждают уже те перечни аристотелевских сочинений, которые дошли до нас в биографиях Аристотеля, составленных древними писателями. Например, анонимная биография, изданная в XVII веке Менагием, говорит о «Метафизике» в десяти книгах, а философ II века нашей эры Птолемей Хенн (о котором сообщают два арабских писателя XIII века) говорил о «Метафизике» в тринадцати книгах. Сведения, которые сообщаются в первой, восходят к периоду между временем работы александрийского перипатетика

Гермиппа[1] (около 200 лет до нашёй эры) и эпохой Андроника Родосского, т. е. ко II веку: сведения, которые мы находим в списке Птоломея — как это явным образом следует из упоминания о библиотеке Апеллликона и ссылок на Андроника (№ 90), — опираются на указатель, составленный приблизительно в половине I века до нашей эры Андроником Родосским. Таким образом, приходится принять, что на протяжении от второго века («Метафизика» Менагиева Анонима из 10 книг) до начала первого состав «Метафизики» постепенно пополняется, и только Андроник принял теперешний наш свод из 14 книг (может быть, по отношению к этому своду говорили о 13 книгах, — α малое могло не итти в счет, как замечает в одном месте своего комментария уже упоминавшийся нами Асклепий, и число книг — 13 — могло уже стать в то время для «Метафизики» каноничным, см. Jäger, Studien 177—180).

Если античные свидетельства вполне объясняют, при каких обстоятельствах и в какое приблизительно время могли в наше собрание книг «Метафизики» попасть отдельные маленькие трактаты, не входившие первоначально в его состав (Δ, Λ) и даже не написанные самим Аристотелем, а только случайно оказавшиеся среди оставшихся после его смерти рукописей (α), то, с другой стороны, своеобразный характер книги K, также принадлежащей к нашему теперешнему своду, дал ряду новых исследователей повод выступить с утверждением, что мы имеем здесь документальное свидетельство об отдельных слоях работы Аристотеля в пределах самой «Метафизики». В начале XIX века Титце (De Aristotelis operum serie et distinctione, 1827) и Глазер (Die Metaphysik des Arist. nach Composition, Inhalt и Methode, 1842) выставили гипотезу, что «Метафизика» была написана Аристотелем сначала в значительно более краткой, затем — в расширенной редакции[2]. Согласно Титце, ее основу составили три книги — AKΛ (которые он ошибочно отождествляет с часто упоминающимся и рано пропавшим сочинением Аристотеля «О философии»); затем Аристотель развернул содержание книги K в книгах BΓEZHΘI и для подготовки XII книги (Λ) предпослал ей историческое исследование вопросов о вечных неподвижных сущностях (книги M и N). Эту же гипотезу Титце принял в основных чертах и Глазер, который кроме того подчеркнул, что книги ZHΘ развивают содержание, изложенное в 1—5-й главах XII книги, и поэтому весь собранный в «Метафизике» материал (кроме книг α и Δ) распределил по двум редакциям следующим образом: к первой у него были отнесены — книга A, 1—8-я главы книги K и книга Λ, ко второй — A, затем книги BΓE (вместо соответствующих глав книги K), ZH вместо 1-й — 3-й глав Λ, I — вместо 4-й ее главы, Θ вместо 5-й, M — вместо 6-й, затем главы 7—9-я книги Λ и, наконец, N вместо Λ главы 10-й. Если Бониц (комментарий 32) и замечает с большим правом, что «порядок книг «Метафизики» этим путем скорее спутан, нежели восстановлен», все же надо признать, что Глазер, устанавливая для «Метафизики» в целом первоначальную и позднейшую редакцию, явился главным предшественником Иегера в его проведенной в большом масштабе попытке различить в наиболее важном философском трактате Аристотеля несколько последовательных слоев.

Титце и Глазер продолжали видеть в «Метафизике» одно целое произведение, которое было только впоследствии подвергнуто автором значительной переработке. В отличие от всех историков, державшихся за эту цельность, в наше время выдающийся немецкий исследователь Вернер Иегер сделал смелую попытку совершенно по-новому подойти к философскому творчеству Аристотеля. Путем детального анализа нескольких основных произведений Аристотеля он в своем капитальном труде (Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 1923) показывает, что в этих произведениях слиты части, очень отличающиеся по своим принципиальным установкам и относящиеся к различным периодам его философской деятельности. Таким образом, получается большой конкретный материал, который дает возможность с большою точностью охарактеризовать взгляды Аристотеля в различные эпохи его жизни, а также указать те сдвиги, которые здесь постепенно

[1] На Гермиппа опирается тот список аристотелевских сочинений, который мы имеем у Диогена Лаэрция (V 1, 22): в этом списке о «Метафизике» как отдельном произведении не говорится, и, значит, Гермипп в этом виде ее еще не знал.

[2] На той же точке зрения стояли также Krische (Forschungen auf dem Gebiete d. alten Philosophie I. 1840) и Goedeckemeyer (Gedankengang und Anordnung d. arist Metaphysik, Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. XX 4—XXI 1, 1907).

происходили, и то общее направление, в котором они совершались. Что мы имеем право реально различать в сочинениях Аристотеля элементы, появившиеся на свет в разное время, что отдельные исследования (отдельные «книги»)[1] в составе позднейших больших комплексов на самом деле очень далеко отстоят друг от друга, подходят к философским проблемам с очень различных точек зрения, это Иегер с большою убедительностью показал уже в своей первоначальной работе— Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Здесь он устанавливает прежде всего по отношению к «Метафизике», но подтверждая этот свой взгляд и на примере других аристотелевских произведений, что научные сочинения Аристотеля (в отличие от его диалогов, выпускавшихся в свет для большой публики) писались им как отдельные небольшие исследования или статьи, с которыми он выступал или как с отдельными докладами, а в преобладающем большинстве (особенно в более позднее время, в эпоху работы в Ликее)— в связи со своим преподаванием[2]. При этом, конечно, отдельные группы таких исследований могли быть подчинены одному общему плану, задуманы и написаны в близком отношении друг к другу. Но большие комплексы из таких исследований (которые Аристотель в своем преподавании долгое время мог по-разному комбинировать, опуская одни, вставляя другие) восходят к Аристотелю далеко не полностью. Они в значительной мере созданы последующими редакторами аристотелевского литературного наследства, которые отдельные группы книг сохраняли в том порядке, как Аристотель использовал их для преподавания, и в то же время присоединяли к ним или вставляли между ними другие, уже не имевшие с первыми органической связи, иногда только на основании ошибочно истолкованных указаний на бывшие «ранее» и предстоящие «впоследствии» или «в другом месте» рассуждения. Так, V книга (о различных значениях ряда понятий) могла быть вставлена между IV и VI, потому что VI книга впервые в «Метафизике» говорит о различениях, сделанных в «исследовании о том, в скольких значениях употребляется каждый термин». Так, помещение XIII и XIV книг, для которых трудно указать принадлежащее им место, в конце всей «Метафизики» стояло в согласии с находящимся в 1-й главе VIII книги замечанием: «а относительно идей и математических вещей надо произвести рассмотрение впоследствии». Подобным же образом XII книга оказалась предуказанною обещанием VI книги (1027 *a* 19) рассмотреть, «существуют ли некоторые вечные вещи», и заявлением XI книги (1064 *a* 36) о предстоящей попытке показать существование независимой от материи неподвижной сущности. Но эта искусственная расстановка, не восходящая к самому автору и не предрешенная внутреннею органическою связью между отдельными книгами, оставляет полную возможность разбить имеющиеся книги на такие группы, чтобы каждая из них отличалась своею специальною установкой, и в общем они представляли собой постепенную смену центральных проблем, причем эта группировка подтверждалась бы параллельными установками в других одновременных произведениях, соответственною историческою ситуациею и различными внешними признаками (многочисленными взаимными ссылками, употреблением аналогичных выражений, как, например, в I книге, глава 9-я и в книге XIV, гл. 4-я 1091 *a* 32 — о платоновских взглядах одинаково говорится в первом лице — «мы хотим» и т. д.). Пользуясь этой возможностью, Иегер и рисует в своем «Аристотеле» общий процесс развития аристотелевских взглядов, распределяя по различным этапам отдельные группы «книг», или части сочинений нашего философа.

Основная линия этого развития начинается с «теологической» точки зрения, на которой Аристотель стоял еще в платоновской школе, стремясь — после отказа от платоновских идей — установить необходимость и действительный характер «вечного и неподвижного» начала — божественной субстанции. К этому периоду относится «первоначальная Метафизика» (die Urmetaphysik), от которой мы

[1] В античном значении этого слова, как сравнительно небольшие главы (в 1—2 печ. листа) в пределах одного произведения.

[2] В отдельных случаях это, очевидно, были даже не вполне готовые для прочтения лекции, а общие наметки, краткие конспекты, указывающие в последовательном порядке материал, который надо развить в устном изложении. Такой характер носит, например, первая половина (главы 1—5) XII книги, где мы даже 2 раза встречаем такие сокращенные выражения, как: «После этого ⟨надо сказать⟩, что...» Это свидетельствует, что перед нами не «выпущенный в свет» (хотя бы — как думает Иегер — в порядке публичного прочтения) текст как и не записки слушателей, но краткий набросок для последующей статьи или устной речи.

имеем три книги — первую (A) с критикой платоновских идей в 9-й ее главе, XI книгу (K), в составе первых 8 глав и книгу XIV (N) с небольшим введением к ней в 9—10 главах XIII книги (M). От этого же периода осталось небольшое отдельное сочинение Аристотеля по «первой философии», как он ее в то время понимал — XII книга (Λ), где указываются начала чувственно-воспринимаемых, подверженных изменению сущностей, а затем раскрывается природа сущности вечной и неизменной. Вслед затем главный интерес Аристотеля переходит с вопроса о сверхчувственном бытии к вопросу об основном характере бытия как такого: задача объяснения через указание божественного первоначала, в этом смысле — «теологическая» проблема, сменяется проблемою «онтологическою», ставящей вопрос о составе сущего, поскольку оно берется в своей общей основной природе. Аристотель пишет два специальных исследования, находящихся в тесной связи — «рассуждения о сущности» и «о способности и реальной деятельности», составляющие теперешние книги VII, VIII и IX (ZHΘ) «Метафизики», где детально разбираются элементы чувственных сущностей и способ существования этих элементов, а затем производит детальную переработку ранее написанных им книг «первоначальной Метафизики», чтобы теперь вопрос о природе чувственных сущностей и сущности сверхчувственной поставить на основе одних и тех же предпосылок. Он выключает из I книги (A) критику идей Платона, имея в виду поместить ее много позднее, непосредственно перед своим положительным решением вопроса о сверхчувственной субстанции, а прежнее краткое изложение XI книги (K) теперь значительно развивает, заполняя им несколько книг (III, IV, VI — BΓE); причем, выставляя в качестве предмета первой философии бытие как бытие, подчеркивает, что он при этом имеет в виду сущее в тех его свойствах, которые ему принадлежат как такому — независимо от той или другой специальной его природы. Сделав такое разъяснение, он получает этим путем возможность обратиться к разбору разных значений, в которых может итти речь о сущем, и прежде всего (в главах 2—4 VI книги) устанавливает общий характер так называемого «акцидентального» (не связанного логическою необходимостью, но случайно привходящего) бытия. Вслед затем на очереди оказывается рассмотрение противопоставляемого «акцидентальному бытию» «бытия самого по себе», среди которого первое место «и по понятию, и по значению, и по времени» (Z1, 1028 *a* 32—33) занимает сущность. Поэтому теперь (только теперь!) Аристотель включает в ряд книг по первой философии свои «рассуждения о сущности» (окончательная нумерация обозначила их, как книги Z и H — VII и VIII — «Метафизики»), а вслед за ними ставит книгу «о способности и реальной деятельности» (в конечном счете IX), заключающую в себе разбор двух остальных значений бытия (в смысле существования потенциального или актуального — в первых 9 главах и в смысле истины — в последней 10-й главе). Анализ главных значений бытия дает необходимый материал для подхода к задаче, которая стала теперь *частною* задачей, — для решения вопроса о вечной неподвижной субстанции. Подвергается подробной переработке входившая в первоначальную редакцию XIV книга (N) теперешнего текста, вместо нее критика сверхчувственных сущностей у платоновцев — идей и математических начал — дается теперь по новому, тщательно разработанному плану: возникает книга M (от 1-й почти до конца 9-й главы) — XIII по нашей нумерации, причем в нее же органически включается и прежняя критика идей в 9-й главе I книги (A). Перед нею или после нее помещается книга I (X) — о едином и связанных с ним понятиях, показывающая, что единое не есть как такое самостоятельная сущность, а всегда — определение той или иной сущности. Даваемый здесь разбор отношений между такими понятиями, как единое и многое, тождественное и сходное, отличное и противоположное, иллюстрирует аристотелевский подход к той проблеме, которую в философии Платона решала его диалектика бытия (Jäger Aristoteles. S. 224)[1]. Далее должно было итти

[1] И Bonitz (Comm. 27) и Jäger в Studien (171) и также Ross (Vol. I, Introd. 23) указывают, что книга I (X) у Аристотеля не предшествовала книгам MN, так как иначе книга N, говоря об истинной природе единого (1087 *b* 33), ссылалась бы на более полный разбор этого вопроса в 1-й главе X книги. С точки зрения Jäger'a в Aristoteles это соображение еще не решает вопроса о месте книги I, так как для него книга N во всяком случае идет раньше I, но надо ли помещать I до или после M? Существенное значение имеет указание Ross'a, что, находясь перед M, книга I разорвала бы рассуждение о субстанции в книгах ZHΘM.

положительное решение теологической проблемы, положительный точный ответ о природе «божественного» неподвижного начала, но теология Аристотеля в переработанной редакции до нас не дошла, а может быть, ему и никогда не удалось дать своим позднейшим взглядам в этой области подробно разработанную формулировку. Надо только иметь в виду, что в XII кн. (Λ) имеется гораздо более поздняя вставка (глава 8-я), очевидно относящаяся уже к 20-м годам IV века (когда Аристотель только и мог ознакомиться в Афинах с астрономической теорией выдающегося кизикского астронома реформатора афинского календаря Каллиппа), где говорится о *множественности* неподвижных начал движения, в соответствии с количеством движений, совершаемых отдельными небесными светилами. Эта вставка стоит в явном противоречии с пафосом монизма в остальных главах XII книги и не допускает предположения, что Аристотель мог в последнее десятилетие пользоваться учением о божественном начале, как оно у него сложилось в 40-х годах IV века. Приходится поэтому видеть в этой 8-й главе отрывок позднейшего изложения, который был включен в XII книгу не самим Аристотелем, а редакторами его сочинений.

В результате всего этого разбора отдельных книг «Метафизики» Иегер получает для позднейшей общей формы, которую она приобрела в руках своего творца, следующий состав: книга I без 9-й главы, а может быть кончая 7-й главой, книги III, IV, VI, VII, VIII, IX, XIII, X и, может быть, XII (еще без 8-й главы[1]); в этой форме она явно не закончена, но всю тяжесть исследования переносит теперь из области сверхчувственных сущностей в область бытия как такого и его основных элементов. Несомненно, что на протяжении 20-х годов она в процессе преподавания подверглась и дальнейшей переработке, свидетельством которой является (в Λ 8) попытка нового изложения проблемы, поставленной первоначально в XII книге. И здесь дальнейшее развитие Аристотеля неуклонно идет все в том же направлении: от общих абстрактных формулировок, от рационалистической конструкции сверхчувственных начал — к поискам твердых опорных пунктов, устанавливаемых опытом, к использованию для общей оценки бытия конкретных результатов специального исследования.

Теория Иегера с большою правдоподобностью устанавливает, что «Метафизика» Аристотеля пришла к своему теперешнему составу в результате сложного процесса, отражая ход развития философских взглядов своего творца, и мы должны различать в ней, с одной стороны, отдельные группы, намеченные самим Аристотелем, с другой — механические вставки, сделанные позднейшими редакторами. И самое название «Метафизика» этому сочинению, вернее — этой группе сочинений, было несомненно дано не автором, а одним из последующих редакторов. Аристотель преимущественно называет его «первой философией» (повидимому, в отличие от «второй философии» — физики) как в других своих сочинениях (например, в «физике», «о небе», «о возникновении и уничтожении»), так и в различных книгах самой так называемой «Метафизики»; мы находим у него также для нашего сочинения, как отмечает один из его комментаторов, и разные другие имена («Мудрость», «Философия», «Теология»). Самый ранний автор, у которого мы встречаем обозначение «Метафизика», это — философ перипатетик, современник императора Августа, Николай Дамасский; про него сообщают, что он написал «исследование о Метафизике Аристотеля», и мы можем согласиться с Иегером, что это название стало общеупотребительным со времен редакции Андроника Родосского, который опубликовал сочинения Аристотеля на основании материала, полученного из Апеликоновской библиотеки (см. стр. 260). Но мы уже говорили, что общее имя «Метафизики» книги «о первой философии» носили еще до Андроника — вероятно со II века до христианской эры («Метафизика» в 10 книгах у Анонима Менагия), и наиболее вероятно предположение, что это имя основной комплекс наших книг получил именно в то время, а уже оттуда Андроник заимствовал его для своего расширенного свода. Таким образом, название «Метафизика» приходится всего скорее возводить к александрийским библиотекарям [1], — этим

[1] А В Г Е Z Η Θ М I и Λ (?)

[1] Андроник подобрал сочинения Аристотеля по специальностям (Porphyr. Vita Plotini 24), и ему естественнее всего было для обозначения таких специальных групп (исследований — pragmateiai)

последним проще всего было в своих каталогах, на основании имевшихся в физических сочинениях Аристотеля ссылок, обозначить ряд наших книг как «книги, идущие после физических». Только уже гораздо позже это название толкуется по отношению к содержанию — в смысле «сверхъестественности» рассматриваемого в нашем сочинении предмета (например, в приписываемой сотоварищу Плотина Эреннию «Метафизике» мы читаем: «Тем, что после физического [метафизическим] называется ⟨бытие⟩, которое вознесено над природой и стоит выше причины и рассудочного обоснования»).

В школе Аристотеля «Метафизика» его тут же стала предметом старательного изучения. Эд. Целлер (в своей Philosophie d. Griechen) дает подробную сводку ссылок, которые делают на нее ранние перипатетики еще в тот период, когда главная масса аристотелевских рукописей благодаря игре случая оказалась недоступной для ученого мира древности. Из последующего времени до нас сохранились подробные комментарии к ней главы перипатетической школы в самом начале III века нашей эры Александра Афродисийского, прозванного «Экзегетом» — Истолкователем [1], перипатетика IV века Темистия (к XII книге), учителя Прокла — Сириана (к III, IV, XIII и XIV книгам), Асклепия и Иоанна Филопона. В средние века появляются арабские и затем латинские переводы «Метафизики» (в том числе по поручению Фомы Аквинского — у Вильгельма де-Мербека во второй половине XIII века). Тщательный, образцовый по точности латинский перевод сделан в эпоху Возрождения (около 1450 г.) кардиналом Виссарионом. В новое время над установлением текста «Метафизики» заслуженно потрудился ряд ученых, начиная с Сильбурга и Казавбона во второй половине XVI века. Из немецких ученых XIX в. здесь следует упомянуть работу Брандиса, Имм. Беккера [1], Швеглера [2], но наибольшее значение для точного фиксирования этого текста имело вышедшее в 1848—49 г. издание Герм. Боница с большим латинским комментарием. По авторитетному отзыву Ross'a во введении к его Aristotle's Metaphysik (1924 г.), «для восстановления текста («Метафизики») много было сделано Сильбургом, Брандисом, Беккером, Швеглером и Кристом; но все они вместе дали меньше для него, нежели Бониц, который — частью через заботливое изучение греческих комментаторов, частью через внимательный учет требований, предъявляемых ходом мысли, внес убедительные исправления почти в каждую страницу этого произведения» (Introd. p. 166). В настоящее время наибольшую ценность представляет упомянутое выше двухтомное издание W. D. Ross'a 1924 г., с тщательно обработанным греческим текстом и обширным комментарием, в котором автор в большом масштабе учел анализ предшествующих толкователей «Метафизики», в частности английскую критическую литературу последних десятилетий. Из переводов на новые иностранные языки следует выделить немецкие переводы Schwegler'a (в указанном выше издании), Bonitz'a (изд. Wellmann'ом в 1890 г.), Rolfes'a (1904 г.), Lasson'a (1907 г.). На французском языке имеется перевод Barth. Saint-Hilaire'a и перевод Pierron'a и Zévort'a, на английском — прекрасный перевод Ross'a (2-е изд. 1928 г.); на чешский язык «Метафизика» была переведена F. Joklik'ом в 1927 г. На русском языке до сих пор имелись отдельные книги, — книга I—V в переводе Розанова и Первова (Журнал министерства народного просвещения (1890—95 гг.), книга XII — в переводе Водена (Книга для чтения по истории философии, под редакцией Деборина, т. I), книги XIII—XIV — в переводе Лосева.

В своем переводе я в преобладающем большинстве случаев исходил от греческого

пользоваться общими *характерными для их содержания* наименованиями: рассуждения о природе (физические), этические, политические. Для группы книг «метафизических» такого достаточно общего и последовательно проводимого обозначения по содержанию у самого Аристотеля не было, и Андроник мог здесь прибегнуть к тому обозначению, которое он нашел у александрийских каталогизаторов — «книги, идущие после физических».

[1] Дошедшая до нас под его именем вторая часть этого комментария — начиная с VI книги — составлена византийским ученым XI века Михаилом Эфесским, тогда как от подлинного комментария Александра к этим книгам сохранились только отрывки на арабском языке у Аверроэса.

[1] Им произведена редакция греческого текста в большом издании сочинений Аристотеля, выпущенном в пяти томах Прусскою академией наук (греческий текст — в первых двух томах — вышел в 1831 г.)

[2] Издание Швеглера, по которому работал над «Метафизикой» Аристотеля В. И. Ленин, вышло (в 4 частях, с немецким переводом и комментарием) в 1847—48 г.

текста Ross'a, который я, однако, последовательно сличал с изданием Christ'a, отдавая иногда преимущество чтениям этого последнего. Каждой главе моего перевода предшествует краткое изложение ее содержания, для I—IV книг в основу большинства этих изложений были положены формулировки Bonitz'евского комментария, последующие мною составлены самостоятельно.

Нумерация внизу страниц указывает страницы, столбцы (*a* и *b* — первый и второй) и строки Беккеровского издания Прусской академии, по которому принято цитировать сочинения Аристотеля. В тексте самого перевода мне пришлось пользоваться скобками трех родов. В скобках закругленных ( ) заключены вводные замечания самого Аристотеля. Скобки тупоугольные ⟨ ⟩ отмечают слова, которые в греческом подлиннике отсутствуют, но требовались в русском переводе для точной формулировки смысла. Напротив, посредством скобок квадратных [ ] обычно выделены те слова в греческом тексте, которые, не восходя к самому Аристотелю, представляют собой позднейшие замечания отдельных читателей или переписчиков, попавшие тем или другим путем в рукописный текст. Разрядка и курсив, встречающиеся в тексте перевода, принадлежат переводчику и привлекались мною для более отчетливого выявления смысла.

Из сокращений, принятых в примечаниях, Alex. обозначает Alexander Aphrodisiensis (в огромном большинстве случаев — его комментарий к Метафизике). B. — Bonitz в одной из его работ (Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos 1842, Aristetelis Metaphysica 1848/49, Index Aristotelicus 1870, Aristoteles, Metaphysik, Uebersetzung, herausgegeb. von Ed. Wellmann 1890).

А. Кубицкий.

ПРИМЕЧАНИЯ К МЕТАФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

Первая книга «Метафизики» прежде всего указывает общую задачу философии и ее значение. Философия, это — теоретическое знание о первых началах и причинах. А что касается ее ценности, то «все науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (главы 1—2). Дальнейшее изложение отправляется от данного еще в «Физике» различения четырех основных групп начал. Устанавливается (главы 3—6), какие именно из этих начал были использованы различными предшественниками и современниками Аристотеля (от Фалеса до Платона и его школы), подчеркивается (глава 7), что не было найдено ни одного начала за пределами групп, фиксированных Аристотелем, а затем дается детальная критика фактически выдвинутых начал, причем вскрывается непоследовательность при их проведении и непригодность их для объяснения реально существующих вещей (главы 8—9). В заключение признается необходимым произвести систематический анализ связанных с основными философскими вопросами трудностей (глава 10). Таким образом, мы имеем здесь наиболее раннюю, по определенному плану построенную, неразрывно связывающую изложение с критикой историю греческой философии.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Пол — софист, ученик Горгия. Цитируемое утверждение П. вложено ему в уста в Платоновом «Горгии» (448 С) и находилось в составленном им сочинении (Gorg. 462 B).

[2] Я перевожу согласно тексту Ross'a, который подчеркивает (I 117) указание Jacson'a, что под φλεγματώδης и χολώδης разумеются не больные, а здоровые с определенным темпераментом (флегматическим — холерическим), так что «страдающим такою-то болезнью» (κάμνουσιν ἥνδε τὴν νόσον) в примере соответствует лишь в «сильной лихорадке» πυρέττουσι καύσῳ).

[3] Дословно: «случайным образом». По Аристотелевской формулировке врачующий излечивает не человека как такого, но больного, для которого быть человеком — случайное свойство, как и для человека быть больным — случайно (см. дальше — учение о «случайном» бытии, книга Δ, глава 7).

[4] Аристотель дословно говорит о «техниках» (τοὺς τεχνίτας), имея при этом в виду людей, подобных тем, которые у нас получили название «ученых специалистов». В соответствии с тем о «мудрости», которая им приписывается, он говорит следующим образом (Eth. Nic. VI 7, 1141 *a* 9—12): «Мудрость в искусствах мы приписываем тем, кто наиболее точно владеет данным искусством, — например, называем мудрым обделывателя камней Фидия и ваятеля Поликлета, разумея при этом под мудростью не что иное, как то, что она — доброкачественность (ἀρετὴ) искусства».

[5] У Аристотеля здесь дословно противопоставляется «что» (τὸ ὅτι) и «почему» (διότι) — факт и причина факта.

[6] В скобках [] заключены слова, которых нет в тексте более ранних рукописей и которые, повидимому, отсутствовали у Аристотеля.

[7] Никомахова этика VI, главы 3—7.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] см. 981 *b* 28 — «так называемая мудрость».

[2] А именно — потенциально, в возможности (Ross).

[3] Или: «которая охватывается этим знанием». Дословно: «все, что подлежит (подведомственно) ⟨этому знанию⟩».

[4] Противоречие между утверждением Аристотеля, что первые начала наиболее трудны для познания, и утверждением, что они наиболее познаваемы, снимается тем, что эти начала, согласно обычному аристотелевскому различению, представляют наибольшие затруднения *для нас*, с нашей обычной точки зрения, так как для нас всего ближе непосредственная очевидность чувственного восприятия, но они лучше всего постигаются нашею мыслью, так как все более конкретное наше знание покоится на достоверном познании этих первопринципов нашим разумом.

[5] Дословно: «науке в наибольшей степени»; «науке по преимуществу» (Роз. и Перв.). Аристотель хочет сказать: наукс, которая является таковой в наибольшей степени, т. е. в наибольшей мере имеет характер науки.

[6] В этом месте термин «подлежащее» (ὑποκείμενον), в первую очередь означающий у Аристотеля «то, что лежит в основе», «субстрат», может быть принят в своем дословном значении — то, что лежит внизу чего-нибудь, т. е. то, что зависит от чего-нибудь или подчинено чему-нибудь.

[7] Выражение «то, ради чего» Аристотель употребляет как технический термин для обозначения цели.

[8] παθήματα — «испытываемые состояния». В первую очередь здесь, вероятно, имеются в виду фазы луны и затмения солнца.

[9] Дословно: «всего» (τοῦ παντὸς), но не в смысле всех вещей, а в смысле всеобъемлющего целого.

[10] Т. е. находится в зависимости от внешней обстановки.

[11] Симонид — греческий поэт, лирик, родом с острова Кеоса (2-я половина VI века — начало V века до нашей эры).

[12] Слова «кто еще не рассмотрел причину» в тексте рукописей стоят после слов: «про загад. самодвиж. игрушки». Ross в своем издании переносит их на то место, где они стоят в нашем переводе, ссылаясь на авторитет Jäger'a и Bonitz'a (Bon., правда, сам этой перестановки сделать не решился,— Comm. 57).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Аристотель часто заменяет положительную формулировку понятия неопределенным обозначением его как ответа на тот или иной вопрос. Так, например, — «то, откуда начало движения» (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), — источник движения; «то, ради чего» (τὸ οὗ ἕνεκα), — цель. Подобный же характер носит его знаменитая формула для обозначения логической сущности: «что есть (или — что представляет собою, дословно — чем было) бытие ⟨для такой-то вещи⟩ (τὸ τί ἦν εἶναι)» — сущность бытия вещи. Я перевожу эту формулу техническим выражением «суть бытия».

[2] Как отмечает Ross, — «взятое в конечном счете основание, почему ⟨вещь такова, как она есть⟩» и «то основное, благодаря чему ⟨вещь именно такова⟩», весьма неуклюжим образом указывают на одно и то же («формальное») начало.

[3] Точнее — начала, относящиеся к разряду материи. Eidos, о котором здесь говорится, не имеет в данном случае, разумеется, обычного у Аристотеля технического значения — «формы», но должно переводиться как «вид» (логический) или «разряд», «группа»: началами всех вещей у первых философов являются лишь те, которые принадлежат к виду или разряду материи (т. е. к группе начал материальных).

[4] У Аристотеля — «музический» (μουσικός), — постоянный пример для качества. В этом употреблении, может быть, точнее всего будет передача «образованный», в противоположность ἄμουσος — необразованный, грубый; для «музыки» (μουσική), вернее «музического искусства», у Платона — обширный ряд оттенков от поэзии до философии (Phaed. 60 D — 61 A).

[5] Так передает здесь φύσις (дословно — «природа») Маковельский; по смыслу можно перевести «от природы существующее бытие».

[6] Дословно: «отцами».

[7] Гомер говорит: «Океана источник богов и мать их Тефиду» (Илиада, XV, 201, 246), причем, однако, под богами надлежит здесь разуметь не богов вообще, коих Океан и Тефида родителями не были, а женские морские божества — Океанид. Кого Аристотель имеет здесь в виду, кроме Гомера, установить трудно. По мнению Alex., речь может еще итти о Гесиоде. Есть также некоторые основания относить это указание Аристотеля к космогониям так называемых орфиков, возводивших свои учения к мифическому певцу Орфею.

[8] О Гиппоне, жившем в эпоху Перикла, Аристотель дает резко отрицательный отзыв еще и в другом месте (de anima I, 2, 405, b 2). Необходимо, однако, отметить, что Гиппон был убежденным материалистом, не признававшим никакого бытия помимо чувственно воспринимаемых тел, вследствие чего он и получил прозвание безбожника (Alex. Comm. 428, 21—23). Отсюда, может быть, и антипатия Аристотеля.

[9] О возникновении и уничтожении элементов по Эмпедоклу можно говорить лишь в том смысле, что отдельные из них накапливаются иногда в большом, иногда в малом количестве на пути к объединению по отдельным элементам (под влиянием действия вражды) и затем рассеиваются из этого объединения (см. Arist Met. A 4,985 *a* 25—28 и Ross I 131).

[10] Здесь говорится о принимавшихся Анаксагором элементарных предметах с однородными друг другу частями (у Анаксагора они назывались семенами вещей, а позже у Аристотеля получили название «гомеомерных», — подобночастных — вещей, или гомеомерий). Аристотель в нашем месте иллюстрирует их примером огня и воды, так как сам он, *в отличие от Анаксагора*, также видел в этих последних вещи с однородными частями. Для анаксагоровских гомеомерий устанавливается один путь генезиса и уничтожения — через соединение и разделение; ограничение «почти» вводится Аристотелем с своей точки зрения потому, что возникновение через соединение однородного как раз не относится к обычным (эмпедокловским) элементам, которые Анаксагор считал не за элементы, но за смеси из всех первичных «семян» (Ср. Ross I 132—133 и цитируемое им место Arist. De Coelo Γ 3, 302 *a* 28 сл).

[11] Т. е. причину движения.

[12] (αἰτίαν τοῦ καλῶς) — дословно: «причину того, что ⟨вещи находятся⟩ в хорошем состоянии».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] «Теогония» Гесиода, стихи 116—120.

[2] Или — «выставлял первую как источник положительных, вторую — как источник отрицательных свойств».

[3] Дословно: «скорее все выставляет причиной происходящих вещей, нежели ум».

[4] Согласно чтению Ross'a — τὸ τὴν αἰτίαν διελεῖν, вместо прежде читавшегося ταύτην τὴν αἰτίαν διελών (так как в окружающем тексте не к чему относить ταύτην).

[5] Слова «и разреженное» одна из главных рукописей (A^b) выпускает, и их есть основание рассматривать как раннюю вставку.

[6] Ross указывает, что ῥυσμός есть правильная ионическая форма вместо ῥυθμός, и приводит ряд параллельных мест, где ῥυθμός употреблено в смысле «форма» (в том числе у Геродота и Ксенофонта).

[7] В примере, приводимом Аристотелем, греческие буквы указываются так: «А отличается от N формой, AN от NA порядком, H (современный Аристотелю знак для Z) от H положением» (Ross, I, 141).

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Дословно: «много сходств».

[2] Т. е. выражение свойств и отношений, присущих гармоническим сочетаниям.

[3] Pragmateia = и усиленная работа и получающееся в результате произведение.

[4] Вымышленное тело, которое пифагорейцы помещали между землею и также ими вымышленным центральным огнем. С земли противоземля не видна, как не видно и центрального огня, потому что люди находятся только на внешней части земли, никогда не поворачивающейся к мировому центру.

[5] По указанию Alex. (Comm.), имеются в виду сочинение «О небе» (II 13) и утраченная работа «Взгляды пифагорейцев (αἱ τῶν Πυθαγορικῶν δόξαι).

[6] По объяснению Ross'а Аристотель хочет сказать, что пифагорейцы приписывали числу характер материальной причины и в то же время делали первые попытки понять его в качестве причины формальной, так что ἕξεις есть достаточно естественный эквивалент для εἴδη (Ross I, 147.)

[7] Последнее противопоставление обычно толкуется как противопоставление равностороннего четыреугольника (специально — квадрата) разностороннему прямоугольнику.

[8] Bonitz удачно переводит: «... был младшим современником Пифагора»... Может быть, дословно можно было бы передать: «... пришелся на старые годы II.». Diels предлагает — νέος ἐπὶ γέρ. Puhl: «был молодым, когда Пифагор был стариком».

[9] Мы бы сказали: имманентных.

[10] Или: «которые высказались о совокупности бытия, что это — единая природа...»

[11] Аристотель хочет указать, что теории, созданные относительно природы сущего различными философами Элейской школы, различались между собой как в отношении связности (и, следовательно, убедительности) аргументации, так и относительно характера, приписываемого ими истинному бытию (Bon. Comm. 83).

[12] Дословно: «речь о них не стоит никоим образом в связи с теперешним рассмотрением причин».

[13] Аристотель говорит о «физиологах», употребляя это слово в непосредственном смысле и называя так мыслителей, в общей форме рассуждавших о природе («физиология» — философия природы, натурфилософия).

[14] Т. е. ни логической, ни материальной.

[15] У Аристотеля — «у них». Может быть «у этих ⟨двух⟩ мыслителей», как принято в русском переводе. Ross объясняет: «у этих начал», хотя здесь как раз трудно говорить о началах, потому что в Элейской философии по Аристотелю бытие именно *не выступает как «причина»*.

[16] В греческом тексте здесь (*a* 3 — 8) фактически — значительно более сложная конструкция, характер которой в общих чертах можно бы было передать следующим образом: «⟨получили мы это⟩ от наиболее ранних из них, которые полагали, что начало является телесным..., причем некоторые принимали, что телесное начало одно, а другие, что таких начал несколько, но те и другие отнесли их в разряд материи; а также — от некоторых таких философов, которые принимали и эту причину, и кроме нее — ту...» (см. Ross I 155 к строкам *a* 4—9).

[17] Аристотель не хочет сказать, что пифагорейцы признали т е ж е два начала, как «физиологи», принимавшие материю и причину движения, а только, что они также принимали в общем д в а н а ч а л а (здесь это будут — материя и принцип формы).

[18] Т. е. не составляют лишь свойства или определения отличных от них по существу стихий.

[19] Т. е. чему даются такие определения (что определяется как сущее и единое).

[20] Относительно «того, что есть вещь» (περὶ τοῦ τί ἐστιν), — здесь разумеется ответ на вопрос о существе вещи, ср. выше примечание 1 к 3-й главе.

[21] По мнению Ross'а (см. I, 156—157), Аристотель отмечает «упрощенность» использования формальной причины у пифагорейцев в д в у х о т н о ш е н и я х. С о д н о й с т о р о н ы, даваемые ими определения были поверхностны, они выхватывали какие-нибудь внешние признаки определяемого предмета, например (Alex. Comm. 36,26) существо дружбы видели в воздаянии равным за равное, или существо справедливости — в испытании равного содеянному, хотя это только — отдельные моменты в понятии дружбы или справедливости. С д р у г о й с т о р о н ы принятые ими определения они сближали с п е р в ы м обладавшим аналогичными свойствами числом, хотя этими свойствами обладал и ряд последующих чисел, а потому между их определениями и указывавшимися для выражения сущности определяемого предмета числами тоже не было полного соответствия (обратимости). Так, например, произведение равного на равное (ἰσάκις ἴσον), по их мнению, находило себе выражение в числе 4, а потому они видели в числе 4 сущность всего, что характеризовалось как сочетание равного с равным (дружба, справедливость и т. д.): получались такие же последствия, как если бы мы стали считать, что «двойное» исчерпывается числом два, между тем как на самом деле два есть лишь первый случай «двойного», и двойное применимо также к четырем, к шести и т. д.; при таком ходе рассуждения, к одному и тому же — к двум — должны бы были у пифагорейцев сместись и эти дальнейшие числа, и все те вещи, к которым применимо отождествленное с числом два определение «двойное».

[22] Ross поясняет — «более поздних в доплатоновском периоде».

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] В отличие от Bon. я связываю вместе не τῶν ὄντων ἰδέας, а τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων.

[2] Ross (I 161) высказывается против того, чтобы здесь подразумевать «существуют», и ставит παρὰ ταῦτα в зависимость от λέγεσθαι, причем παρά здесь толкует аналогично с его значением в слове παρώνυμος: «а чувственные вещи обозначаются в зависимости от них и сообразно с ними». Но тогда разница в смысле между παρὰ ταῦτα и κατὰ ταῦτα оказывается слишком незначительной.

[3] Следуя Gillespie и Ross'у (I 161—2), я исключаю τοῖς εἴδεσιν и ставлю τῶν συνωνύμων (под «одноименными сущностями» разумеются однородные чувственным вещам и по имени и по сущности идеи) в зависимость не от τὰ πολλά, а от κατὰ μέθεξιν.

[4] Слова «изменивши имя» Christ вслед за одною из рукописей (A^b) выпускает из текста, как ненужное повторение только что сказанного, попавшее в текст впоследствии.

[5] Если не считать вместе с Christ'ом «числа», а вместе с Gillespie и Целлером «идеи» позднейшей вставкой, то надо видеть в числах пояснение к «идеям». Это дает вполне приемлемый смысл, ибо «единое», с одной стороны, «большое и малое» — с другой, выступили у Платона как основные начала в тот период, когда идеи были у него сведены к числам.

[6] Или: «и точно так же он разделял с ними мнение, что...»

[7] Некоторые ученые (Тренделенбург, Швеглер) под «первыми» числами, которые с платоновской точки зрения не могут быть выводимы из первичной «двойки», разумели числа идеальные, а Целлер считает, что слова «за исключением первых» должны быть удалены из текста, как позднейшая вставка. Но, как справедливо указывает Бониц (Comm. 94—95), речь идет здесь не об идеальных числах

как таких (для конструкции которых и введена специально «двоица»), а о непроизводных математических числах: по Платону «двоица» есть принцип всякого повторения, и, следовательно, она бесполезна там, где число не образовано с помощью повторения (т. е. — какой-либо комбинации четных или нечетных чисел).

[8] Или, может быть, «то, что Платон называет «идеей».

[9] Илп: «и однако мы имсем здесь подобное же положение, как и при тех началах».

[10] Т. е. с единым (причину добра) и с материальною двойственностью (причину зла). Дословно у Аристотеля: «причину добра и зла он указал в элементах — в каждом из двух одну из двух» (т. е. в одном — одну, в другом — другую).

[11] Вместо «как, по нашим словам, искали ее...» можно было бы сказать: «мы напоминаем, что таким же образом ее искали» и т. д.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Здесь Аристотель, повидимому, имеет в виду Анаксимандра, Беспредельное которого, образуя туманную неопределимую ближе массу, являлось первоисточником для всех элементов, принимавшихся в других теориях, и не сводилось ни к одному из таких элементов в отдельности.

[2] «То, ради чего», — формальное обозначение для цели, блага (см. главу 3, пр. 1); в нашем случае — в дословном исходном значении.

[3] Т. е. считают единое или сущее благом (имеются в виду Платон и его школа), как разбиравшиеся перед тем философы считали благом дружбу или ум. Бониц не прав, указывая (Comm. 98), что слова «приписывают такую (Бон. подчеркивает — «подобного рода») природу» имеют в виду непосредственно предшествующее — «что от них исходят движения».

[4] Я перевожу по тексту Ross'a, который, следуя Bywater'y, вместо τούτων пишет τοιοῦτον.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] Дословно: «имеющею причину»

[2] Дословно: «рассматривая (изучая) природу в отношении всех вещей». Роз. и Первов переводят: «... расуждая о природе всех вещей...»

[3] Заключенные в скобки слова Christ выбрасывает из текста, считая их позднейшей вставкой, перебивающей ход мысли.

[4] Точнее: «с наиболее мелкими частями и наиболее тонкое».

[5] Дословно: «первою из тел».

[6] Слово «популярный», повидимому, не только дает дословный перевод, но и вполне точно передает тот оттенок, который здесь имеет у Аристотеля слово δημοτικός.

[7] Аристотель имеет в виду De coelo III, так что указание на «сочинения о природе» не всегда относится специально к «Физике».

[8] При более точном (почти дословном) переводе — неправильная конструкция, как и в греческом тексте. «А про Анаксагора если бы кто счел, что он принимает два элемента, то он оказался бы в наибольшем соответствии с ⟨верным⟩ ходом мысли, которого сам он, правда, не расчленил, но с необходимостью последовал бы за теми, кто стал бы указывать ему путь (склонять его за собой)».

[9] Определенность «по существу» означает у Аристотеля определенность по первой из категорий (каковой у него является категория сущности), в отличие от определенности по качеству или количеству.

[10] Аристотель здесь уже говорит языком своей философии, по которой принципом всякой определенности является та или иная форма, в противоположность неопределенности материи.

[11] «Мы признаем» сказано от имени Платоновской школы, к которой Аристотель — в качестве одного из учеников Платона — часто себя причисляет (даже тогда, когда он специально занимается критикой платоновских учений, ср. A 9, 991 *b* 7).

[12] Дословно: «К тому, что более представляется», повидимому наиболее просто дополнить «правильным», «приемлемым». Стоящее кроме того в рукописях νῦν (теперь) Bonitz и Christ опускают, так как оно не оговаривается у Alex., но слово это, повидимому, вполне может быть сохранено, поскольку оно специально указывает на современные (может быть, даже на аристотелевские) взгляды.

[13] Т. е. лишь относительно сущности, подверженной возникновению, уничтожению и движению.

[14] Для передачи общего хода развития мысли фразу можно сформулировать так: «Прежде всего так называемые пифагорейцы пользуются более необычными началами и элементами...» (этому «прежде всего», повидимому, соответствует затем начало главы 9).

[15] Дословно: «физиологи» (см. примечание 13 к 5-й гл. I книги).

[16] Я перевожу «астрономии», чтобы избежать связавшегося у нас с термином «астрология» отрицательного оттенка; у греков употреблялись оба термина — Аристотель говорит почти исключительно «астрология», Платон в «Государстве» «астрономия» (Politeia VII, главы 10—11).

[17] Дословно: «они нисколько не больше относят свои слова к математическим телам, чем к чувственно-воспринимаемым». Иными словами: если из предела и беспредельного еще можно с натяжкою получить протяженность, то как же из них вывести тяжесть? А между тем эти начала должны у них все объяснять одинаково, — математические свойства тел не больше, чем физические. — Таким образом, Швеглер и Бониц правы, признавая ненужной перестановку Казавбона, который хотел читать: «они не говорят о чувственных вещах ничего больше, чем о математических».

[18] Начинающееся отсюда крайне трудное место (990 *a* 18—29), истолковать которое в свое время отказался Бониц, теперь можно считать в значительной мере разъясненным совместными усилиями ученых. Аристотель хочет показать то своеобразное затруднение, которое получается для пифагорейцев, поскольку они отождествляют вещи с числами, а не считают числа образцами для вещей, как это делает Платон. Вселенная есть число или некоторая совокупность чисел; отдельные части вселенной — отдельные числа, которые реализованы в этих частях. Поэтому, считая сущностью различных вещей те или другие числа, пифагорейцы помещали эти вещи в те части вселенной, которые являли собою реализацию данных чисел (например, «мнение» помещалось на землю, потому что число мнения есть два, и в то же время два есть число земли, вернее — число группы, состоящей из земли и центрального огня). Таким образом, естественно встает вопрос,

имеет ли (если даже держаться пифагорейской концепции) значение для той или другой вещи (мнения, несправедливости и т. д.) осуществление составляющего эту вещь числа в каком-нибудь определенном месте вселенной (как это странным образом выходило у пифагорейцев, совмещавших предметы совершенно разнородные), или же истинною природой всякой вещи они должны бы были считать логическое существо ее числа, независимо от космической роли этого числа (ведь и пифагорейцы учили, что вещи подражают числам, и, следовательно, разные вещи могли выявлять собою одни и те же числа, но с разных точек зрения, — или непосредственно имея эти числа своею сущностью, или представляя собою конкретное космическое их отображение).

[19] Ross (I 185—186), давая здесь несколько иное объяснение, предлагает толковать «составных ⟨материальных⟩ величин», имея при этом в виду элементарные тела (стихии), «составляемые» из того или другого числа и находящиеся в разных местах мира.

[20] Так — по конъектуре Целлера, предложившего здесь читать διὸ вместо διὰ τό. Однако же, и в случае оставления засвидетельствованного рукописями текста (Christ и Ross) получается, может быть, достаточно удовлетворительный смысл: «... вследствие того, что указанные явления и т. д.». В таком случае уже — обратный порядок: в определенном месте появляется определенное количество небесных тел, потому что оно отмечено определенным числом и наличием соответствующих вещей (или явлений).

[21] Проще и достаточно точно по смыслу будет перевести: «то надо ли признать, что здесь мы имеем это же самое находящееся на небе число, которое составляет каждое данное явление и т. д.».

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Дословно: «для которых ища причин, от них пришли к идеям».

[2] Я сохраняю текст, установленный Christ'ом, ибо текст Ross'a (καθ'ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἐστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἔστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν) — «в отношении к каждой вещи (или, может быть, к каждому роду вещей) есть нечто одноименное и помимо сущностей, и для всего остального есть единое во многом» -- повторяет второй фразой первую, если не толковать «и помимо сущностей» весьма натянутым образом («есть нечто одноименное и существующее помимо ⟨здешних⟩ сущностей»), на что, однако, у Ross'a как будто есть намек («an entity existing apart from the substances»), Ross I 191).

[3] Как поясняет Alex. (Comm. 58, 15 — 16), «слова «мы доказываем» обнаруживают, что, передавая суждения Платона, он говорит, как против близкого (родного) мнения».

[4] Alex. (ib. 58, 27—29) приводит такие примеры «аргументов, из которых не получается силлогизма»: «если есть какая-нибудь истина, то надо думать, что существуют идеи, ибо из здешних вещей ничто не истинно; и если есть память, то есть идеи, ибо память имеет своим предметом то, что пребывает».

[5] Отдельные аргументы в пользу идей, очевидно, постепенно получили в школе Платона сокращенные условные обозначения, и Аристотель, обращаясь в своем «докладе» к товарищам по школе—именно такой характер, повидимому, первоначально носила составившая затем первую книгу всей «Метафизики» работа, — указывает те или другие из этих аргументов посредством их общеизвестных «школьных» наименований. В частности «доказательства от наук» исходили от утверждения, что объект науки должен быть устойчивым и носить общий характер, между тем у чувственных предметов этих свойств нет; таким образом, выдвигается требование особого, отдельного от чувственных вещей предмета. Аристотель подчеркивает, что при этих условиях *все* рассматриваемое науками общее должно было превратиться в идеальные предметы; между тем в ряде случаев общее остается общим, не получая гипостазирования (так — в отношении всех объектов техники фактическую реальность — и с точки зрения Платоновской школы — можно приписывать только индивидуальному).

[6] «Единое, относящееся ко многому», приводит к неприемлемым для Платоновской школы выводам в том, например, случае, если одно и то же определение *отрицается* в отношении ряда предметов. Так, например, «не человек» или «не образованный» есть общее обозначение, высказываемое относительно множества объектов (лошади, собаки и т. д.), но такой *идеи* школа не устанавливает.

[7] Указывая на «наличие объекта у мысли по уничтожении вещи», Платон требовал признания идей, поскольку, независимо от уничтожения ряда преходящих объектов, мысль человека продолжает иметь перед собою некоторое содержание, общее всему — пусть даже всецело уничтожившемуся — ряду. Но если объективировать такое содержание, то на этом же основании приходится требовать также объективации содержания всякого индивидуального предмета, поскольку это содержание сохраняется в той или иной мысли — уже по уничтожении данного предмета, и, следовательно, будет столько идей, сколько было индивидуальных вещей.

[8] Ross (I, 194), со ссылкой на Джэксона, отмечает, что в предшествующем анализе Аристотелем были указаны противоречащие платоновскому учению выводы, сделанные Аристотелем из платоновских аргументов в пользу идей; теперь Аристотель констатирует затруднения, связанные с более разработанными доказательствами, — затруднения, которые сам Платон сознавал и которые, не создавая внутренних противоречий, все же побуждали школу к нежелательным для нее выводам.

[9] Ross приписывает здесь Аристотелю мысль, что с точки зрения Платоновской школы нельзя выделить соотнесенных предметов в одну самостоятельную группу («мы — имеются в виду платоновцы — не предполагаем, что все вещи, которые случайно оказываются равными другим вещам, образуют отдельный класс среди вещей (in rerum natura)», I 194). На самом деле, повидимому, Аристотель говорит не о том, что школа не считала возможным создавать из *соотнесенных предметов* самостоятельную группу, а о том, что по ее основному взгляду *отношения* не могут образовать такую группу, — группу, которая должна бы была мыслиться отдельно от соотнесенных предметов.

[10] Аргумент относительно «третьего человека», выдвигавшийся еще непосредственно против Платона и учтенный им в диалоге «Парменид», требовал принимать идею, общую ряду однородных индивидуальных вещей, с одной стороны, и идее ряда этих вещей — с другой. Таким образом, оказывалось необходимым продолжить в бесконеч-

ность тот путь, который первоначально объединил в одной идее ряд индивидуальных вещей.

[11] Если некоторая идея (например, вечности) не существует самостоятельно, а есть только свойство другого — самостоятельного — бытия («высказывается о подлежащем»), тогда в этой области все вещи надо было бы в первую очередь ставить в зависимость от того основного бытия, коего наша идея является свойством, и они определялись бы через природу этого бытия, а к нашей идее находились бы только в случайном отношении, т. е. выражаемое ею свойство отнюдь не было бы им с необходимостью присуще, — так, например, если мы в качестве самостоятельного бытия возьмем двойное в себе, тогда вещи, причастные двойному, отнюдь еще не должны быть (а только иногда случайно могут быть) вечными, хотя вечность и есть одно из свойств двойного в себе.

[12] Бониц предлагает здесь внести изменение в текст рукописей и переводит это место: «Таким образом, идеи будут идеями сущностей» (ὥστ' ἔσται οὐσιῶν τὰ εἴδη), считая, что Аристотель уже в этот момент приходит к намеченному им выводу («по логической необходимости... должны существовать только идеи сущностей»). Christ и Ross не принимают в свой текст Bonitz'евской конъектуры, и она не будет нужна, если признать, что в данный момент цель Аристотеля — только подчеркнуть необходимость для идей быть сущностями, *поскольку они — предмет приобщения* (Bon. исходит из предположения, что идеи — всегда сущности). Общий ход мысли Аристотеля, повидимому, такой: «Идеи должны быть только идеями сущностей. Это вытекает из того, что вещи к ним причастны. Дело в том, что вещи должны быть причастны к идеям самим по себе (в их самостоятельном бытии), а не поскольку они — свойства другого (не поскольку они «высказываются о подлежащем»), ибо в этом последнем случае определение вещи через идею было бы случайным, вещь основным образом определялась бы через то другое, о чем «сказывается» такая идея, и выражаемое идеею свойство могло бы и не принадлежать вещи, вещь находилась бы к этой идее в случайном отношении. *Значит*, идеи, *поскольку им причастны вещи*, должны быть сущностями. А отсюда (это уже следующий шаг) — вещи, причастные идеям (как сущностям), также должны быть сущностями. — И только при этом условии (если те и другие, как сущности, принадлежат к одному роду) между ними может быть действительная связь, в противном случае между ними будет общность только по имени. — Таким образом, та связь, которая первоначальными аргументами устанавливалась между *всякого рода* множеством и объединяющей его идеей, теперь объявляется совершенно нереальною.

[13] εἶδος — здесь опять в смысле — группа, разряд (как и в выражении ἐν ὕλης εἴδει). У идей и причастных им вещей будет один εἶδος, поскольку «один и тот же смысл имеет сущность и здесь и там» (см. выше).

[14] Имеется в виду сопоставление всякого рода чувственно-воспринимаемых пар, с одной стороны, и математических двоек, которых может быть неопределенно много совершенно одинаковых, с другой (см. выше 987 *b* 16—17).

[15] В том смысле, как указано выше, в примечании 13.

[16] Т. е. поскольку они выступают не в качестве имманентных начал (как это было у Анаксагора и Евдокса), а в собственном — платоновском — смысле, в качестве начал трансцендентных.

[17] Аристотель имеет в виду главу 24 книги V, где указаны различные значения для выражения «быть из чего-нибудь», и констатирует, что ни одно из этих значений не годится, чтобы формулировать отношение между идеями и здешним бытием.

[18] Я читаю по указываемой у Ross'а конъектуре Richards'а *a* 24 ὁτῳοῦν («с чем угодно»), вместо рукописного и принятого в изданиях ὁτιοῦν («... что угодно может и быть и становиться сходным»), так как иначе дальнейшее πρὸς ἐκεῖνο («с него») остается без объекта, к которому оно бы относилось.

[19] Или: не сочтем ли мы (невозможным).

[20] Т. е. естественно существующие вещи (τὰ φύσει).

[21] Вещи, создаваемые искусством (τὰ τέχνῃ).

[22] Коих идеи — числа должны быть причинами.

[23] Чисто грамматически здесь конструкция представляется неправильной (δῆλον ὅτι ἔστιν ἐν γέ τι, ὧν εἰσι λόγοι ⟨τἀνταῦθα⟩), и поэтому Walker, как отмечает Ross, предложил читать οὗ вместо ὧν. Однако, Ross считает здесь множественное число приемлемым и даже более желательным, указывая, что отношения требуют *двух* соотносящихся членов, и все место объясняет так: очевидно, что к чему-то одному сводятся (Ross дословно говорит — «какой-нибудь один класс вещей образуют») те элементы (у Ross'а — the things I 200), между которыми здешние вещи представляют собою то или другое отношение.

[24] Я читаю по тексту Christ'а εἰ δή τι τοῦτο, ἡ ὕλη, имеющему хорошую рукописную базу и по смыслу здесь заслуживающему предпочтения перед текстом Ross'а εἰ δὴ τοῦτο ἡ ὕλη (*b* 14—15).

[25] Т. е. идеальные числа.

[26] Как указывают и Bon. и Ross, здесь по ходу аргументации естественно было бы сказать: «идея будет отношением в числах каких-нибудь других... вещей». Но Ross вместе с тем отмечает, что рукописный текст можно удержать, потому что в данном месте центр тяжести — в словах «каких-нибудь других лежащих в основе вещей», и Аристотель здесь называет идею числом, еще пользуясь пока терминологией Платона (или, может быть, поскольку число будет уже в этом случае выражением *отношения* между числами).

[27] Идеи, если они — числа, всегда должны, как и здешние вещи, представлять числовое отношение тех или других субстратов. При этом в одних случаях они могут выступать как числа (например, число октавы — 2, потому что отношение октавы 2:1), в других — как отношения чисел (например, число мяса или кости — 3 части огня, 2 части земли, см. Met. XIV, 5), но всегда в основе своей будут именно отношениями.

[28] Эти последние слова, повидимому, (ср. Ross I 200) специально означают: и из-за того, что некоторые идеи *носят характер* чисел, не следует, чтобы в идеальном мире существовали на самом деле какие-нибудь числа.

[29—30] Здесь имеются в виду идеальные *числа*.

[31] Как указывает Alex. (Comm. 82, 9 след.), главные из этих нелепостей сводятся к тому, что в таком случае идеальные числа будут только суммами разного количества единиц, и, таким образом, качественно различные вещи будут объяс-

няться лишь количественно разнящимися между собою принципами.

[32] Ross (I, 200) рекомендует, следуя Bywater'у, читать вместо αἱ αὐταὶ — αὐταὶ, чтобы речь шла не о «тех же самых единицах», а о самих единицах, находящихся в данном числе.

[33] Ибо, согласно основному предположению, каждая единица будет индивидуально своеобразна (единицы — разнородны) и будет возникать из основного единого и основной неопределенности («неопределенная двойка», как принцип такой неопределенности).

[34] Опять — поскольку единицы разнородны, как они могут связаться в единое целое?

[35] Поскольку единицы — тем более числа — признаются качественно различными, нужно при объяснении мира исходить из них, — по образцу натурфилософов, принимавших несколько различных элементов (не возводя их к одной материи). Между тем, Платоновская школа считает первоначальное единое как бы однородным со всеми единицами, которые из него получаются, ибо каждая из этих единиц являет основную природу единого (Аристотель едва ли правильно представляет себе установленную Платоном роль единого: на самом деле единое у Платона — творческий принцип, создающий на основе неопределенности «диады» (двойки) конкретные числа). Отсюда созданные единым единицы — и точно так же идеальные числа — не могут быть самостоятельными сущностями. Очевидно поэтому. что если единое должно быть началом, то у него должно быть несколько значений (в одном случае единое — только общий род для качественно различных единиц, тогда причинами вещей будут эти качественно различные единицы; в другом — единое есть нечто существующее в себе, — тогда отдельные единицы не являются сущностями, и началом будет только это единое).

[36] Дается критика той дедукции, которую в Платоновской школе получают основные роды геометрических величин (как говорит Ross, они были бы идеями, если бы идеями не признавались в теперешней стадии развития школы только числа): величины, это — непосредственно следующие за идеями «идеальные» моменты, которые выводятся из «идей» — идеальных чисел 2, 3, 4, с одной стороны, и из видоизменений основного материального принципа (большого и малого) — с другой: линии — из длинного и короткого, плоскости — из широкого и узкого, тела — из глубокого и низкого.

[37] Аристотель опять говорит от имени Платоновской школы.

[38] μήκη означает *величины одного измерения*, иногда = линии.

[39] В противоположность «глубокому» мы бы сказали «мелкого».

[40] При наличии в основе каждого из этих геометрических родов (линии, плоскости, тела) *особых* начал.

[41] В основных геометрических определениях — линии, плоскости, теле.

[42] Имеются в виду *источники* геометрических определений: длинное и короткое и т. д.

[43] Ross в результате анализа этого места (I 203—208; ср. также I 189) предлагает другую пунктуацию, которая дает такой смысл: «... с этим родом бытия и боролся Платон, как с геометрическим учением, а началом линии называл (и неоднократно он это ⟨начало⟩ указывал) неделимые линии» (ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς — τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει — τὰς ἀτόμους γραμμάς, *a* 20—22).

[44] От имени Платоновской школы.

[45] Имеется в виду, как явствует из непосредственно следующего, причина целевая. Ross не считает здесь нужным изменять чтение рукописей, указывая, что наша фраза хочет только подчеркнуть общее значение этой причины («to emphasize its importance») для научного познания. Может быть, даже, чтобы определеннее выявить основной смысл текста, достаточно более тесно слить две рядом стоящие фразы: «... что касается имеющей значение для наук (играющей роль для наук) причины, ради которой творит...» — Rolfes предлагает читать: «та причина, которая имеет значение для *некоторых* наук» (Zeller — для действенных наук), но Никомахова «Этика» начинается словами: «Всякое искусство и всякое исследование стремится, повидимому, к какому-нибудь благу».

[46] Дословно: признать более математической ⟨чем должно⟩.

[47] Лучше, может быть, переставить: и скорее образует отличительное свойство сущности и материи, сказываясь о них, нежели материю.

[48] Указываемые «физиологами» первые различия «вещественной» материи восходят к основному устанавливаемому Платоновской школой отличию материи — «большому и малому», потому что в них *также* есть характерные для *большого и малого* моменты избытка и недостатка.

[49] Дословно: «если указанные свойства будут движением». Под «указанными свойствами» разумеется большое и малое. Jaeger, впрочем, предлагает вместо ἔσται ταῦτα читать ἔστ' ἐνταῦ̈α, и тогда получится смысл: «И что касается движения, если в нашем мире есть движение, то очевидно, что идеи будут двигаться».

[50] Т. е. если согласиться, что каждому устанавливаемому роду соответствует идея. Восходя ко все более общим родам, мы тогда получим, наконец, самый общий род — сущего, который, однако, при платоновской точке зрения, будет не единым всеобъемлющим бытием, а самостоятельной, *отдельно существующей* идеей.

[51] Формальное различие между всеобщим и родом — то, что род всегда является чем-то общим, но не — наоборот, так что понятие общего шире понятия рода; ср. Bonitz, Comm. 299—300 (к Z глава 3). Как раз в понятии сущего и понятии единого Аристотель видит не род, а всеобщее.

[52] А, может быть, у элементов? См. Bon. Comm. 125 («... quod 992 b 19 scribit μὴ διελόντας idem significat atque hoc loco —993 *a* 8 — ταὐτά»). По Ross'y, I, 189 (XX) речь идет об различных значениях *бытия*.

[53] Дословно: «Ведь ясно, что нельзя существовать до этого ⟨познания⟩ (т. е. до познания элементов всего сущего), зная что бы то ни было раньше ⟨его⟩».

[54] Трудно уловить оттенок различия между προειδέναι («должно знать заранее») и εἶναι γνώριμα (дословно: «должны быть известны»). Комментаторы, начиная с Alex., указаний не дают. Не создается ли требуемый оттенок через конкретное значение γνώριμος — «знакомый», «близкий», отсюда — понятный?

[55] Сказано по адресу Платоновского учения о припоминании в «Меноне» и «Федоне».

[56] Bonitz в Comm. (стр. 125) формулирует:

«и пусть мы допустим, что у нас (благодаря прирожденному знанию) имеются такие начальные положения; все же о них поднимется спор и сомнение, которое может быть разрешено только доводами, полученными из предшествующего познания».

[57] Дословно: «и ни один из тех, которые ⟨нам⟩ известны». — Ross отмечает, что филологи еще сейчас, как во времена Аристотеля, спорят, какой звук (в разные эпохи) обозначался у греков знаком ζ.

[58] Bon. и Christ принимают предложенную Schwegler'ом поправку ταὐτά «из одних и тех же», вместо ταῦτα — «из этих» (т. е. платоновских). Область всего бытия объясняется из пригодных для всего элементов, подобно тому, как область звуков — из элементов, пригодных для этой области.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] «Первая философия» здесь в смысле «основная философия» (т. е. наука о первых началах, метафизика), как Аристотель неоднократно употребляет этот термин (Met. E 1, 1026 *a* 16, Phys. A 9, 192 *a* 36 и др.).

[2] Ввиду накопления однозначных выражений (дословно: «будучи вначале и впервые в молодых годах»), Ross рекомендует читать: «будучи в молодых годах и при начале» (ἅτε νέα τε καὶ κατ'ἀρχὰς οὖσα), а «и впервые» (καὶ τὸ πρῶτον) считает позднейшим пояснением (глоссой) для «при начале» (καὶ κατ'ἀρχάς).

[3] Аристотель говорит — через «логос», имея в виду указываемое Эмпедоклом соотношение отдельных материальных элементов в составе кости. При многочисленности значений термина «логос», его нельзя здесь передавать через субъективное «понятие», хотя, с другой стороны, «соотношение» (у Ross'a — ratio) плохо вяжется с моментом субстанциальности, который характерен для привлекаемой Аристотелем «сущности» и «сути бытия».

[4] Дословно: «или уж — ни у какой». Здесь я читаю по тексту Christ'a, который ближе к чтению рукописей, так как не вижу решающих оснований для предложенной Bon. и принятой Ross'ом конъектуры, по которой вместо καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων ⟨ἑκάστου⟩ εἶναι τὸν λόγον ἢ μηδενός, надлежит читать καὶ σάρκας καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον εἶναι τὸν λόγον, ἢ μηδὲ ἕν. Непонятно, почему при первом чтении требуется (Ross I, 213) мысленно добавлять οὐσίαν или φύσιν, а нельзя понимать указанное место (как это и выражено в переводе) так: «указанное соотношение должно быть и у мяса и у каждой из других вещей» и т. д.

[5] Под этим «прежним выяснением» надо иметь в виду не «все, что о высших началах вещей исследовали или смутно предугадывали древние философы», как думает Bon. (Comm. 127), но то, что раньше было уже сказано о первых началах самим Аристотелем (см. в первую очередь «Физику», книга II, главы 3, 7).

[6] Alex. поясняет: «Затруднения и их решения в отношении начал становятся исходным пунктом для решения последующих затруднений» (Comm. 100, 3—4).

КНИГА ВТОРАЯ (α)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Я читаю по принятой у Bon. и Christ'a конъектуре Brandis'a πάντας (вместо сохраняемого Ross'ом рукописного чтения πάντας): утверждение, что «никто не терпит неудачи *совсем*», вполне совместимо с оговоркой, что поодиночке каждый «ничего не добавляет» к познанию природы, или мало» (те, кто ничего не добавляет, используют по крайней мере прежние результаты). Между тем отсутствие всеобщего неуспеха было бы, по справедливому замечанию Bon. (Com. 127), неудачною мотивировкой для легкости постижения истины, и, наоборот, πάντως ἀποτυγχάνειν («бить мимо цели *совсем*») образует очень удачное противопоставление к ἀξίως τυγεῖν («достичь достойным образом»).

[2] Как будто указывает на непосредственно предшествующую «природу». Но скорее это «для нее» правильнее относить к стоящей выше «истине».

[3] Философское познание, как имеющее очень общий и основной предмет, с одной стороны, оказывается делом легким, и эта его сторона иллюстрируется пословицей, которая, по объяснению Alex., является ссылкою на стрелка: нетрудно не промахнуться в дверь. Но, с другой стороны, оно оказывается и трудным, ибо общее представление о целом не предопределяет постижения и взаимной увязки отдельных частей.

[4] Благодаря предварительному упражнению предшествующих философов мы, проделав за ними их работу, получили способность, или приобретенное нами свойство (ἕξιν — habitum), достигать познания (см. Bon. Comm. 129).

[5] Собственно, «синонимная природа», согласно установленному у Аристотеля значению «синонимного» (Cat. 1: «то, у чего и имя общее, и понятие то же»).

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] εἶδος здесь, конечно, в логическом смысле: не образуют бесконечного количества видов.

[2] Пример взят из философии Эмпедокла: согласно ее принципам, в силу действия вражды обособлялись большие массы однородных элементов — так произошло образование солнца как массового скопления огня, а в связи с образованием солнца стоит и его действие на другие элементы, здесь — на воздух (Ross).

[3] По тексту Christ'a; по чтению Ross'a — «у которых».

[4] Имеется в виду какое-нибудь данное в настоящий момент бытие, для которого начинают указываться причины в одном из четырех родов причин.

[5] Т. е. выражает чисто временну́ю последовательность. В русском языке происхождение «из чего-нибудь» такой исключительно временно́й связи не выражает, а потому приводимый Аристотелем пример на русском языке не поддается удовлетворительной передаче. По-русски этим путем обозначается *субстанциальная* связь, нередко в диалектической форме (где говорится о «превращении» одного в другое: например из ненависти произошла любовь и т. п.).

[6] Или «не возвращаются друг в друга обратно».

[7] Здесь теперь получают разъяснение понятия материальной причины (b 6 — 9) и «конца» (τέλος b 9 — 16), которые только что перед тем (*a* 26 — b 6) были использованы, чтобы показать, что при движении в исходящем ряду — от причин к тому, что ими обусловливается — бесконечное нанизывание новых звеньев невозможно: в указанном доказательстве эти понятия были приняты как последние точки опоры (материя — как отправной пункт, τέλος — как предельное достижение), а теперь показывается, что они совершенно надежны, и, таким образом, невозможность бесконечного ряда вниз оказывается полностью подтвержденной (исходя от невозникшей материи, процесс завершится или взаимным переходом одного в другое, или достигнутым последним продуктом).

[8] Первоначальное бытие, о котором здесь идет речь, есть явным образом *материальное* бытие, потому что о нем говорится как о том, *из чего* происходит возникновение другого.

[9] Т. е. в отношении к первой материи неприменимо возникновение одного из другого, взаимный переход друг в друга.

[10] Бесконечный переход от одного к другому.

[11] Под определением, «более богатым по словесному выражению», следует разуметь (помимо простого нагромождения признаков) такое, у которого отдельные части выражены не через соответствующие термины, а в свою очередь через специальные определения: например если человек определяется не как «животное разумное», а как «чувствующее живое существо, обладающее способностью познания через понятия» и т. д.

[12] Бесконечный переход от одной причины к другой упраздняет возможность знания, и бесконечную делимость доступной познанию *линии* в доказательство возможности познавать бесконечное приводить нельзя: линия познается не поскольку она бесконечно делима, — если брать линию как подлежащую бесконечной делимости, ее познаваемость тут же прекращается. В самом деле, в этом случае отдельные ее моменты тогда уже не подсчитываются, следовательно, не фиксируются, значит — познания уже нет.

[13] Т. е. поскольку она получает некоторую *предметную* фиксацию, а не представляет одну лишь неопределенность непрерывного перехода. Я читаю согласно рукописям и Alex. — ὅλην ἐν, считая возможным обойтись без конъектуры «Ross'a — ὅλην οὐ, которая давала бы смысл» — «А точно так же и целую ⟨линию⟩ необходимо мыслить через посредство недвижущейся ⟨мысли⟩».

[14] Если бы даже что-нибудь беспредельное и могло существовать (например движение?), во всяком случае самое существо беспредельности должно быть точно определимо (источник и принцип беспредельности не есть сама беспредельность; так, у Платона — неопределенная двоица).— Bon. и Ross толкуют это место несколько иначе, имея в виду самое понятие беспредельности (Bon. Comm. 134: «самое понятие беспредельности, так как это — понятие, не будет беспредельно»; Ross I 220: по крайней мере, понятие беспредельности не беспредельно»).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Дословно: «непохожим»; Bon. (Comm. 135) предлагает вставлять — «на то, что привычно», или «на существо вещи».

[2] В отличие от перевода Bon., я ставлю «относительно них» в зависимость от «знание», а не от «благодаря привычке», следуя комментарию Alex. (125, 15—17), Ross также ставит περὶ αὐτῶν в зависимость от τοῦ γινώσκειν, но под περὶ αὐτῶν подразумевает τὰ μυθώδη καὶ παιδαριώδη («перевешивает наше знание о том, что они таковы, т. е. что это — сказка и ребячество»).

[3] Дословно: «не приемлют говорящих», мы бы могли сказать теперь — «отвергают лекторов».

КНИГА ТРЕТЬЯ (B)

Книга B «Метафизики» заключает в себе подробное выяснение философских «апорий» — тех затруднений, которые естественно возникают в человеческой мысли по отношению к основным проблемам философии. Эти затруднения сосредоточиваются вокруг вопросов, что именно должно составлять предмет философии и каков должен быть основной характер начал, привлекаемых ею для объяснения своего предмета. Рассмотрение апорий ведется у Аристотеля *диалектически*, в том смысле, как он это слово понимает. Это не — путь последовательного развития собственных философских взглядов, которые в конечном счете доводились бы до взаимно противоречащих утверждений, после чего ставился бы вопрос о преодолении этих противоречий тем или иным путем. Его «диалектика» выявляет те затруднения, которые связаны с основными философскими вопросами, если подходить к ним с точки зрения фактически существующих по этим вопросам мнений: при этом Аристотель обычно по каждому вопросу указывает (иногда — с мотивировкой) противоположные решения, а затем выдвигает те трудности, которые с одинаковой неизбежностью получаются и в том и в другом случае. Первая глава нашей книги представляет общий перечень вопросов, требующих выяснения. Со второй главы дается детальная «диалектическая» проработка — разбор различных решений, которые предлагались или могут быть предложены по отношению к ним.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

[1] τὰ συμβεβηκότα καθ'αὑτά («[случайно] присущие по своей природе принадлежности») означают «случайные» — в смысле невхождения в самую сущность вещи — свойства вещи, которые в то же время необходимым образом предопределяются природою этой вещи, сформулированной в ее определении, а потому неразрывно с вещью связаны (см. Δ 30, 1025 a 30—34).

[2] Слово «тождества» — только в более поздних рукописях.

[3] Диалектика — в том смысле, как этот термин употребляет Аристотель — исходит не из истинных суждений, а из суждений правдоподобных (ἐκ τῶν ἐνδόξων), принятых обычным человеческим мнением.

[4] Дословно: «и далее — в отношении того, что [случайно], как такое, принадлежит этим понятиям». (См. примечание 1-е.)

[5] Я вставляю «основными» (вместо этого можно было бы сказать «указанными выше»), чтобы оттенить подчеркивание у Аристотеля αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα (ср. Bon. Comm. 138).

[6] Т. е. самые общие родовые понятия.

[7] Дословно: «в большей мере существует».

[8] Я здесь ставлю точку (у Ross'a — запятая), чтобы отметить вместе с Bon. (Comm. 137), что отсюда начинается формулировка новой апории.

[9] Дававемый здесь перевод оправдывается текстом того места, где разбирается настоящая апория (B 4, 999 *a* 24 сл.).

[10] Т. е. с одной стороны — составные части определения (отдельные логические признаки), с другой — материальные элементы.

[11] «Дружба» в философии Эмпедокла не есть на самом деле «то, что лежит в основе» (т. е. субстрат) в собственном смысле слова, но Аристотель, вероятно, приводит ее здесь как пример субстрата, поскольку это — сила, связывающая все элементы в одну материальную массу.

[12] Дословно: «существуют подобно отдельным из вещей» (ὡς τὰ καθ'ἕκαστα τῶν πραγμάτων).

[13] Ross указывает, что материалом для суждения о началах, находящихся «вне отношения к движению», может служить 6-я глава IX книги, где состоянию движения или изменения, в котором находится вещь, противопоставляется обладание совершенной определенной формой.

[14] «τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ» — дословно: «прозатрудниться мыслью» (по отношению к этим вопросам).

ГЛАВА ВТОРАЯ.

[1] Дословно: «многому из существующего не присущи» — т. е. во многих из существующих вещей не выступают (не действуют) — «все начала».

[2] Bon. и Christ ставят запятую после φύσιν *a* 24, предопределяя таким путем данный здесь перевод. Но в этой строке можно запятую поставить не после φύσιν, а после ἀγαθόν, и тогда смысл получится: «раз все, что представляет собою благо, есть само по себе и по своей природе цель...»

[3] Здесь имеются в виду отличительные признаки «мудрости», намеченные в начале 2-й главы I книги (982 *a* 8 сл.).

[4] Точнее: «к науке о каждом из этих начал».

[5] Так я передаю здесь превосходную степень (ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη) *b* 10).

[6] Или: перечить ни в чем.

[7] Т. е. бо́льшим знанием о предмете обладает тот, кто знает по отношению к предмету, что у него имеются известные свойства, а не тот, кто знает, что у предмета тех или других свойств нет.

[8] Т. е. когда знание заключается не в непосредственном постижении определения предмета (как это и имеет место в отношении субстанций), а в выведении путем силлогизма необходимых свойств предмета.

[9] Т. е. к чему оно может быть сведено, причем указываемое в этом случае существо искомого свойства или процесса должно быть получено путем доказательства.

[10] Речь идет о построении квадрата, площадь которого равна площади данного прямоугольника. Для этого должна быть найдена средняя пропорциональная между сторонами этого прямоугольника.

[11] Как видно и из предшествующего (995 b 6—9) и из непосредственно следующего, вопрос ставится не о том, надо ли принять одну или несколько наук для изучения начал доказательства, а о том, рассматривает ли их та же наука, которая имеет своим предметом начала сущности, или какая-нибудь другая.

[12] Для каждой науки можно было бы считать одинаково обязательным (для какой-либо одной — ничуть не больше, чем для всякой другой) заниматься началами доказательства; между тем эти начала не могут быть предметом всех наук, ибо тогда у всех наук был бы (по крайней мере — в этой части) о д и н предмет, что недопустимо (см. Bon. Comm. p. 143).

[13] Эта «доказывающая» наука противопоставляется указанному перед тем знанию, «дающему определения» (ὁριστική), так как исходные определения мы постигаем без доказательства (например — закон противоречия).

[14] πάθη (состояния) здесь — в том смысле, как в других местах Аристотель говорит про συμβεβηκότα καθ'αὑτά, — свойства, вытекающие из природы этого рода.

[15] А именно: исходя из аксиом; по отношению к роду (в области которого дается доказательство); для обоснования (вывода) свойств рода.

[16] Здесь кончается доказательство (диалектическое, что изучение сущности и начал доказательства не может быть предметом *одной* науки: если бы даже начала доказательства (только) охватывались одной наукой, то уже тогда все сущее, подлежащее доказательству, образовало бы один общий род бытия (что явно неприемлемо).

[17] Здесь (*a* 19) и дальше (*a* 20, 21, 24 и 26) все время идет речь о «свойствах, которые присущи, как такие», или по «своей природе»; относительно них см. примечание 1-е к главе 1-й этой книги. Только эти свойства можно выводить путем доказательства из природы того, у чего такие свойства имеются (Ср. Anal. post. I 6, 75 *a* 19: «для свойств, которые не присущи предметам, как такие, не существует дающей доказательства науки» — συμβεβηκότων μὴ καθ'αὑτὰ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀποδεικτική).

[18] Дословно: «к некоему лежащему в основе» — ср. выше 997 *a* 6 — «некоторый ⟨общий⟩ род, лежащий в основе».

[19] Общий ход мысли в аргументе таков. Если все роды сущностей составляют предмет одной науки, тогда должна быть также одна наука, доказывающая необходимые свойства сущностей: в самом деле род, свойства которого выводятся путем доказательств, принят за общий, так что с ним имеет дело одна наука; аксиомы, на основе которых выводятся все свойства, в пределах этого рода также одни и те же (пусть даже они составляют предмет не только что упомянутой науки обо всех сущностях, а другой, но во всяком случае — тоже одной); в таком случае, и выведение свойств будет предметом одной науки, которая получится или в результате *отождествления* двух указанных наук (если и познание предмета, и познание начал доказательства есть дело одной науки), или как некоторое сочетание этих двух наук (в данном случае — уже как двух разных). Ross I 230. — В результате всего доказательства Аристотель приходит, таким образом, к выводу, что все свойства всех сущностей должны будут оказаться предметом одной науки, — что, разумеется, нелепо.

[20] Или: «только одной формы». Собственно: «только в одном смысле», «только на один лад».

[21] Опять сказано от имени Платоновской школы, ср. A 9, 992 *a* 25—27 (прим. 44) и в ряде других мест.

[22] Повидимому, имеется в виду книга I, глава 6 (Ross).

[23] Ближе: «этих начал» (т. е. идей и математических вещей).

[24] Дословно: «не уступает всем другим в странности то утверждение, что есть...»

[25] Собственно: «в небе»; ср. сочинение De coelo A 9,278 *b* 10 сл., где для «неба» выдвигается это значение «вселенной»: «в другом смысле мы называем небом тело, объемлемое крайним круговращением (ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς), ибо целое и все мы привыкли называть небом».

[26] По мнению Christ'a слова τὰ εἴδη должны быть устранены из текста (в первую очередь — восстанавливая связность грамматической конструкции).

[27] Или: «у того, кто это сделает...»

[28] А именно — математические.

[29] У Аристотеля здесь, как и в других местах — «астрология», но у него это слово правильнее переводить «астрономия» (см. книгу A, главу 8, пр. 17).

[30] Т. е. наук, имеющих дело с такими (математическими) предметами.

[31] Здесь — в отличие от «чувственных вещей» в обычном смысле (как преходящих вещей нашего мира) — идет речь о чувственно-воспринимаемых объектах оптики и теории гармонии, которые по предпосылкам Платоновской школы приходится перемещать в «промежуточную» область, куда за этими объектами должны тогда последовать и воспринимающие их чувства зрения и слуха, а следовательно, и носители этих чувств — живые существа.

[32] Так я перевожу αὐτῶν, следуя указанию Bonitz'a: «само αὐτὸ употребляется для обозначения идеальной природы предмета» (Ind. Ar. 125 *a* 3—4).

[33] Т. е. с какими именно предметами имеют дело указанные сейчас науки (занимающиеся «тем, что посредине»).

[34] По Ross'y, геодезия у греков не — специальное измерение земельных участков, а практическое измерение площадей и объемов вообще.

[35] «Наряду с врачебной наукой» — какой именно? Alex. поясняет: «также в отношении врачебной науки одна должна быть... относительно здоровья чувственных животных..., а другая — помимо *мыслимой врачебной науки в себе* — та, которая находится посредине между занимающеюся здоровьем в. себе и занимающеюся здоровьем в чувственных существах» (154, 20—24). Мне кажется, однако, более вероятным, что здесь вывод делается относительно науки, противопоставляемой *нашей здешней* науке.

[36] Bon. помещает поставленное мною в скобки замечание на самый конец фразы, что дает гораздо более нормальную конструкцию, но вместо с тем — существенное отступление от аристотелевского текста.

[37] Дословно: этой данной врачебной наукой (τῇδε τῇς ἰατρικῆς).

[38] Alex. при объяснении «здорового» в первую очередь указывает здесь на *средства* для здоровья и лишь потом говорит о здоровых существах (154, 30—32: «будут существовать и особые здоровые 〈т. е. приносящие здоровье〉 предметы, *через которые* врач создает здоровье, и, очевидным образом, какие-то живые существа, в которых находится это здоровье»).

[39] Т. е. как в геометрии.

[40] Здесь имеются в виду соответственные (круговые и спиралевидные) движения сфер, составляющих в своей совокупности «так называемое небо» и вращающих укрепленные в них небесные тела.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Я беру здесь слово φωνή согласно определению Аристотеля (De an. 420 *b* 5) «голос есть некоторый звук одушевленного существа», следовательно — как то, что стоит в промежутке между «шумом» или «звуком» (ψόφος) и «речью» (διάλεκτος).

[2] Т. е. понятие голоса.

[3] Т. е. воздух и землю. Christ с одной из рукописей читает: «то, что между ними» (τὰ μεταξὺ τούτων вместо τὰ μετὰ τούτων), разумея воздух и землю, как вещества, промежуточные между названными элементами.

[4] Теперь уже не у вещей, существующих от природы, а у вещей, созданных искусством (τέχνη).

[5] Эту фразу едва ли можно перевести гладко без какой-нибудь конъектуры (что признает и Ross, хотя он считает возможным остаться при рукописном чтении, допуская некоторую нечеткость конструкции). Заслуживает внимания чтение, предлагаемое Christ'ом, который высказывает предположение, что после συγκειμένων могли выпасть слова: ἀθρεῖ καὶ. Тогда перевод был бы: «...например, про кровать, — он рассматривает, из каких частей она состоит и как эти части сложены между собой, и тогда узнает ее природу».

[6] Я читаю по тексту, принятому Bonitz'ом и Christ'ом, между тем как текст, предлагаемый Ross'ом, дал бы перевод: «между тем не может быть *одним* родом вещей ни единое, ни сущее», так как, привнося «одним», как это поддерживается одною, но не обеими лучшими рукописями, мы ничего не выигрываем для смысла.

[7] διαφοραὶ в логическом употреблении — признаки, присоединяемые к роду для образования видов.

[8] Понятия, промежуточные между наивысшими родами и последними, не делимыми больше (на дальнейшие виды) видами, также представляют собою роды, а потому также притязают на роль начал.

[9] «Вплоть до неделимых» правильно разъяснено у Bon. (согласно Alex. 163, 3) — «вплоть до последних видов, не подлежащих дальнейшему логическому делению» (Comm. 152). Ross неправ, объявляя (I, 236) безразличным, понимать ли здесь под «неделимыми» индивидуальные вещи или последние виды, и толковать ли по отношению к этим последним μέχρι (вплоть до) «inclusive» (включительно), или exclusive. Здесь можно разуметь только виды, да и по отношению к этим «неделимым видам» μέχρι брать только exclusive: промежуточные понятия, совместно с видовыми отличиями, образуют только *роды* и только *доходят* до видов.

[10] «Начал» при этом получится очень много (особенно если считать не только промежуточные роды, но и видовые отличия). Все же нет основания говорить об их «безграничном» множестве. Не надо

забывать, что Аристотель здесь рассуждает «диалектически», и сам это только что оттенил своим «можно сказать».

[11] Чем это у нас выходило, пока мы единое рассматривали как высший род.

[12] «Неделимым по количеству» является каждый индивидуальный предмет, «неделимым по виду» — так называемый «последний вид», который не делится дальше на видовые понятия, но только — на отдельные предметы.

[13] Ближе к тексту «неделимое по виду ⟨идет⟩ раньше».

[14] Имеется уже в виду человек, как «последний вид» — как «то, что последним сказывается» об отдельных людях.

[15] Этой фразой (999 *a* 1—6) начинается, как это и отмечено у Bonitz'a, антитезис 7-й апории, а не продолжается, как это думает Ross, развитие тезиса этой «апории». Ross был введен в заблуждение тем обстоятельством, что Аристотель переход к принятию «последнего вида» (ἔσχατον εἶδος) за начало делает с помощью того же понятия единства, которое перед тем трактовалось как «высший род». Но теперь именно разбирается вопрос, какие есть основания выдвинуть «последние виды», как первые начала вещей, а затем — какие трудности связаны с таким признанием. Разбор этого последнего пункта идет до самого конца главы, так что Bon. в свою очередь не прав, считая, что 999 *a* 14—23 мы имеем возвращение к тезису нашей апории.

[16] Или: которые образуют некоторый ряд того, что прежде, и того, что позже.

[17] «Вещи», которые здесь имеются в виду, это, с одной стороны, числа, с другой — геометрические фигуры; на самом деле те и другие представляют собою существующие в определенной последовательности «последние виды», и Аристотель указывает, что у них нет отдельно от них особого объемлющего их и отделимого от них общего понятия, но что они существуют исключительно в своей максимальной видовой конкретности.

[18] Имеется в виду точка зрения Платоновской школы.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Имеется в виду специально *седьмая* апория

[2] Дословно: «когда»; но тогда перед «когда» надлежит подразумевать: ⟨которое получается⟩.

[3] Собственно: «если оно существует» (εἰ ἔστι).

[4] По справедливому замечанию Ross'a, конец фразы получает здесь форму, прямо противоположную началу (было сказано — *если оно существует).*

[5] Доказывается, что первоначальная материя должна быть вечной. Доказательство ведется через указание, что как возникающее, так и материя, из которой оно возникает, должны представлять некоторую реальность, и такую реальность должен являть и весь восходящий ряд материальных причин. Следовательно, некоторую реальность должна представлять и *первая* материальная причина, а так как она не могла возникнуть из ничего, то она должна быть вечной. Перевод Bon. и передача Ross'a не используют того, на чем строится весь аргумент (εἶναί τι — «быть чем-нибудь»).

[6] Т. е. положить, окончательно возникнув, предел процессу возникновения.

[7] И Bon. и Ross видят цель этого аргумента в том, чтобы установить необходимость *законченности* процесса: если не предстоит такой законченности, то не может быть и самого процесса. Но ведь задача всей аргументации — показать необходимость *вечного*, как условия возможности возникновения. А от необходимой законченности процесса к вечности результата — перехода еще нет. Поэтому и Alex. и Швеглер были склонны видеть здесь только *часть* аргумента и после «как только оно возникло» подразумевали «а у чего есть предел, у того должно быть и начало», рассматривая таким образом наш аргумент как подтверждение необходимости существования *первой материи* (которая как первая должна быть вечной). Избегнуть необходимости этого добавления можно лишь в том случае, если согласиться с Ross'ом, что «предел возникновения», о котором идет речь в этом аргументе, есть уже здесь не что иное, как форма.

[8] Мотивировка, почему сущность имеет еще больше оснований для бытия, чем материя, дана уже в словах «то, чем материя становится», а здесь — ответ на возможное возражение: сущность имеет больше оснований для бытия, чем материя; но, может быть, не нужно ни той, ни другой. Аристотель отвечает: в таком случае не существовало бы ничего вообще.

[9] Или (при другой пунктуации): тогда образ и форма необходимо должны представлять собою нечто наряду с составным целым.

[10] Так толкует Ross: «nor can their *forms* be different» (I 238). Может быть, однако, Аристотель имеет здесь в виду оговорить возможность для вещей, у которых сущность одна, не сливаться в одно, но являть собою некоторое качественно различенное множество — благодаря различию *материи.* Ср. (как указывает Schwegler) Met. Z 8, 1034 *a* 7: «и составная ⟨из формы и материи⟩ вещь отлична ⟨от другой такой же⟩ *благодаря материи*, ибо она — другая, а по виду — та же самая...» В нашем месте — при диалектическом разборе — он, оговорив такую возможность, вслед за тем ее отвергает. Но основной взгляд Аристотеля: элементы, в том числе и сущности, являются едиными лишь по виду, а не по числу.

[11] А именно — составною из материи и формы; иначе говоря — как происходит в отдельной вещи соединение той и другой?

[12] Здесь по смыслу связь можно было бы передать через «так что».

[13] Ross увидал, что возможность представлять собою нумерическое единство отрицается здесь *для начал* (а не по отношению ко «всему вообще», как переводит Bon.), и дает правильное толкование этого места: все начала будут нумерически отличны друг от друга, у каждой вещи начала будут нумерически другие, и не будет ни одного, которое (подобно первому двигателю Аристотеля) могло бы, оставаясь тем же самым, являться началом для *множества* вещей.

[14] В отношении познания Аристотель, повидимому, говорит здесь с точки зрения Платоновской школы, для которой познание должно иметь предметом *реально существующее* единое, лежащее в основе той или другой группы вещей.

[15] Т. е. если существуют только индивидуальные начала, *несходные* друг с другом.

[16] Как и самый этот слог — в отношении сходного с ним

[17] Если бы начала были нумерически едины, их совокупность — при строгом проведении этого условия — исчерпала бы собою все бытие. Получилось бы аналогичное положение, как в области звуков, если бы звуки не повторялись: при обозначении каждого из них, непохожего на другие, отдельною буквой все, что может быть написано, исчерпалось бы *однократным* перечнем этих букв.

[18] Или: Поэты в духе Гесиода (такого типа, как Г.).

[19] Дословно: «и все сколько есть богословы».

[20] Под Единым и богом здесь разумеется та сфера, в которую периодически смешиваются все элементы действием любви. ἔξω в смысле praeter (кроме) у Аристотеля ср. Ind. Ar. 263 *a* 19—23. Но, может быть, также ἔξω τοῦ ἑνός за пределами Единого.

[21] Дословно: «ибо из него — все остальные вещи, за исключением бога». Alex. толкует (Comm. 175, 7—9) «из него» в смысле «из Единого»; но тогда эти слова рядом со словами «за исключением бога» представили бы бессодержательное тождесловие, и поэтому вместе с Bon. и Ross'ом я понимаю «из него» в смысле указания первой *движущей причины* (Met. Δ 24, 1023 *a* 29—30), а не *основного материала,* и вижу здесь указание на начало *Вражды,* как на такую причину.

[22] Ross правильно замечает: «под словами «из них» Аристотель понимает «из 4 элементов + любовь и вражда»; но от оригинала *такое впечатление,* будто имеются в виду только 4 элемента». Действительно, дальнейший контекст (особенно ст. 13—14) заставляет думать именно о возникновении вещей через взаимное смешение 4 стихий. Но непосредственно предшествующие стихи (7—8) говорят о процессах, производимых в стихиях Враждою и Любовью, в которые как бы погружены эти стихии; поэтому, если выдвигать на первый план, как очевидно имел в виду Аристотель, воздействие этих стихийных сил, здесь можно «из них» понимать как «чрез них» (что мною и отмечено при вставках в дальнейших строках).

[23] Дословно: «Звери и птицы, и также — водою вскормленные рыбы».

[24] Ср. Diels Fragm. d. Vorsokr. 21 B fr. 21, 9—12.

[25] Ср. ibid. fr. 36.

[26] ibid fr. 109.

[27] «Широкою» клятвой Diels объясняет — «клятвою, запечатанною широкою печатью» («von einem breitversiegelten Eidvertrage aus»); Ross понимает «широкую клятву», как — ставящую широкую преграду.

[28] ibid. fr. 30.

[29] А именно — затруднения, возникающие при предположении, что начала у всех вещей одни и те же (1000 *a* 7—8: почему в этом случае одни вещи — преходящие, а другие — вечные?).

[30] Ross принимает Schwegler'овское толкование для ἀποτρώγειν («aufspeisen»; «hinunterschlucken»), отмечая, что в Bonitz'евском понимании (abrodere) — «слегка грызть», в переносном смысле — «мимоходом касаться» — это слово требовало бы родительного падежа.

[31] Т. е. не будучи предикатом какой-либо другой сущности.

[32] Или: «физиков» (οἱ δὲ περὶ φύσεως).

[33] Разумеется, здесь — по отношению к каждому началу в отдельности

[34] Дословно: «и ничто из всего остального, что принадлежит к числу всеобщего» (μηδὲ τῶν ἄλλων... τῶν καθόλου μηδέν). Повидимому, все место (*a* 19—29) может получить вполне связное истолкование (сделав в том числе совершенно ненужной Боницевскую конъектуру *a* 28 καθ'οὗ вместо рукописного καθ'ὅλου) лишь в том случае, если здесь под «другим имеющим общий характер» подразумевать констатированные перед тем у физиков более конкретные, *но все же в известном смысле общие* истолкования единого и сущего (дружба, воздух и т. д.), причем правомерность *здесь* такого понимания станет, на мой взгляд, несомненной, если учесть, что Аристотель все время рассуждает *диалектически,* и потому далеко не всегда — с точки зрения собственных философских взглядов. Общий ход мыслей получается такой. Если единое и сущее, как такие, не считать за сущность, тогда сущностью не будет единое и сущее также и в более конкретном понимании (поскольку ἓν καὶ ὄν не будут представлять собою τινὰ οὐσίαν, не будет существовать также и *некоторое* единое и сущее в себе — ἕν τι αὐτὸ καὶ ὂν αὐτό). А если не будет существовать в качестве сравнительно общего это более конкретное единое и сущее (*a* 22—23), тогда не будет вообще существовать ничего другого, кроме единичных вещей. В частности не будет в качестве отдельной сущности существовать и число [аргумент, отвергающий существование числа, введен мало удачным здесь и несколько спорным в рукописном отношении ἔτι — см. крит. аппарат у Bon. к *a* 24]. А если единое и сущее в этой более конкретной форме существуют, то в качестве сущности их должно существовать единое и сущее как такие. Ибо, поскольку право на реальность дается общностью, они имеют его в максимальной мере, так как именно они высказываются всеобщим образом обо всем. — Bon. дает совершенно беспочвенную конъектуру (*a* 28 καθ'οὗ), а в переводе отрывает от всего аргумента его заключительную часть (*a* 27—29). Ross также колеблется, откуда считать начало «антитезиса».

[35] Т. е. в отношении всеобщности стоят на первом месте.

[36] Расстановка слов не дает возможности поставить, как это делают и Bonitz и Ross, «вещей» (τῶν ὄντων) в зависимость от «отдельная» (κεχωρισμένη). В этом последнем случае перевод получился бы такой: «...число не могло бы существовать как некоторая отдельная от вещей естественная реальность» (давая, таким образом, несколько другое значение для φύσις).

[37] Лучше, хотя и менее точно: «число, это — ряд единиц» (или, как у Alex. 180, 12: «число, это — совокупность единиц»).

[38] Или «в своей основе», ибо, как объясняет Alex. (ad Top. III, 1, 116 *a* 23), «слово ὅπερ обозначает основную данность ‹того, к чему оно присоединено›», т. е. указывает, что отмеченное этим путем определение играет для определенной вещи основную роль (является *родом* этой вещи или выражает ее *сущность*).

[39] Или: «А ‹по одному вопросу› при обоих наших предположениях получается затруднение». Развивая антитезис (неприемлемые для Платоновской школы выводы из предположения, что *сущее и единое суть субстанции,* как раньше такие же неприемлемые для школы выводы делались из предположения, что *они не субстанции*), Аристо-

тель отмечает, что в этом случае, поскольку субстанциальность приписывается *специально единому*, получается та же трудность по отношению к *числу*, которая констатировалась для него и в тезисе (*a* 24—27): оно и теперь не может быть субстанцией (*b* 1—3).

[40] Чтобы получилось число, как субстанция, необходимо, чтобы рядом с основным субстанциальным единым существовало другое (также субстанциальное) единое. Оно может получиться только из чего-то другого, что, в отличие от основного существующего единого, должно быть не единым. Между тем такого не-единого, источника для *другого* единого, существовать не может, потому что *все* существующее, будучи или единым или многим, или представляет собою нечто единое, или каждая последняя его составная часть есть такое единое (с точки зрения Платона это последнее утверждение неприемлемо, так как *принцип* множественности, отличный от сущности единого, вместе с тем *сам* еще не является множеством). — Alex. со своей стороны объясняет (Comm. 182, 17—21): «если есть единое в себе, то необходимо, если должны получаться числа, чтобы ⟨к этому единому⟩ присоединилось и другое единое. Это ⟨вновь⟩ возникающее единое должно, не будучи единым, становиться единым (или: возникать как единое); таким образом оно получится из не-единого. Так что же будет представлять это не-единое? Если все, что существует, есть или единое или многое, а многое состоит из единиц, из которых единое не получается, в таком случае не могло бы быть ничего, из чего может получиться единое».

[41] ἀξίωμα здесь — в исходном значении (требование, постулат). На этой *волюнтаристической* базе установилось дальнейшее значение «аксиомы» — непосредственно достоверное утверждение (уже у Аристотеля).

[42] Аристотель считает критику Зенона направленной против единого в себе, у которого Зенон будто бы отрицает протяженность и на этом основании отвергает его реальность (таким образом Аристотель приписывает Зенону мнение, что «ничего вообще не существует», см. выше). Но уже Симплиций вполне четко указывает (Comm. in Phys. 139, 5 сл., ср. Diels Fragm. 19 B fr. 2), что Зенон критиковал отнюдь не единое сущее Парменида (которое он, напротив, вслед за Парменидом удерживал, принимая его, как и Парменид, телесным). Зеноновская критика непротяженных единиц, разбираемая Аристотелем, в действительности входит в состав его аргумента против *делимости* протяженного бытия на бесконечное множество частей, ибо при такой делимости протяженное бытие должно быть или бесконечно большим (состоя из бесконечного множества протяженных частей), или совсем не иметь никакой величины, если последние получающиеся в результате бесконечного деления части считать уже не имеющими пространственной величины.

[43] Плоскость и линия будут давать увеличение, если их прикладывать край к краю, и не дадут его, если их накладывать друг на друга (Ross).

[44] Упрек по адресу Зенона в «грубости рассуждений» является совершенно незаслуженным, поскольку предметом его критики совершенно не было единое в себе, как такое, и критика эта только констатировала неприемлемость *непротяженных* составных частей для *протяженного* бытия. Аристотель со своей стороны правильно отмечает, что критика (которую он приписывает Зенону) совершенно не затрагивает единое в себе как такое (для самого Аристотеля единое это в первую очередь имеет интерес как принцип *Платоновской* школы), и теперь он возвращается к выявлению недостатков этого принципа *независимо* от Зеноновской критики.

[45] Следуя указанию Christ'a (καὶ οὕτως aut tamquam var. lect. delendum — так делает в своем тексте Ross — aut καὶ οὕτως ὥστε transponendum), я ставлю καὶ οὕτως ὥστε *раньше* ὥστε, получая выявленный в переводе смысл.

[46] У Аристотеля здесь формально неправильная конструкция, которую, ближе к непосредственному ходу его мысли и пополняя пропущенную им часть фразы, можно было бы передать следующим образом: «Но так как Зенон рассуждает грубо, и может существовать нечто неделимое, и притом так, что у него будет и некоторая защита против зеноновских рассуждений (если такое неделимое... но умножит): ⟨Зенона надо поэтому оставить в стороне,⟩ но каким образом из одного подобного неделимого или нескольких таких...»

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] «Очевидно также — и поверхности и линии» добавляет Alex. (Comm. 184, 16), в тексте которого стояло только «числа, тела и точки».

[2] «Отношения» — свойства вещи, имеющиеся у нее не в ее отдельном бытии, а через ее связь или сопоставление с другою вещью.

[3] λόγος обозначает здесь *определенное* соотношение или частей вещи внутри вещи, или вещей между собой: это — квалификация того или другого отношения в вещах с точки зрения меры — в тех случаях, где такая квалификация применима (этому *соразмеренному* соотношению противопоставляется «избыток» и «недостаток» в вещах по сравнению друг с другом).

[4] У Аристотеля τόδε τι как постоянный технический термин. Дословно: «некоторое вот это» — т. е. тот или другой самостоятельный (отдельно данный) предмет.

[5] Я вставляю: ⟨которые они устанавливали для⟩, чтобы отметить оттенок «τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων...

[6] Или: «⟨всего⟩ того, что существует» (τῶν ὄντων).

[7] См. 1001 *b* 28—29

[8] Под ταῦτα *a* 13 скорее всего надо иметь в виду не специально числа, а все указанные в цитируемом месте (т. е. и числовые и геометрические) определения.

[9] Здесь, как уже неоднократно раньше, в первую очередь надо иметь в виду τὰ συμβεβηκότα καθ'αὑτά — необходимые свойства, вытекающие из природы числовых и геометрических определений.

[10] Alex. (Comm. 186, 15—16): «а по ширине тело делится линией, по объему (дословно: в глубину) плоскостью, по длине — точкой». Но не идет ли здесь на самом деле в первую очередь речь только о плоскостных сечениях тела в разных направлениях (а линии будут уже затем сечениями получающихся теперь плоскостей, точки — сечениями данных линий)?

[11] И Alex. (186, 17—18), и также Bon. (Comm. 167 строка 17 сл.) и Ross (I 247, Antithes. *b*, *c*)

считают, что здесь мы имеем начало нового аргумента (1002 *a* 20—28), отдельного от предшествующего (1002 *a* 18—20). В соответствии с тем дан и мой перевод. Но тогда не может не броситься в глаза получающаяся при таком толковании крайняя отрывочность первого аргумента, и естественно предположить, не представляет ли все место 1002 *a*18—28 *только один* аргумент, если, конечно, мы при этом πρὸς δὲ τούτοις истолкуем не как безличное «а кроме того», но как непосредственное указание на предшествующие слова «а кроме них» (т. е. кроме получающихся от сечений тела величин). Тогда все это место надлежало бы передать следующим образом: «Далее, все такие величины, это явным образом — сечения тела или в ширину, или в глубину, или в длину. А кроме этих сечений в теле на одинаковом основании находится (или дана) любая фигура без различия, или ⟨уж⟩ нет ⟨вообще⟩ никакой [слова ἢ οὐδέν, которые по одной основной рукописи A^b сохраняет Christ, а по другой — также основной E — исключают из текста Bonitz и Ross, при даваемом здесь переводе могут быть и — с неменьшим правом, чем при обычном понимании — сохранены в тексте и беспрепятственно исключены из него]. Поэтому, если и в камне нет ⟨еще⟩ Гермеса, тогда и половина куба не находится в кубе, в качестве отграниченной величины; а, значит, ⟨в нем⟩ не находится и ⟨отделяющая половину⟩ поверхность. Ибо ⟨только⟩ если бы существовала всякая поверхность без различия, тогда существовала бы и та, которая отделяет половину ⟨куба⟩. И то же можно сказать и про линию, и про точку, и про единицу». Bonitz тогда оказывается неправым, утверждая (Comm. 167), что мы имеем здесь у Аристотеля *ошибочный* силлогизм, ибо в большей посылке (когда речь идет о существовании всякой не данной реально фигуры) имеется в виду бытие в возможности, а вывод неправильно делается для плоскостей, существующих в действительности. Поскольку сечения надлежит рассматривать как *возможные* сечения, и посылки и вывод *одинаково* даются (если бы говорить аристотелевским языком) в отношении к возможному бытию, а тем самым и устанавливается (формально *правильно*) невозможность утверждать существование для (нереализованных актуально) геометрических определений.

[12] Может быть, здесь точнее всего сказать — «в предмете, имеющем три измерения», так как в данном случае для στερεός основное значение имеет его трехмерность, причем однако она отмечается не специально в геометрическом теле, а в физическом, но как его наиболее существенное в данном случае свойство.

[13] Т. е. статуи бога Гермеса. «Гермес в камне (или — в куске дерева)» — повторяющийся у Аристотеля пример «бытия в возможности».

[14] Как толкует Ross, эти величины не только не являются высшими реальностями, как считали пифагорейцы и Платоновская школа, но здесь мы и вообще не имеем каких-либо сущностей — т. е. реальностей, способных к самостоятельному существованию.

[15] συγκειμένων — когда ⟨тела⟩ лежат вместе, т. е. *по* их соединении.

[16] Слившись с другой такой же (в другом теле).

[17] Если бы здесь имело место раздвоение существовавшей до того одной точки (и аналогичным образом — одной линии или плоскости), тогда могла бы итти речь о процессе постепенного возникновения двух новых границ. Но они появляются *внезапно*.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Мы бы сказали: но имеют при этом с ними ту общую черту, что как те, так и другие представляют собою (образуют) некоторое количество предметов однородных

[2] Дословно: здешних, т. е. чувственных.

[3] Под φωνὴ разумеется тот или другой конкретный «речевой» звук (в отличие от ψόφος — отдельный механический звук или шум). Очевидно, что это — звук составной, — иначе не могла бы итти речь об его «началах». Ср. примечание 1 к 3-й главе нашей книги, в которой я перевел φωνὴ словом «голос».

[4] На основании высказанного у Alex. (Comm. 189, 10—12) предположения, с которым соглашается Bon., Ross помещает в своем тексте (*b* 24) ἀλλ'εἴδει (вместо сохраненного Christ'ом рукописного καὶ εἴδει). В этом случае перевод был бы: «тогда сущность не будет единой по числу, но ⟨только⟩ по виду». Однако, повидимому, можно вместе с Christ'ом сохранить рукописное чтение, как это и сделано в переводе (μίᾳ ἀριθμῷ καὶ εἴδει οὐσία, может быть, значит здесь — сущность, единая по числу и вместе — составляющая единый вид для обнимаемого и реально связываемого ею множества).

[5] Аргументация 1002 *b* 14—26 передана мною через несколько отдельных фраз, но фактически, как принимает еще Bon. (Ср. Comm. p. 169), а за ним и Ross (I 250), мы имеем здесь *одну* чрезвычайно сложную фразу, общая конструкция которой, согласно пунктуации Ross'а, могла бы быть намечена следующим образом: «Если ⟨такие сущности нужно искать⟩ потому, что математические предметы, отличаясь, правда, от здешних в некотором другом отношении, нисколько не отличаются в том, что среди них имеется некоторое количество предметов одного и того же вида, так что начала у них не будут определены по числу (подобно тому, как и у наших букв начала у всех у них по числу не определены, но — по виду, если ⟨только⟩ не брать начала данного определенного слога или данного определенного звука, в то время как у этих последних они будут определены и по числу; и точно так же ⟨обстоит дело⟩ и с промежуточными вещами, ибо и там число предметов одного вида беспредельно), а следовательно, если помимо чувственных вещей и математических не существует каких-то других, как некоторые, например, принимают идеи, то не будет существовать единой по числу и ⟨вместе⟩ по виду сущности, и начала вещей будут в отношении количества определены не со стороны числа ⟨их⟩, но по виду: так вот, если это необходимо ⟨чтобы начала были определенными по числу⟩, — тогда необходимо также на этом основании признавать и существование идей».

[6] Эту связь — между вопросом о бытии в возможности и действительности и вопросом о существовании общих начал (как например идей) — Ross (I 250) указывает в том, что «индивидуальная вещь существует актуально, тогда как форма не имеет отдельного существования, но ей в известном смысле... можно приписывать потенциальное бытие». Различение Ross'а можно признать с аристо-

гелевской точки зрения правильным, если под «формой» здесь разуметь общую идею, которая для Аристотеля, как общий род в противоположность конкретному виду, существует потенциально (с другой стороны, надо, однако, иметь в виду, что форма в основном аристотелевском смысле существует даже более актуально, чем составная из формы и материи вещь, так как в этой вещи момент потенциальности идет от материи).

[7] Дословно: «стоит то, чтобы продумать затруднение».

[8] Дословно: «всегда предшествует *такой* причине», но «такой», очевидно, означает здесь «существующей указанным сейчас образом», т. е. актуально.

[9] Т. е. переходило в актуальное бытие.

[10] Мысль, что при возможном только (а не актуальном) существовании элементов, возможно отсутствие какого-либо бытия, Аристотель доказывает следующим образом. Из числа того, что *не может* существовать, ничто возникнуть — перейти из состояния небытия в состояние бытия — не может, между тем возникновение всегда происходит из несуществующего, но вместе с тем — как видно из только что сказанного — *могущего* существовать. Вследствие этого необходимо допускать существование несуществующего, но могущего существовать. Таким образом, *может случиться* (ἐνδέχεται), что *все* будет дано только таким образом — как могущее существовать, а не как существующее актуально. Бо́льшую четкость вся аргументация получает, если для δύναμις здесь провести *другое* из устанавливаемых Аристотелем значений этого термина (см. книгу IX, а также V, глава 12): взять его не в смысле «возможности» (логической мыслимости), а в смысле «способности». Тогда аргументация получит следующую формулировку: «Если же элементы существуют «потенциально», то может оказаться, что ничто из существующего — ⟨на самом деле⟩ не существует. Действительно, и то, чего еще нет, также ведь способно существовать: ибо возникает то, что не существует, между тем, если что-нибудь не способно существовать, оно не возникает (или — возникать не может)».

[11] τόδε τι (см. примечание 4 главы 5-й).

[12] Я читаю 1003 *a* 10 (по предложенной Richards'ом и принятой Ross'ом конъектуре) ἓν θέσθαι, вместо рукописного ἐκθέσθαι.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Г)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Дословно: не производит в общей форме исследование относительно сущего как такого.

[2] План развития мысли в этой главе такой. а) Констатируется, что должна быть некоторая наука, которая изучает сущее в его общей природе, в отличие от отдельных наук, изучающих его отдельные специальные области. Затем б) сложно построенным доказательством устанавливается, что этою наукою должна быть именно высшая из наук — философия, которая в I книге была определена как наука о первых началах и причинах, т. е. что искомая нами наука о первых началах должна быть наукой о первых началах сущего как такого. Доказательство это дается следующим образом. Поскольку речь идет о науке, изучающей первые начала, она должна иметь дело с некоторою объективно существующей реальностью *в ее собственной природе* (еще не говорится, что это за природа). Теперь мы должны признать, что первые философы, которые стремились установить элементы совокупности вещей, также искали по отношению к вещам именно *их первые начала*, и постольку должны были брать эти свои элементы не в том или другом случайном отношении к вещам, независимо от собственной природы этих вещей, а именно в этой их основной природе, т. е. поскольку все эти вещи суть сущее. А раз первые начала, поскольку их искали ранние философы, *оказались соотнесенными* (стоят в связи) с природою сущего, как такого, то, следовательно, и мы, раз мы ищем такого же рода начала, как и первые философы, должны искать эти первые начала по отношению к той области, которая сейчас выявилась как действительный предмет *их* исканий, а именно — по отношению к сущему как такому, сущему в его общей основной природе (аргументацию Аристотеля нельзя не признать очень искусственной, но она приводит его к нужной ему цели).

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Например: здоровая пища, прогулка; «здоровые» слезы лекарства; здоровый цвет лица (εὔχροια); здоровый организм (τὸ σῶμα τὸ ἐπιτήδειον πρὸς τὸ ὑγιαίνειν), — большинство примеров у Alex. Comm. 197, 16—19.

[2] Слова не совсем ясные. Alex. (Comm. 197, 26—27) по их поводу замечает: «или он имел в виду другие примеры лечебного, или — ⟨хотел сказать⟩, что можно взять другие случаи, в которых, как здесь, имеется отношение к одному ⟨и тому же⟩ и к некоторой единой природе».

[3] «Так мы называем и возникновение вещей и рост их», — замечает Alex. (198, 8—9).

[4] «А это значит—принадлежности (συμβεβηκότα), оказывающиеся в сущности, которые обозначаются как существующие, потому что они стоят в том или другом отношении к сущности» (Alex. 198, 18—19).

[5] Alex. (Comm 199, 20 сл.) поясняет: «сказываемым про одно (καθ'ἓν λεγόμενα) он обозначает вещи синонимные (в аристотелевском смысле — имеющие одно имя и одно понятие) и подчиненные какому-нибудь одному общему роду».

[6] Ближе: «поэтому и рассмотрение видов сущего как такого, сколько их, составляет дело одной по роду науки, а рассмотрение ⟨отдельных⟩ этих видов — дело (предмет) видов ее». Может быть, однако: «всех его видов в их совокупности».

[7] Перевод всего места дан согласно пониманию Bonitz'a, Ross'a и Alex. (Alex. пытается объяснить ὅσα εἴδη, замечая, Comm. 201, 20—22: «этими словами показано, что в задачу первой философии входит деление сущего на роды, что сам он выполнил в категориях». Но он вынужден затем через несколько строк признать, что πρώτη φιλοσοφία, это — уже не главная (общая) наука о сущем, а один вид ее). Schuppe и Apelt со своей стороны толкуют: «поэтому рассмотрение видов сущего как такого, сколько их имеется, а равно и рассмотрение видов этих видов

составляет предмет той же науки, которая рассматривает род» (читая с главными рукописями *b* 22 τά τε, а не — τὰ δὲ).

[8] Я читаю по тексту Ross'a (см. 1003 *b* 26—29).

[9] Пока есть предмет, он есть, как единый предмет. А когда он, погибая, перестает существовать как единый предмет, он тут же утрачивает и свое определение через бытие.

[10] Оно также не отделяется от бытия.

[11] Т. е. не меняет смысла выражения.

[12] Т. е. к высшему единому и его противоположности — иному; ср. Alex. 206, 16—17: «началом он ‹здесь› называет ‹основную› противоположность — единое и то, что единому противолежит, то-есть многое».

[13] Здесь речь идет специально о сущем, так что Natorp, повидимому, прав, выбрасывая «единое» из текста (к нему примыкает и Ross).

[14] εὐθύς «для обозначения того, что присуще (ὑπάρχει) ‹чему-нибудь› в силу своей собственной природы, а не опосредствовано другою причиной» (Bon. Ind. Ar. 296 *a* 16—17).

[15] Собственно (как это следует и из перевода Bon.): «в отношении того, кого называют философом, дело обстоит так же, как в отношении того, кого называют математиком».

[16] Или: «лишенность» — στέρησις.

[17] Bon. — in diesen beiden; может быть, «как тем, так и другим способом (и с той и с другой точки зрения) производится рассмотрение единого...» Alex. 208, 23—25 *сл.*: «ибо через то и другое — и через отрицание и через лишение — происходит рассмотрение того, в отношении чего имеет место отрицание или лишение».

[18] Повидимому Аристотель хочет сказать: или мы просто утверждаем, что единство не присуще некоторой группе предметов, или отрицаем его у предметов, принадлежащих в каком-нибудь отношении к одному роду. См. следующее примечание.

[19] ἔνθα μὲν οὖν τῷ ἑνὶ ἡ διαφορὰ πρόσεστι παρὰ τὸ ἐν τῇ ἀποφάσει — эта фраза представляет очень большую трудность для объяснения, и попытки Bon. и Ross'a не дают сколько-нибудь удовлетворительных результатов. Bon. толкует: «В первом случае (т. е. при отрицании), помимо того, что отрицается, у единого имеется «только частица отрицания» — nec quidquam inest in negatione, nisi id quod negatur... et particula negandi (ἡ διαφορά)». Как правильно указывает Ross, здесь остается до крайности натянутым и истолкование διαφορά (отличие) как частицы отрицания, и указание, что единому присуще *только* отрицание. С другой стороны Ross приходит к убеждению в необходимости выкинуть слова «τῷ ἑνὶ ἡ», а получающуюся фразу объясняет: «в этом последнем случае (т. е. при *лишении*) оказывается в наличии некоторое положительное отличие помимо того, что подвергается отрицанию», и дальнейшее развитие мысли передает так: «ибо отрицание есть ‹простое› его (того, что подвергается отрицанию) отсутствие, а при лишении кроме того в основе оказывается некоторая природная предрасположенность, в отношении которой устанавливается лишение». Таким образом он толкует ἔνθα μὲν не как «в первом», а как «в последнем» случае (т. е. не в случае отрицания, а в случае лишения), и грамматически у него ἔνθα μὲν остается без коррелата. При таких условиях мне представилось необходимым дать независимое толкование, сохраняющее нормальную структуру фразы и естественное значение слов. Единому противолежит множество, которое выступает или как простое отсутствие единого по отношению к известному бытию, или как своего рода отрицательная «определенность» в результате этого отсутствия. В первом случае мы говорим, например, про группу солдат: это не есть одна войсковая часть, тем самым констатируя, что существует разница между *одной* войсковой частью и тем, что мы видим перед собой, что представляет собою отрицание единого (τὸ ἐν τῇ ἀποφάσει). Во втором говорим: «это есть не одна часть», например, сводный отряд, или неорганизованная масса. Здесь — противопоставление единому связано уже со своею специфическою определенностью (στέρησις — как своеобразное отрицательное оформление).

[20] Дословно: утверждается лишение.

[21] См. выше 1003 *b* 35—36, где говорилось относительно «тождественного, подобного и остальных определений этого рода».

[22] Единое и многое устанавливаются (Alex. Comm. 210, 1 — 17), с одной стороны, наряду с равным и неравным, сходным и несходным, тождественным и различным, поскольку некоторые противопоставления (белое и черное, сладкое и горькое) подводятся специально под эти последние формулировки; но вместе с тем в едином и многом мы имеем самое общее противопоставление, поскольку тождество и различие и другие со своей стороны в конечном счете возводятся к ним.

[23] Этим понятиям будут даваться разные оттенки, т. е., как поясняет Alex., в отношении тождества, например, может итти речь о тождестве по сущности, по количеству, по качеству, по месту и т. д.

[24] Может быть, как переводит Bon., здесь уже мыслится другое — общее — подлежащее; тогда здесь можно перевести «различные объекты», а дальше *a* 25 οἱ λόγοι ἀναφέρονται нужно сказать — «их понятия».

[25] Можно, следуя Bon. (пер. 60): «не всегда, если... но только тогда, когда...» (ср. Alex. 211, 12—15).

[26] Так толкует здесь Ross (I 255). По Alex. под этими различными значениями надлежит разуметь оттенки, вносимые принадлежностью к различным категориям (Comm. 211, 8—12). Если мы здесь (с Ross'ом) сохраним «значения», то в переводе надо добавить «в нашем случае».

[27] ... καὶ τῶν ἐναντίων. Luthe предлагает: καὶ τῶν ἄλλων («и ко всему остальному»). Alex. со своей стороны толкует (211, 29): «и в отношении к остальным противоположностям».

[28] Или по Bon. (что по развитию мысли правильнее): «А так как все перечисленные понятия могут быть возведены к чему-нибудь первому, например... единого, и необходимо утверждать, что так же обстоит дело... и противоположностям, то надлежит...»

[29] У Аристотеля сказано: «в каждой категории». Как отмечает Bon. в Comm. (170), «именем «категории» Аристотель обозначает *здесь* те высказывания (praedicata sive praedicamenta), которые он сейчас привел — то же, другое, противоположное». И по Alex. (212, 9—10): «категория того же самого» («ἡ ταὐτοῦ κατηγορία»).

[30] Дословно: «как про него в отношении к этому первому говорится».

[31] Точнее по смыслу: «означают обладание».

[32] Так одинаковое владение вещами (напри

мер одеждой) будет приписываться тем, кто владеет одинаковыми вещами; одинаковая творческая деятельность — тем, кто будет творить одинаковые произведения.

[33] Или: «в книге о затруднениях». Я заключил, как и Ross, слова ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη в отмечающие их недостоверность скобки, так как A^b не имеет их, а в E стоит маргинальная надпись (m. rec.) — ἔν τισι λείπει τὸ ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη «в некоторых рукописях отсутствуют слова «что было сказано в апориях»).

[34] περί πάντων δύνασθαι θεωρεῖν — «иметь возможность подвергать своему рассмотрению все». Так понимает это место Ross (I 255 — «all things»). Но Bon. считает предпочтительным давать здесь ограничительное толкование, указывая, что после πάντων следует подразумевать «что присуще сущему как такому» (Comm. p. 181).

[35] Я даю несколько далекий перевод, так как трудно найти для передачи πάθη такой термин, чтобы он был удачным общим обозначением для всех определений, имеющихся здесь в виду. Πάθη καθ'αὐτὰ надо приравнивать к συμβεβηκότα καθ'αὐτὰ в часто встречающемся значении этого последнего термина («с необходимостью привходящие дополнительно свойства»; как формулирует Bon. Comm. 181 — «notae consecutivae notionis», «производные признаки понятия»). Поскольку здесь речь идет о πάθη καθ'αὐτὰ τοῦ ἑνὸς ἢ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, это — производные от понятий единства и бытия специальные определения вещей, различным образом характеризующие отношения между вещами; они берутся как определения, так или иначе связанные с понятиями единства и бытия (как эти последние мыслятся сами по себе) и вне зависимости от конкретной природы определяемых через них вещей. Дословный перевод был бы: «Так как поэтому подобные определения (например, тождественное, различное, противоположное) представляют необходимые свойства единого как такого и сущего как такого в своем собственном существе, а не поскольку это — числа, линии или огонь».

[36] См. 1004 *a* 32.

[37] τὰ συμβεβηκότα αὐτοῖς — имеются в виду, конечно, συμβεβηκότα καθ'αὐτά.

[38] «А говорит он о софистах», замечает Alex. (Comm. 214, 24).

[39] «Ибо философу свойственно говорить и об этих понятиях», напоминает Alex. 214, 30.

[40] Собственно: «но в том, что впереди их идет (или: им предшествует) сущность, о которой они не имеют никакого понятия» (я произвел перестановку, следуя примеру Bon.).

[41] У Аристотеля — некоторый разрыв в. построении фразы: ὁμοίως δὲ («а подобным же образом»).

[42] Bon. предлагает в Comm. p. 182 читать это место совсем без скобок, в которые обычно заключались слова: «ибо софистика... обо всем»; тогда перевод был бы: «диал. и соф. присваивают себе такой же вид, как у философа, так как ведь софистика есть лишь мнимая мудрость, и диалектики рассуждают обо всем, а общим для всех них является сущее; рассуждают же они...». Но, может быть, прав Winckelmann, полагавший, как и Schwegler, что скобки должны захватывать слова: «а общим для всех является сущее». Эта пунктуация и принята в моем переводе.

[43] Дословно: припадлежит, относится к...

[44] По Bon.: «по своей жизненной цели»; может быть: «по выбору (известного рода) жизни».

[45] Можно добавить еще: «и сгруппировать их в два отдельных ряда».

[46] «συστοιχία — ряд понятий, которые относятся к одному и тому же роду, или вообще каким-либо образом родственны друг другу» (Bon. Ind. Ar. 736 *b* 33, 43); «... подобно пифагорейцам, Аристотель распределил некоторые первичные понятия на два ряда, из которых один должен был обнимать определения, получающиеся при положительном подходе (τὰ καταφάσει δηλούμενα), другой — определения, получающиеся при отрицании и отсутствии положительных (τὰ ἀποφάσει vel στερήσει δηλούμενα)» (ib. 49—52).

[47] Я дополняю, согласно указанию Alex. (Comm. 216, 28) — πάντα τὰ ἐναντία.

[48] Выражение, аналогичное тому, с которым мы уже однажды встречались (1004 *a* 2: τεθεωρήσθω ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ Ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων — оставим в силе наше рассмотрение этого вопроса в «Перечне противоположностей»). И в нашем месте εἰλήφθω ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν дословно означает: «пусть у нас такое возведение будет принято», причем имеется в виду возведение, сделанное в другой работе, а именно, как полагает Alex. (218, 11—12), во второй книге трактата «О благе», или же в упомянутой 1004 *a*2 Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων (если это был самостоятельный трактат).

[49] Как видно из Alex. (218, 21—22), здесь под ταῦτα нужно понимать именно ἓν καὶ πλῆθος.

[50] «... ἴσως выражает не сомнение, а скромное утверждение, ср... Γ 2, 1005 *a* 6, 10...» (Bon. Comm. 86).

[51] Т. е. верно будет сказать, что различные значения единого не представляют конкретных применений одного и того же *общего* значения, а стоят в той или другой связи с основным — *тоже конкретным*. Аристотель вынужден стать на эту точку зрения, потому что *первое* значение для него — значение «субстанциальное».

[52] Т. е. с значениями, противоположными различным значениям единого, — с различными значениями многого. Основному значению единого могло бы быть противоположно только одно значение — основное значение многого. Поскольку же для множества мы различаем ряд разных значений, они по аналогии с единым также должны стоять в отношении к одному основному значению множества. При таком понимании место получает вполне удовлетворительный смысл, и предположение Luthe, по мнению которого слова καὶ τὰ ἐναντία ὁμοίως — неподлинная вставка, теряет почву. Alex. 219, 4—5: «он говорит, что подобным же образом будет обстоять дело по отношению ко ⟨всему⟩ тому, что противоположно единому, высказываемому в различных значениях».

[53] Все это место дает, повидимому, достаточно удовлетворительный смысл, если мы примем пунктуацию Ross'a (очень расходящуюся с пунктуацией Bon. и Christ'a) и вместе с тем, последовав рукописи A^b, откинем первое καὶ διὰ τοῦτο (*a* 8).

[54] ἀλλ'ἢ ἐξ ὑποθέσεως — «разве лишь как нечто условно данное». Alex. (220 6—8) поясняет: «это значит, что ими пользуется и геометр, но не доказав при этом, что такое — каждое из них, а предположив как основу и взяв от философа». Ross указывает, что такое толкование Alex. (само по себе несколько натянутое) получает хорошее подтверждение в 1-й

главе VI книги, где говорится, что некоторые науки берут существо предмета «как предположительно данную основу» (ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν 1025 *b* 11).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] В тексте этих слов нет; но нечто подобное, очевидно, подразумевается, как указывает περί.

[2] Собственно: «с так называемыми в математике аксиомами».

[3] Дословно: «присущи», «принадлежат» (ὑπάρχει).

[4] Родительный падеж (τῶν ἄλλων), повидимому, зависит от ἰδίᾳ (Ind. Ar. 339 *b* 1—3).

[5] Так переводить, может быть, правильнее, чем вместе с Alex. (Comm. 221, 29: «они думали, что говорят про все сущее» — περὶ παντὸς τοῦ ὄντος ᾠοντο λέγειν αὐτοί) добавлять *все* сущее. Главным образом нужно подчеркнуть, что сущее берется в его основной природе, — поэтому Аристотель сам и не говорит обо *всем* сущем. См. дальше (*a* 35): «тому, кто производит рассмотрение всеобщим образом и относительно основной сущности».

[6] Собственно: «некто выше физика» — имеется в виду философ, как это и указывает Alex. (222, 7—8).

[7] Которую изучает физик.

[8] Собственно: «каким образом (при каких обстоятельствах) надо ее считать истиной» (от каких условий зависит ее значимость).

[9] Указав, что рассмотрение начал доказательства (аксиом), выявление их основного содержания составляет предмет той же науки, которая имеет дело с сущим как таким, Аристотель вслед за тем отмечает неправоту тех, которые и по отношению к этим началам считают необходимым требовать их доказуемости, тогда как философ должен только показывать, а не доказывать их. Ср. Alex. Comm. 233, 1—5. Фразу 1005 *b* 2—4 следует, на мой взгляд, в некотором отличии от Bon. (Comm. 185) строить таким образом: ὅσα δὲ ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας ⟨λέγειν περὶ αὐτῆς⟩, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι (αὐτήν).

[10] Собственно: «вследствие невежества в аналитике»... По Christ'у имеются в виду положения, развитые в 1-й главе I книги и в 19-й главе II книги Второй аналитики (по Hayduck'у также — 3-я глава I книги).

[11] μὴ ἀκούοντας ζητεῖν — Alex. поясняет (Comm. 223, 8—10): «а не, слыша о них, выяснять про них, так ли обстоит дело или нет» Apelt предлагает вместо ἀκούοντας читать ἀγνοοῦντας («не зная») или ἥκοντας («при приходе»).

[12] καὶ *b* 6 надо рассматривать как истолковывающее (explicativum).

[13] Alex. поясняет: «Слова «относительно всякой сущности» сказаны в смысле — относительно сущности вообще, а не относительно такой-то или такой-то» 223, 28—29.

[14] πασῶν βεβαιοτάτη, — не следует смешивать с πάντων βεβαιοτάτας (1005 *b* 11). Там πάντων (τῶν πραγμάτων или τῶν ὄντων) означало наиболее достоверное начало «*всех вещей*» и было переведено «всего», здесь πασῶν (τῶν ἀρχῶν) можно бы даже оставить без перевода (идет речь о начале, наиболее достоверном из всех начал).

[15] Дословно: «наиболее познаваемым» (γνωριμωτάτην), т. е. наиболее доступным для познания, но не в смысле легкости для познания, а в смысле наибольшей убедительности для мысли; поэтому можно переводить — «наиболее открытым для познания», или — «наиболее убедительным».

[16] Alex. поясняет «... δεῖ εἶναι ... ἀνυπόθετον καὶ ἐξ αὑτῆς ἐπιστητήν» (225, 7—8), — «это начало ... должно быть безусловным ... и познаваемым само через себя»: ἀνυπόθετον значит собственно — не предположенным, т. е. не нуждающимся в обосновании.

[17] Дословно: «то и приходить нужно, ⟨уже⟩ имея его». Этим заканчивается аргументация, устанавливающая, какой характер должны иметь наиболее достоверные начала, которые философу необходимо знать.

[18] Дословно: «вслед за тем».

[19] Как верно подчеркивает Bon. (Comm. 187), при формулировке закона противоречия «Aristoteles de rebus agit, logica formalis — de notionibus»: у Аристотеля невозможность противоречия (сплошь и рядом, хотя и не всегда) не — закон мысли, а *закон бытия*.

[20] πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας, — текстуально «логических», но «логический» здесь правильнее всего производить от «логос» в смысле «слово». Bon. удачно приводит в параллель «ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι» (Г 5, 1009 *a* 21) — «а те, кто говорит ради того, чтобы сказать» (о тех, кто выставляет чисто словесное противоречие).

[21] «А что это было за определение?» — спрашивает Alex. (Comm. 225, 3—4). И отвечает: «Указывалось, что наиболее достоверное начало — то, в отношении которого никто не может находиться в заблуждении».

[22] Повидимому, *другой* аргумент в защиту утверждения «невозможно... принимать, что одно и то же и есть и не есть». Первый аргумент — опровержение ссылки на Гераклита: «нет необходимости и на самом деле считать так, как говоришь на словах».

[23] Аристотель определяет protasis (положение, суждение): «это — речь, утверждающая или отрицающая что-нибудь относительно чего-нибудь» (Anal. pr. 24 *a* 16).

[24] Для δόξα здесь (как и на стр. 996 *b* 38) ср. указание Bon. «vocabulo δόξης notat... communem omnium persuasionem, τὸ δοκοῦν πᾶσιν, non adiuncta illa inconstantiae nota» (Comm. 142).

[25] Дословно: «между тем одно мнение, находящееся в составе противоречия (τῆς ἀντιφάσεως), противоположно другому, поэтому»...

[26] Чтобы лучше понять это место, нужно припомнить, что противоречие (ἀντίφασις) это — «утверждение и отрицание, противолежащие друг другу» («κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι», de interpretat. 17 *a* 33).

[27] Или: «развиваемую мысль». Ср. Alex. (Comm 227, 13—14): «он указывает, что все ведущие доказательство возводят к этому началу... свое рассуждение» («λέγων... ἐπὶ ταύτην τὴν ἀρχὴν... τὸν λόγον ἀνάγειν»).

[28] Дословно: «от природы» (φύσει).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Ср. перевод Bon. «... welche es für möglich erklären dass... *und dass man dies so annehme*...»; у Alex. 228, 1—2 есть фраза, указывающая на возможность (во всяком случае) такого понимания: εἰ δὲ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, δῆλον ὡς καὶ ὑπολαμβάνειν οἷόν τε ἔσται.» Ср. также 228, 3—5.

[2] χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ — дословно: «этим на словах выставляемым утверждением пользуются...»

[3] Alex. (Comm. 228, 9—12) указывает здесь на Гераклита («согласно мнению некоторых»), а также видит в этом тезисе необходимый вывод, к которому должны притти сторонники Демокрита и Протагора.

[4] Здесь следует дополнять «одному и тому же» (Alex.).

[5] Этими словами Аристотель вполне верно указывает ход мысли в конце предшествующей главы: там была дана формула закона противоречия (*b* 19—22), а затем (*b* 25—32) было показано, что принятие этой (онтологической) формулы удовлетворяет требованиям, предъявляемым к наиболее достоверному знанию (непосредственная убедительность для мысли и необусловленность через другое).

[6] Я дополняю по Alex., у которого сказано: «они требуют, чтобы мы доказали и само это (αὐτὸ τοῦτο), что не может то же самое быть и не быть» (228, 21—22).

[7] Дословно: «вообще» (ὅλως).

[8] μηδ' οὕτως (или: «все равно»).

[9] Т. е. противники закона противоречия.

[10] μᾶλλον, повидимому, следует связывать с τοιαύτην, а не с ἀξιοῦσιν (ср. Alex. 228, 27—28: «Какое начало вместо этого положения признают они в большей мере началом, не нуждающимся в доказательстве»).

[11] Мне кажется, что при περὶ τούτου проще всего подразумевать ὃ φασιν, хотя Alex. и толкует это место, повидимому, иначе.

[12] Т. е. что невозможно существовать и не существовать вместе.

[13] Дословно: «говорит что-нибудь»; и дальше (ἂν δὲ μηδέν), «если же он ничего не говорит».

[14] ζητεῖν λόγον, — λόγον здесь, повидимому, в том же значении, как и в выражении λόγον διδόναι (давать отчет, объяснение, обоснование).

[15] Или (если воспользоваться латинским термином): «относительно человека, который дает обыкновенное доказательство, можно было бы подумать, что он совершает petitio principii». Но этот перевод не передавал бы вполне точно Аристотелевскую мысль, так как между principium petere и αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ нет полного соответствия: в выражении αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ нужно по указанию Trendelenb. (Elem. log. Ar.) и Bon. (Comm. 189) добавлять προκείμενον. Также Bon. Ind. Arist. λαμβάνειν τὸ ἐξ ἀρχῆς (τὸ ἐν ἀρχῇ) — sumere id, quod ab initio ad demonstrandum propositum est (ср. Anal. pr. B 16, 64 *b* 36: τὸ δ' ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι... ἐστι ἐν τῷ μὴ ἀποδεικνύναι τὸ προκείμενον). В аристотелевской формуле речь идет о требовании непосредственно признать *то, что в начале* (ἐν ἀρχῇ) *подлежало доказательству*; между тем petitio principii говорит о требовании непосредственно признать *принцип, из которого может быть доказано* то, что подлежит доказательству.

[16] А именно, тот, кто возражает, ибо он первым же своим признанием (что в его словах имеется определенное содержание) предопределяет невозможность противоречия и, таким образом, совершает petitio principii в пользу этого закона. — Словами «в подобном проступке» я передаю *a* 18 τοῦ τοιούτου, под которым, как указывает Bon., надо понимать τοῦ δοκεῖν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ (Comm. ibid.).

[17] А именно — доказательство невозможности утверждать, что одно и то же вместе существует и не существует.

[18] αἴτιος Alex. (230, 27): «... ответственным за это изобличение является не тот, кто изобличает, а тот, кто подвергается изобличению». Перевод может быть еще такой: «Однако при этом почву для доказательства создает не тот...»

[19] ὑπομένει λόγον — дословно: «подвергает себя рассуждению» (ср. N 2 1090 *a* 2: «а если это то же самое, то говорящий подвергает себя многим возражениям» — πολλὰς ὑπομένει... ἐναντιώσεις).

[20] Т. е. признал, что в свои слова он вкладывает определенное значение.

[21] Bon. без достаточных оснований объявляет за постороннюю вставку всю фразу *a* 26—28 («а кроме того... иначе»), но последние слова этой фразы («а потому... иначе») Ross, повидимому, правильно считает ошибочно попавшей сюда копией тех же слов в строке *a* 30.

[22] Здесь (1006 *a* 28) начинается первое «изобличительное доказательство» закона противоречия, которое, согласно делению нашей главы, предложенному Ross'ом, идет до 1007 *b* 18.

[23] Собственно: «... то, если что-нибудь есть человек, ⟨для него⟩ бытие человеком будет вот в этом».

[24] «ибо есть некоторые вещи омонимные», замечает Alex. (233, 19—20), разумея под «омонимными», согласно аристотелевскому словоупотреблению (Cat. 1, 1 *a*, 1—5), такие сущности, у которых только имя общее, а понятия разные.

[25] «Ведь» представляет мотивировку для подразумевающегося «ничего не меняет» (οὐδὲν διαφέρει) в предшествующей фразе («так, например, ⟨*ничего не меняет*⟩, если бы кто сказал, что слово «человек» имеет не одно значение, а несколько...»). Благодаря возможности установить отдельное имя для каждого понятия признание нескольких значений у одного слова не создает никаких специальных затруднений для познания по сравнению с теми случаями, когда у каждого слова — одно значение: как разъясняет Alex., при наличии нескольких значений у одного слова (только бы их было определенное число), «мы сможем для каждого значения установить отдельное имя, которое будет ⟨каждый раз⟩ указывать на одно только значение у тех слов, для которых имеются отличные ⟨друг от друга⟩ значения» (Comm. 234, 5—6).

[26] μὴ ἕν для данного места — не вполне точное выражение, которое удачно дополняет Alex. (Comm 234, 21 сл.): «то, что не имеет одного значения и притом — некоторого определенного значения, с самого начала ничего не обозначает».

[27] Собственно: тогда упраздняется рассуждение (τὸ διαλέγεσθαι).

[28] μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἕν. — «σημαίνειν ἕν — significare ipsam notionem substantialem; σημαίνειν καθ'ἑνός — significare quaecunque de eodem subjecto praedicantur» (см. Bon. Comm. 190—191).

[29] Выражение Аристотеля недостаточно точно: все эти слова и должны «значить *одно*», т. е. у каждого должно быть только одно значение; но они не должны значить *одно и то же*, как это получилось бы, если бы мы не провели различения между «означать одну и ту же логическую сущность» (сохранив теперь σημαίνειν ἕν только в этом смысле) и «означать предикаты одной и той же сущности» (σημαίνειν καθ'ἑνός). Вводить это — онтологическое — уточнение для σημαίνειν ἕν Аристотелю

нужно, поскольку закон противоречия он обосновывает в его онтологической форме.

[30] συνώνυμα γάρ (дословно: «ибо все это оказывается синонимным», т. е. соименным). Основное значение для συνώνυμα указано Cat. 1, 1 *a* 6, где сказано — «синонимным называется то, у чего имя общее, и соответствующее имени понятие, выражающее сущность, то же самое». Но, как правильно указывает Ross (1,260), следуя Alex. (236, 27), здесь надо понимать «синонимное» в реже встречающемся у Аристотеля и соответствующем нашему обычному словоупотреблению смысле, согласно которому синонимы — *различные* слова, выражающие одно и то же понятие.

[31] Дословно: «разве в смысле омонимии (общности наименования)». Омонимия — употребление одного и того же слова в разных значениях. Здесь же идет речь, как видно из непосредственно следующего примера, об употреблении разных слов в одном и том же значении. Поэтому Alex. приравнивает в нашем месте «омонимию» («одноименность») к «полионимии» (разноименности), замечая: «поэтому бытие и небытие будут указывать на одно и то же, как это бывает с разноименными вещами. И здесь он назвал разноименность (полионимию) одноименностью (омонимией), как перед тем (23^{b}, 27) он назвал ее соименностью (синонимией)» (Comm. 237,5—7). Можно, однако, признать употребленное Аристотелем выражение возможным здесь в его основном смысле, так как, если какое-нибудь слово берется в разных значениях, оно при одном из таких значений может столкнуться с основным словом, указывающим это значение (если «бытие» означает также «небытие», то небытие мы сможем называть и небытием и бытием).

[32] Хорошо у Bon. «...не вопрос, может ли одно и то же одновременно *называться* человеком и не человеком, но вопрос, может ли оно *быть* и тем и другим».

[33] Я читаю здесь «δῆλον ὅτι καὶ τὸ μὴ ἀνθρώπῳ τοῦ εἶναι ἀνθρώπῳ» (*b* 24), согласно Alex. 238,4, что восстанавливает связный ход развития мысли (чтение Alex., опускающее εἶναι после μή, отмечено в критическ. аппарате Christ'a).

[34] Т. е., как только что было сказано, понятие того и другого будет одно и то же.

[35] Словами: «как было сказано» я отмечаю imperfectum ἐσήμαινεν.

[36] Alex. формулирует: «если то, что менее отличается от человека, не является истинным по отношению к нему, тогда не будет истинным и то, что отличается от него в большей мере» (Comm. 239, 33—240, 1).

[37] Ссылка на 1006 *b* 17.

[38] 1006 *b* 18.

[39] ἁπλῶς ἐρωτῶντος, — ἁπλῶς обозначает, что вопрос был поставлен в простой и общей форме, не требующей в ответе специальных уточнений.

[40] В тексте γάρ, но словом «конечно» я хочу отметить имеющийся здесь «уступительный» оттенок, подтверждаемый дальнейшим ἀλλ' ὅμως *a* 11—12 («но все-таки»).

[41] То, относительно чего спрашивалось, человек ли оно.

[42] εἰ ἔστι ἄνθρωπος. «Это» (τοῦτο после ἔστι) — необходимая для смысла прибавка.

[43] Я принял конъектуру Casaubonus'a εἰ δὲ μὴ καὶ... вместо εἰ μὴ καί, которое дает следующий перевод: «...если не надлежит присоединять также перечень...». Bon. сохраняет рукописное чтение, но в переводе дает смысл, более близкий к конъектуре.

[44] Так я перевожу τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, дословно: «бытие человеком, каково оно есть». Согласно Alex., прибавка слова ὅπερ указывает на основной характер такого бытия (см. В глава 4, примечание 38). — Все место сильно испорчено; Alex. читал ἢ ζῴῳ εἶναι τί ἦν εἶναι μὴ εἶναι и предложил для такого чтения два толкования: или. — «Действительно, им необходимо утверждать, что все представляет из себя акциденции, и ⟨они упраздняют⟩ бытие человеком или бытие животным, ⟨а также⟩ ⟨утверждают⟩, что суть бытия не существует»; или же — «...акциденции, и что бытие человеком или бытие животным не есть суть бытия» (См. Comm. 242, 1—11), причем во втором случае его толкование слово в слово совпадает с чтением рукописи A^{e}). Я последовал чтению Bekker'a, Christ'a и Ross'a.

[45] Имеется в виду — «что-нибудь, что представляет собою бытие человеком в собственном смысле»; более близкий перевод был бы: «ибо одним было то, что означало ⟨собою⟩ указанное выше...»

[46] А именно — человека.

[47] Иначе говоря — есть не что иное, как эта сущность.

[48] Т. е. если слово имеет одно значение, означает что-нибудь одно, то именно в том, что оно обозначает, будет заключаться сущность того предмета, к которому это слово применимо, и бытие для такого предмета будет заключаться не в чем ином, как именно в этой сущности. Но если предмет, когда о нем идет речь как о таковом, может определяться не только через известное понятие, но и через его отрицание, то, очевидно, бытие для этого предмета будет отлично от указанной сущности.

[49] τοιοῦτος λόγος = (как поясняет Ross, ссылаясь на Alex. 243, 13) οὐσιώδης λόγος (понятие, обозначающее сущность).

[50] Случайные свойства не входят в состав основной устойчивой группы признаков вещи и присоединяются к ней дополнительно, не образуя с ней *одно органическое целое*.

[51] Дословно: «ибо» (γάρ).

[52] Само белое, каково оно есть.

[53] Я перевожу с предложенной Alex. и принятой Bon. и Christ'ом конъектурой: οὐδὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ' οὗ (вместо πρῶτον καθόλου); дословно: «не будет существовать ничего первого, о чем ⟨сказывается другое⟩».

[54] Alex. поясняет: «...из нескольких случайных определений, при соединении их, вообще не получается ничего единого. В предложениях, обозначаемых как предложения случайные, *соединяются только два случайные определения*, при этом — не так, чтобы одно из них было случайным определением другого, а потому, что оба они составляют случайные свойства одного и того же» (Comm. 245, 1—4).

[55] Имеется в виду движение от основного субстрата к тому, что о нем сказывается в качестве его свойства, затем — к тому, что сказывалось бы об этом свойстве и т. д. (Ross — I 270 — поясняет «в направлении предиката»).

[56] Я ставлю после «к нему» точку с запятой, чтобы отметить, что со слов «и вместе с тем» идет новая посылка в общем развитии мысли.

[57] Я читаю вместе с Ross'ом *b* 17 καὶ ὡς вместо καὶ ὡς

[58] По Ross'у 1007 *b* 18—1008 *a* 2 идет второй аргумент, подтверждающий необходимость признать закон противоречия.

[59] Или: «все сведется к одному». Иначе Alex. «...как он (Арист.) говорит, — для того, по словам которого противоречивые утверждения вместе истинны, следует, что каждая из вещей будет всеми.» (Comm. 247, 1—2). У Bon. — неясно. Однако у Виссариона (в изд. Didot) — unum omnia erunt. Смысл рассуждения, кажется, допускает то и другое толкование. Но в других местах (например 1036 *b* 20) та же формула бесспорно означает unum omnia erunt. Поэтому интерпретация Alex. менее вероятна. См. к тому же у Alex. Comm. 251, 25—26: «а за этим должно бы так же последовать, что все вещи представляют одно» — ᾧ ἀκολουθοίη ἂν καὶ τὸ πάντα τὰ ὄντα ἓν εἶναι».

[60] Триера — корабль с тремя рядами гребцов.

[61] Собственно: «или утверждать или отрицать»... Смысл: «раз... можно *по желанию* или утверждать или отрицать».

[62] «О тех же вещах у некоторых людей бывают противоположные представления», — формулирует Alex. (Comm. 247, 12—13).

[63] Alex. формулирует здесь переход следующим образом: противникам закона противоречия приходится признавать, что, если мы отрицаем что-нибудь, мы должны это же самое и утверждать. Но такое совместное отрицание и утверждение должно иметь место для *всякого* предиката в отношении ко *всякому* субъекту («...теперь он показывает, что им необходимо признавать, что всякое противоречие высказывается по отношению ко всему» Comm. 248, 12—13). Несколько иначе у Bon. (Comm. 194): «Этого вывода не могут избежать все, кто только отвергает закон противоречия, хотя бы они и не принимали учения Протагора».

[64] 1008 *a* 2—7 по Ross'у — третий довод в пользу закона противоречия.

[65] Я вставляю «это», читая: εἰ γὰρ ἀληθές ἐστιν ὅτι τοῦτο ἄνθρωπος...

[66] Т. е.: ἔστιν ἄνθρωπος и ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος (есть человек и есть не — человек).

[67] Точнее: в отношении двух положений имеют место два отрицания.

[68] 1008 *a* 7—34 по Ross'у четвертый довод в пользу закона противоречия.

[69] ὁμολογούμεναι, — можно было бы, пожалуй, сказать «согласованными».

[70] Как, например, в отношении сущности, специальной формы каждой вещи и составных частей ее определения, поясняет Alex. (Comm. 250, 11—12).

[71] Это замечание получает глубокий смысл, если мы вспомним остроумную deductio ad absurdum (1007 *b* 23 след.): человек — не триера; но... ἡ ἀντίφασις ἀληθής — следовательно, он — триера.

[72] Собственно: не-бытие (τὸ μὴ εἶναι).

[73] При переводе я последовал чтению рукописи A^b, принятому у Bekker'a, Christ'a и Ross'a. Bon. в издании 1848 г., следуя чтению рукописи E и Alex., ставит запятую не перед словом ἀνάγκη, а после него, и получает такой смысл: «а если *необходимо* одинаковым образом и утверждать то, что подлежит отрицанию, тогда или правильно говорить, производя различение, например утверждая, что вещь — белая и, с другой стороны, не — белая, или это неправильно».

[74] Т. е. выставляя два отдельные положения, утвердительное и отрицательное. Аристотель хочет сказать, что при наличии противоречащих положений имеет место одно из двух: или в отдельности правильно и утверждение и отрицание, или одно парализует другое, и в результате не оказывается сказанным ничего.

[75] ταῦτα — т. е. разделенные друг от друга утверждение и отрицание. Ross толкует: «he does not say, what he professes to say», т. е. не высказывает совместно противоречащих утверждений, как он об этом заявляет. Несколько иначе толкует Bonitz, который, передав в своем переводе ταῦτα через «dies», в примечании поясняет: d. h. diesen Satz, dass das Entgegengesetzte zugleich wahr sein solle» (S. 69).

[76] Т. е. не — человек, не — бог и т. д.

[77] И в таком случае, конечно, о вещи, которая обладала бы такого рода отличием от других, нельзя бы было высказывать все, что угодно.

[78] См. 1007 *b* 19 сл.

[79] Перед этим предложением (как это и осознал Ross) точка, которую ставят Bonitz и Christ, является слишком сильным знаком препинания, и Alex. (252, 12 сл.) прав, полагая, что мы имеем здесь дальнейшее опровержение того, что διαιροῦντα ἐνδέχεται ἀληθεύειν (ὅτι надо ставить в зависимость от συμβαίνει *a* 28). Про людей, утверждающих и вместе отрицающих что-нибудь, вполне правильно сказать, что они всегда говорят правду (так как ἡ ἀντίφασις ἀληθής), и вместе с тем, что они всегда неправы (так как они сами отрицают то, что утверждают).

[80] 1008 *a* 34 — *b* 2, по Ross'у, пятый довод в пользу закона противоречия. По Bon. Comm. на протяжении 1008 *a* 2 — *b* 2 излагаются *четыре возражения* (у Ross'а эти четыре сведены к трем) против лиц, не признающих закона противоречия: 1) *a* 2 ταὐτά τ'οὖν — *a* 7 ἀντικειμένης; 2) *a* 7 ἔτι — *a* 30 ψεύδεσθαι; 3) *a* 30 ἅμα δὲ φανερὸν — *a* 34 ὡρισμένον; 4) *a* 34 ἔτι εἰ ὅταν — *b* 2 κείμενον. Сюда же следует в качестве пятого возражения, отнести и 5) *b* 2 ἔτι ἄρα — *b* 11 φυτῶν, и все эти возражения составляют вместе отдел, простирающийся (как указано у Bon. при изложении содержания главы 4) от 1008 *a* 2 до 1008 *b* 11.

[81] τοῦτ' *b* 1 указывает, повидимому, на protasis предшествующего условного предложения («если в случае истинности утверждения ложно отрицание» и т. д.)

[82] 1008 *b* 2 — 31, по Ross'у, шестой довод в пользу закона противоречия.

[83] Словом «скажем» я передаю оттенок, который вносит γε (τῶν γε φυτῶν).

[84] ἔωθεν. Christ заподозревает это слово, считая, что в нашем контексте временнóе обозначение совершенно не требуется, но по мнению Ross'а Аристотель хотел здесь подчеркнуть ту мысль, что сонные грезы не могут побудить проснувшегося человека («с утра») к практически нежелательным ему поступкам. Правда, если бы мы исключили ἔωθεν, мы получили бы хороший смысл, непосредственно соединяя εὐθέως с φρέαρ («...почему он не идет прямо в колодезь...»).

[85] Как указывает Ross (I 272), перед этим (*b* 14—17) была показана практическая невозможность отвергать наличие объективной истинности в суждениях *ценности*. Но если в *этой* области объективная истинность принимается, такое признание необходимо предполагает аналогичное признание

истинности, отвергающей возможность взаимно противоречащих утверждений в области фактов. Если нужно повидать человека, эта потребность будет иметь объективное значение лишь в том случае, если человек и не — человек будет не одно и то же.

[86] Дословно: «дело обстоит простым образом» (ἔγειν ἁπλῶς). Противоположностью к ἁπλῶς было бы здесь διχῶς или πλεοναχῶς (Ср. Ind. Ar. 76 *b* 39 след.), и, таким образом, ἐγειν ἁπλῶς имеет приблизительно тот же смысл, что и ἓν σημαίνειν — иметь одно значение, быть вполне определенным (по своему значению). Alex. объясняет: «а ἁπλῶς означает, что полезность приписывается не обоим членам противоречия, а просто и определенно (ἁπλῶς... καὶ ὡρισμένως) одному из двух» (256, 16—17).

[87] Так же и у Alex. (257, 2—4). Конечно, неправильно у Bon. — «wie sich ja auch der Kranke um die Gesundheit mehr bemüht (надо бы: mehr bemühen muss), als der Gesunde» (S. 71).

[88] Может быть впрочем — «о правильном отношении к действительности» (если понимать здесь ἀλήθεια — как часто у Аристотеля — в объективном смысле). Дословно: «не находится в здоровом состоянии по отношению к истине».

[89] 1009 *b* 31—1009 *a* 5, по Ross'y, седьмой довод в пользу закона противоречия.

[90] Или: ⟨определения⟩.

[91] К чему? — Может быть, к полноте качества, к «идеалу». Не заимствована ли эта метафора из учения об идеях? Недаром Alex. говорит: «Если более истинное ближе к истинному, тогда, надо думать, существует и оно, а именно — истинное, т. с. истинное в себе (τὸ αὐτοαληθές), близко к которому находится более истинное». (257, 20—22). Возможно, впрочем, что Аристотель высказывает мысль εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον не в общей форме, а в непосредственной связи с предшествующим ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει, и тогда смысл (и перевод) будет: «Если теперь бо́льшая степень ⟨правды⟩ ближе ⟨к правде⟩».

[92] λόγου, может быть — «от тезиса».

[93] Или: в чистом виде (ἄκρατος — несмешанный, чистый). Alex. (Comm. 257, 29—258,2): «Беспримесным он назвал такое рассуждение потому, что в нем не имеет места определение через «больше», но оно стремится в равной мере соблюсти одинаковую оценку (τὴν ὁμοιότητα) по отношению ко всему.»

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] По Bon.: «От этого же самого взгляда исходит также учение Протагора» (т. е. тот же самый взгляд имеет в основе...)

[2] Дословно: «или существовали, или не существовали» (т. е. либо имели силу, либо не имели).

[3] τὰ δοκοῦντα — субъективные суждения, мнения; то, что тот или другой случайно подумает; τὰ φαινόμενα — то, что представляется, дается в непосредственно переживаемом восприятии.

[4] «То-есть и противоречивые утверждения должны быть вместе истинными», — поясняет Alex. (258, 19—20).

[5] Т. е. если одно и то же вместе и существует, и не существует.

[6] Рассуждение во второй половине аргументации (*a* 12—15) идет следующим образом: правда и ложь суть взаимно противоречащие друг другу мнения; но с устранением закона противоречия взаимно противоречащие мнения *будут соответствовать природе вещей* и, следовательно, будут правильны об одном и том же; следовательно, то, что различалось как «правда» и «ложь», одинаково верно по отношению к каждой вещи, — различие между правдой и ложью исчезает (ср. Alex. 259, 12—15).

[7] Собственно: не со всеми.

[8] Дословно—насилие (βίας); по Ross поясняет (I 274): «This means intellectual, not physical compulsion», и приводит в параллель Г 6, 1011 *a* 15.

[9] Ross требует связывать ἴασις с τούτων, а ἔλεγχος с τοῦ ἐν τῇ φωνῇ — λόγου. Хотя такая связь несколько искусственна, но тогда, несомненно, становится более понятным комментарий к этому месту у Alex. (260, 3—4). Для гладкости конструкции здесь достаточно было бы простой перестановки слов (ἴασις — ἔλεγχος).

[10] До конца 5-й главы Аристотель анализирует взгляды лиц, которые к провозглашенным ими тезисам «(противоречивые определения совместимы» и «всякое мнение истинно») пришли *вследствие реальных затруднений*. Затем уже в 6-й главе он с разбором этих взглядов соединяет выпады против тех, у кого эти тезисы представляют лишь *парадоксальные словесные формулы* без внутренней мотивировки.

[11] Здесь (*a* 23 след.) указывается, как возник *первый* из двух критикуемых тезисов — отрицание закона противоречия; с 1009 *b* 1 будет разъясняться происхождение второго тезиса, утверждающего истинность всякого представления.

[12] Из которой получились две противоположные вещи.

[13] Или: «одинаковым образом обе ⟨эти⟩ противоположности в себе совмещала». Ср. толкование Alex.: «они принимали, что предмет является обеими противоположностями, ибо они не могли бы иначе возникнуть из него, если бы перед тем не находились в нем». Также и у Bon. (Comm. p. 200): quae ex aliqua re fiunt, ea fuisse *in re* oportet iam ante mutationem».

[14] Имеется в виду учение Анаксагора, что у частиц вещества — гомеомерий — состав не однородный, но в каждой, как бы она мала ни была, перемешаны частицы всякого рода, так что видимое качество той или другой гомеомерии обусловливается лишь преобладанием в ее составе частиц данного качества.

[15] Или: «одинаково даны с каждою частью вещества». Место это надо понимать не в том смысле, что пустое и полное неизменно даются с веществом при делении его на все более мелкие части (ибо атом не является делимым до бесконечности), а в том, что всюду, где имеется *какая-либо отдельная часть вещества* (какой-либо отдельный атом), мы имеем и (взаимно) противоположные условия его бытия: составляющее его природу «полное» и отделяющее его от других атомов «пустое».

[16] Эти слова я добавляю в виду неопределенного наклонения εἶναι (a 29), указывающего на косвенную речь.

[17] ταὐτό *a* 35 здесь субъект, τὰ ἐναντία — предикат, как это видно и из Alex. (Comm. 261, 17): «та же самая материя есть в возможности... противоположные вещи».

[18] τῶν ὄντων. Alex. ἐν τοῖς οὖσι (Comm. 261, 22),

[19] См. 1009 *a* 23: «что касается мнения о совместимости противоречащих утверждений...»

[20] Собственно: со стороны, на основе восприятия; вся фраза может быть передана так: «и даже отдельному человеку самому по себе на основе восприятия не представляется всегда одно и то же».

[21] Так по интерпретации Alex.: «По этой причине он и Демокриту... приписывает слова, что или ничто не истинно, или если что-нибудь и истинно, *оно* (αὐτὸ) нам не известно» (262, 20—22).

[22] Или: «что разумное мышление они отождествляют с чувственным восприятием...» Alex. (Comm. 262, 27—28): «... благодаря тому, что разумное мышление, которое решает вопрос относительно истины, они признают *тождественным с чувственным восприятием*» (τῇ αἰσθήσει τὴν αὐτὴν εἶναι).

[23] Слова «ἐκ τούτων» Alex. (Comm. 263, 1—2) поясняет «вследствие этого признания»...

[24] Diels (Fragm. der Vorsokr. 21 B 106) переводит: «Nach dem jeweiligen ⟨körperlichen⟩ Verhältniss wächst den Menschen der Verstand».

[25] Diels Fragm. d. Vors. 21 B 108. Последний стих не кончен, как и в передаче других авторов: «καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο...» (так — у Ross'a; Diels — παρίστατα....) На основании Филопоновского контекста Diels толкует: «Nach dem Masse, wie sich die ⟨Menschen⟩ (am Tage überhaupt) ändern, so fällt es ihnen (nachts) bei auch ihre Gedanken zu ändern».

[26] Церетели читает здесь, повидимому, πολυπλάγκτων и переводит — «заблуждающихся». Wellmann (в Bon-вском переводе) пишет: «in gelenken Organen». В переводе Bucc. — «mollis». Я принял πολυκάμπτων — «изогнутых» (гибких). Первые два стиха значат собственно: «соответственно тому, как каждый имеет соединение гибких членов, так присущ (приближается) ум людям...»

[27] Diels переводит это место (Fragm. d. Vors. 18 B 16, 3): «Denn das Mehrere πλέον — в смысле большее) ist der Gedanke». Ross (I 275) поясняет, что «большее» должно здесь, согласно Парменидовской физике, означать преобладание теплого или холодного начала в человеческом теле, и что преобладание теплоты делает мысль более совершенной. Со своей стороны Bon. (Comm. 202) это место толкует: «illud enim ipsum, quo compleatur et conficiatur corpus (τὸ πλέον i. e. τὸ ἔμπλεων), esse cogitationem»; но, повидимому, Парменид хотел здесь подчеркнуть не общую материальную заполненность телесного субстрата, а взаимоотношение его частей (κρᾶσιν μελέων).

[28] Дословно: изречение (ἀπόφθεγμα).

[29] ἑταῖροι, как отмечает Bon. (Ind. Ar. 298 a 38—39), иногда употребляется de necessitudine quae est inter discipulum et magistrum, syn. ἀκροατής (со ссылкой, между прочим, на Met. A 4 985 *b* 4 Λεύκιππος καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημ).

[30] В дошедшем до нас тексте Илиады такого стиха не имеется.

[31] Дословно: «но не то же самое».

[32] Дословно: «если и то и другое представляет собою мышление». — Под «и то и другое» нужно в связи с непосредственно предшествующим разбором цитаты из Гомера подразумевать, согласно толкованию Alex., с одной стороны — φρόνησις, с другой — φρόνησις τοῦ ἐξεστῶτος (Comm. 264, 1: «так как нисколько не меньше является мышлением и мышление человека, который вне себя»).

[33] Мы говорим в этом случае еще более конкретно: «ловить журавля в небе». Греческое выражение в подлиннике, напротив, еще более абстрактно — «гоняться за тем, что летает» Ср. Plat Euth 4 A, где Вл. Соловьев фразу πετόμενόν τινα διώκεις; переводит: «хочешь поймать птицу на лету?».

[34] Дословно: «...в большом количестве входит природа неопределенного и того, что существует так, как мы сказали ⟨выше⟩». Аристотель имеет в виду, что чувственным вещам свойственно существовать не в действительной, а в потенциальной форме (см. выше 1009 *a* 34—36 о бытии в возможности, в противоположность бытию в действительности). Alex. разъясняет: «в чувственных предметах в большом количестве дана природа неопределенного, это значит — природа материи (ибо неопределенным он обозначает материю), а также природа того, что существует так, как мы указали выше, т. е. в возможности, ⟨так что⟩ в известном смысле ⟨оно⟩ существует, а в известном — не существует (Comm. 264, 23—25).

[35] Выступление Эпихарма против Ксенофана, которое Аристотель имеет здесь в виду, до нас не сохранилось. По предположению Целлера и Гомперца он объявил взгляды Ксенофана правильными, но неправдоподобными.

[36] Alex.: «вся эта природа, чувственная и проникнутая материей» (Comm. 265, 8—9).

[37] У Аристотеля главное предположение пропущено. Я дополняю по Alex.: «Видя, что подобная природа движется и изменяется, а о том, что изменяется, ничего не может быть сказано правильно, в то время как оно изменяется... они пришли к взгляду (ὑπέλαβον), что никогда нельзя сделать о нем какие-либо верные утверждения в определенной форме» (Comm. 265, 11—16).

[38] «Причем Гераклит все уподоблял текущей реке» («εἰκάζοντι πάντα ῥέοντι ποταμῷ»), — замечает Alex. (265, 22). Тот же Alex. следующим образом объясняет пресловутое «движение пальцем»: «он требовал только показывать пальцем предмет, не называя его (собственно, чего-нибудь) камнем... или ⟨чем-либо⟩ другим» (265, 27—29)

[39] Словом «основание» я передаю λόγον, оставляя без перевода ἀληθῆ, которое Christ называет suspectum и которое кажется здесь неуместным (Ross его опускает совсем). Впрочем, оно довольно хорошо обосновано у Alex. (266, 1—2).

[40] Bon. считает нужным на основании комментария Alex. (266, 4) вставлять в текст ἔτι (еще), оттеняя таким образом, что сохранение некоторой части утрачиваемого продолжается до тех пор, пока процесс утраты не закончится.

[41] Подразумевается — с самого начала возникновения.

[42] Дословно: «должен не итти».

[43] Аристотель хочет сказать, что для указываемых в качестве условий возникновения предмета устойчивых начал (материального субстрата и причины движения) нельзя в свою очередь требовать — для объяснения *их* возникновения — таких же начал и т. д., так что данный процесс возникновения с необходимостью предварялся бы другим таким же, и мы здесь имели бы бесконечный ряд — непрерывную смену одного возникновения другим. Ср. м. α 2, 994 *a* 3—8.

[44] «Под изменением в качестве он теперь разумеет изменение по форме, в силу которого совершается и возникновение и изменение» (Alex. 267, 11—12).

[45] Alex.: «которые признают, что вещи находятся в непрерывном течении и изменении» (Comm. 267, 24—25).

[46] Т. е. можно говорить о постоянном изменении.

[47] У Аристотеля структура фразы несколько иная, и ἰδόντες помещено у него в предшествующем предложении. Более точный перевод был бы: «кроме того, люди, которые держатся такого взгляда, заслуживают упрека в том, что, увидевши и в мире чувственного бытия такое положение дела лишь по отношению к меньшему числу вещей, они одинаковым образом высказались...»

[48] Или (несколько ближе): «все равно что не существующую» (οὐδὲν ὡς εἰπεῖν).

[49] Неправильно вставляет Bon. «um unbewegter Dinge willen» (Ueb. S. 75), так как под «теми» должно понимать все предметы, не пребывающие ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει, следовательно, и светила.

[50] Конечно, от «обвинения» в невозможности сказать про них что-либо правильно (Ср. 1010 *a* 8—9); при несколько более далеком переводе: «...дать положительное суждение о здешних, чем из-за здешних сделать отрицательный вывод о тех».

[51] Собственно: давно (πάλαι). См. 1009 *a* 36 и Alex. Comm. 268, 5—9.

[52] Связь мыслей здесь такая. И совместное приписание предмету противоречивых предикатов и признание всякого представления истинным происходит на основе рассмотрения *чувственных предметов*, которые считаются исчерпывающими *всю область бытия*. Поэтому в опровержение первого утверждения (отрицающего закон противоречия) приводится ряд возражений (1010 *a* 7—*b* 1), устанавливающих, что и в отношении к чувственному бытию, подверженному возникновению и уничтожению, не приходится утверждать его постоянную и всестороннюю изменчивость, отвергающую возможность для него какой-либо определенности, а с другой стороны, подчеркивающих существование рядом с чувственным *преходящим* бытием другого — вечного. Вслед за тем Аристотель переходит к критике теории, устанавливающей на почве чувственного характера бытия истинность всякого представления, и показывает (1010 *b* 1—1011 *a* 2), что по отношению к чувственным предметам возможны как истинные, так и ложные суждения, а также — что существование этих предметов необходимо принимать и независимо от чувственного восприятия.

[53] Я читаю согласно конъектуре Ross'a, который вставляет (*b* 2) εἰ после οὐδ' и μή после αἴσθησις, получая οὐδ' ⟨εἰ⟩ ἡ αἴσθησις ⟨μὴ⟩ ψευδὴς вместо рукописного οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς... При рукописном чтении перевод был бы: «то прежде всего ⟨мы скажем, что⟩ даже и восприятие своего собственного объекта не ложно...» А что же еще не может быть ложным, спрашивает Ross («Not even» is here pointless, I, 277).

[54] Дословно: «... если восприятие своего по крайней мере объекта не ложно»: ἡ αἴσθησις τοῦ γε ἰδίου, — имеется в виду восприятие того объекта, который специально с данным органом соотнесен.

[55] Я перевожу φαντασία не «воображение», а «представление» (Vorstellung, а не Einbildung), потому, что эта способность души может действовать как тогда, когда перед нами не находятся объекты, так и тогда, когда они перед нами находятся: «представление ⟨бывает⟩ *и* тогда, когда человек не воспринимает» («φαντασία καὶ ὅτε μὴ αἰσθάνεταί τις». De an. γ 3,428 a 7), а следовательно, и тогда, когда он воспринимает; между тем, термин «воображение» мы применяем лишь в том случае, когда воображаемые предметы не находятся перед нами.

[56] Это слово видит необходимым вставить и Alex.: «ибо всем это вполне ясно, что то, что представляется зрителю, смотрящему вблизи, в большей мере является *таким* (как он его воспринимает), и точно так же — то, что представляется здоровым, и то, что — сильным, и то, что — бодрствующим» (Comm. 269, 27—270, 2).

[57] См. Plato Theaet. 178 A — C (и сл.).

[58] Или: профана.

[59] Перевод дан согласно объяснению Ross'a (I, 277); можно было бы также сказать: «⟨такое⟩ восприятие имеет неодинаковую силу по отношению к постороннему предмету и к такому, который именно данному чувству подлежит, или же — по отношению к предмету, принадлежащему к близкой данному чувству сфере, и к его собственному объекту».

[60] Русский язык (как и немецкий) не имеет слова, которое относилось бы к вкусу так же, как цвет к зрению, звук к слуху, запах к обонянию. Мне пришлось поэтому передать слово χυμός бледной причастной формой (первоначальное конкретное значение χυμός — влага — не давало бы нужной здесь общности, как не точно и die Speise в переводе Bon.).

[61] Вопреки переводам Bon. и Виссариона я принимаю для ἡμφισβήτησεν то же подлежащее, что и при φησιν, т. е. ὧν (αἰσθήσεων) ἑκάστη.

[62] Так, например, можно спорить относительно меда, который некоторым больным кажется горьким (*и для них* в их индивидуальном восприятии действительно горек), будет ли он сам по себе (т. е. вне отношения к субъекту) сладким или горьким. Но нельзя спорить о природе самой сладости, о содержании, присущем ей, как такой (см. ниже).

[63] Под изменением тела здесь надо иметь в виду специально изменение в области воспринимающего органа (ср. Alex. 272, 18—20).

[64] οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ, — т. е. с тем специфическим характером, который мы находим в нем, когда оно дано.

[65] Или, может быть: и то, что имеет быть сладким ⟨впоследствии⟩ (ср. перевод Bon. и Lasson'a).

[66] Именно такой смысл имеет, очевидно, стоящее в тексте τοῦτο *b* 26. Необходимость тождества воспринимаемых субъектом состояний предмета (поскольку эти состояния должны иметь определенную квалификацию, в силу которой они получают то или другое наименование) несовместима с точкой зрения противников закона противоречия, которая подобную необходимость исключает.

[67] Существующих «в энергии» в процессе воздействия внешних субстратов на чувства субъекта. См. De an. Γ 2,425 *b* 26—426 *a* 26.

[68] Указавши, какой для противников получается вывод при том предположении, что существует лишь τὸ αἰσθητόν, Аристотель затем говорит, что в действительности то, что указывается в этом выводе (который для противников из их предпосылок обязателен, хотя на самом деле неправилен), не может иметь места в полном объеме. Apelt рассматривает καὶ ἄνευ αἰσθήσεως как ближайшую характеристику для τὰ ὑποκείμενα и предлагает эти слова понимать: «и без того, чтобы у них самих

было чувственное восприятие» («und zwar ohne selbst Wahrnehmung zu haben»). Bon. переводит «auch abgesehen von der Sinneswahrnehmung», что, несомненно, правильнее.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Ross, повидимому, прав, принимая (I, 279), что под «такими воззрениями» (ταῦτα) надлежит специально разуметь теорию, утверждающую истинность всякого восприятия.

[2] Я читаю здесь вместе с рукописями ὁ κρίνων, вместо принятой у Ross'a конъектуры Richards'a (δ' κριτῶν).

[3] Такое значение для δύνασθαι (лат. valere) (в применении, между прочим, к нашему месту) указано и у Bon. Ind. Ar. 208 *a* 55,60.

[4] Имеется, по всей вероятности, в виду 1006 *a*, 5—9.

[5] πάθος у Аристотеля обычно в несколько абстрактном смысле — ⟨пассивное⟩ свойство или состояние; здесь, повидимому, с первоначальным более конкретным оттенком — свойство, которое для данного существа составляет его недостаток, болезнь, ср. Ind. Ar. 557 *a* 26—40.

[6] «ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν.» Гораздо точнее сказано у Alex. (275, 18): «ибо начало доказательства ⟨само⟩ не доказуемо» («ἡ γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀποδεικτή»).

[7] А именно тех, кто заблуждается добросовестно.

[8] Alex.: «он говорит это о тех, которые ждут быть вынужденными и изобличенными речью ⟨собеседника⟩»... 275, 30—276, 1.

[9] Предлагаемый Ross'ом перевод: «они требуют права говорить противоположные вещи, причем тут же говорят их» — неудовлетворителен ни грамматически (εἰπεῖν ἀξιοῦσιν — «ищут права говорить»), ни по смыслу, так как для сторонников этой точки зрения наличие в их словах противоречия, раз они требуют права на него, не является чем-то предосудительным. Но не значит ли это — «они требуют, чтобы были сделаны утверждения противоположные ⟨их утверждениям⟩, тогда как они сами тут же делают утверждения, ⟨взаимно⟩ противоположные»? (ср. перевод Bon.).

[10] Чтобы даваемая здесь аргументация была вполне правильной, необходимо делаемое Alex. дополнение: «поэтому тот, кто объявляет все, что ⟨нам⟩ представляется, истинным, кто *только это принимает за истинное, и считает, что помимо того, что ⟨нам⟩ представляется, ничего другого не существ ет*, такой человек все существующее обращает в отношения» (Comm. ed. Hayduck, 318, 28—30; в издании Bon. этого места нет).

[11] Дословно: в зависимости от того, каким путем (ᾗ) оно представляется и при каких обстоятельствах (ὡς) оно представляется. Bon., следуя, в значительной мере толкованию Alex. (Comm. 277, 10 след.), видит различие между ᾗ и ὡς в том, что «adverbio ᾗ sensuum diversitatem significari (probabile videtur) et adverbio ὡς alias res, quae in rebus percipiendis discriminis quidpiam afferunt, veluti intervallum loci ac similia (Comm. 209). Следующий затем пример подтверждает, повидимому, эту интерпретацию Alex. (ср. 1011 *a* 25 ἐνδέχεται — *a* 28 ἀνόμοιαι).

[12] Собственно: им самим — ἑαυτοῖς τἀναντία.

[13] Собственно: сообразно зрению — κατὰ μὲν τὴν ὄψιν.

[14] Например, желчь, — поясняет Alex.

[15] Собственно: «для того и другого зрения»; можно: «для того и другого ⟨глаза⟩».

[16] Alex. (278, 20): «недостает в изложении слов «возражение легко» (ἐνδεῖ... τῇ λέξει τὸ ῥᾴδια ἡ ἀπάντησις). И далее указывается, почему это возражение легко: «ибо у них получается, что все одинаково и истинно и ложно». Bon. поясняет (Comm. 209), что слова «не трудно возражать» относятся к выражающимся более точно последователям Протагора, которым не трудно возражать против лиц, исповедывающих тезис «все, что представляется, истинно» в общей форме, не делая указанных сейчас уточнений.

[17] Приведенные Bon. цитаты из «Проблем» с достаточной ясностью показывают, что здесь имеется в виду общеизвестный опыт; поэтому толкования Alex. (Comm. 279, 6—16) нельзя считать верными.

[18] Этим путем я отмечаю переход, вместо стоящего у Аристотеля простого «но» (*a* 34), ибо высказываемая теперь мысль еще не противополагается предшествующему: «При этом легко, конечно, найти возражение...» (*a* 28), а только еще излагает это возражение.

[19] Имеются в виду те условия, о которых уже шла речь *a* 24 (там Alex. приводил в качестве одного из таких условий, например, здоровье или болезнь воспринимающего глаза).

[20] Схема всего рассуждения такова: конечно, легко возражать тем, которые не обставляют свою речь ограничениями и идут к собственной гибели через неизбежное для всех признание, что существуют противоположные представления об одном и том же, вследствие чего им приходится принимать, что противоположные мнения об одном и том же предмете одинаково истинны, а следовательно, все суждения в одно и то же время и истинны и ложны; поэтому, чтобы сохранить τὸ φαινόμενον ἀληθές, надо сделать для себя безвредным вышеуказанное признание путем соответственных ограничений, каковые затем и указываются. Таким образом, тезис «то что представляется, истинно» в этом — единственно возможном — случае сохраняет силу, а затем (b 5—7) решительно опровергается через указание, что в реальной действительности необходимо признавать ряд процессов, протекающих вне соотношения с имеющим те или другие мнения субъектом.

[21] Более близкий перевод, несколько намекающий на игру слов в подлиннике: что не истинно это-вот ⟨представление⟩ (τοῦτο), а истинно для этого-вот ⟨человека⟩ (τούτῳ).

[22] Дополняю, сопоставляя *a* 20.

[23] «Приведя рассуждение к этому выводу, он остановился, так как легко показать, что не вследствие наличия предварительного представления у кого-нибудь происходит и произошло все то, что происходит; в самом деле, очевидно, что множество событий происходит нежданно-негаданно: ведь нелепо говорить, что и война бы не произошла, если бы раньше кто-нибудь не представил, что она будет, и точно так же — потоп или землетрясение» (Alex. Comm. 280, 17—25).

[24] Т. е. к другому такому же «одному».

[25] В том и в другом случае будет налицо некоторое определенное отношение, хотя характер отношения здесь и там будет *различный*.

[26] Ибо с этим последним оно соотносится, как его *половина*. Таким образом, и в этом случае данная вещь стоит в двух различных отношениях с двумя различными объектами.

[27] По аналогии со сказанным выше, если мы теперь возьмем два объекта, и они будут в одном и том же отношении к одному и тому же субъекту, то это возможно только потому, что мы взяли не разные объекты, а тождественные друг другу.

[28] Смысл всего этого аргумента Ross объясняет следующим образом (I 282): «если человек является человеком только потому, что он мыслится таковым, его бытие заключается в известном отношении к мыслящему субъекту. Постольку он может быть только тем, что относится к мыслящему субъекту, т. е. объектом мысли. И так как это отношение исчерпывает все его бытие, он не может в то же время быть мыслящим субъектом. Иначе говоря, если esse человека есть его percipi, он не может percipere. А это — нелепо».

[29] ...«а следовательно», добавляет Ross (I 283), так как каждый соотнесенный с чем-либо ‹в нашем случае — с субъектом› объект должен иметь в том, с чем он соотнесен, нечто соответствующее данному объекту, в отличие от того, что соответствует здесь ‹в этом же субъекте› какому-либо другому соотносящемуся ‹с ним› объекту, — поэтому мыслящий субъект должен будет иметь в себе бесконечное множество специфически различных аспектов (сторон), так что дать ему определение будет невозможно. А это нелепо».

[30] καὶ τί συμβαίνει τοῖς οὕτω λέγουσι, — Alex. интерпретирует: «и какие нелепости получаются для тех, кто это утверждает» (284, 27). «τοῖς οὕτω λέγουσι» — у Bon. переведено: «die Gegner desselben (т. е. des Satzes des Widerspruchs); οὕτω на мой взгляд обозначает: εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις («‹для тех, кто говорит›, что противолежащие высказывания вместе истинны»). Соответственно этому дан перевод.

[31] Что обозначает здесь «не меньше» (οὐχ ἧττον)? Bon. (следуя первой интерпретации Alex.) рекомендует подразумевать «нежели противоположное» (ἢ ἐναντίον), т. е. одно из двух противоположных определений (ἐναντία) есть отсутствие ‹данного определения› ничуть не меньше, чем оно есть нечто противоположное ему, то-есть, поскольку оно есть противоположное, оно есть и отсутствие (первоначального определения). Это понимание положено в основу перевода. Другая интерпретация Alex. (Comm. 285,6 след.) — «из двух противоположных определений одно есть не менее «отсутствие» (противоположного определения), чем другое» — дает менее удовлетворительный смысл, и следующие затем слова Аристотеля — οὐσίας δὲ στέρησις («и при этом — отсутствие сущности») говорят в пользу первого толкования (может ли каждое из двух противоположных определений с одинаковым правом принадлежать к составу сущности?).

[32] Например, слепота есть отрицание зрения, т. е. некоторого существенного родового свойства животных, у кротов. С нашим местом можно сопоставить собранные у Bon. в Ind. Ar. указания (699 *b* 61 — 700 *a* 6): «о στέρησις говорится как об отрицании в области некоторого определенного рода, как об отсутствии у того, что способно получить данное определение; отсутствии того, что принадлежит от природы — в том случае если вещь, которой свойственно и когда ей свойственно иметь что-нибудь, не имеет его».

[33] Собственно: известным образом, на известный лад (πῇ).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Первый аргумент в пользу закона исключенного третьего 1011 *b* 25—29.

[2] «Таким образом тот, кто говорит про это находящееся посредине, если оно вообще что-нибудь собою представляет, что оно есть, или что его нет (ибо слова ‹философа› «а следовательно и тот, кто говорит *про это*, что оно есть, или что его нет» относятся к тому, что посредине), такой человек очевидным образом говорит правду или лжет» (Alex. 286, 28 сл.). В правильности интерпретации Alex. (принятой Bon., но оспариваемой Ross'ом) убеждает καὶ (и) перед ὁ λέγων (тот, кто говорит) (*b* 28) и будущее время — ἀληθεύσει и ψεύσεται, указывающее, что здесь делается частный вывод — в применении к «тому, что находится посредине» — из установленного перед тем общего определения правды и лжи.

[3] А про то, что находится посредине между тем и другим, — так что мы имеем здесь *онтологическую* формулировку отрицания закона исключенного третьего (мы утверждаем бытие или небытие о том, что не есть ни то, ни другое).

[4] Второй аргумент, 1011 *b* 29—1012 *a* 1.

[5] ἢ ὡς τὸ μηδέτερον ‹μεταξὺ› ἀνθρώπου καὶ ἵππου. — Alex. поясняет: «или как обычно говорится о нахождении между теми или другими случайными вещами по отношению к тому, что не является ни той ни другой из этих вещей, — так, например, ‹говорится› о нахождении между лошадью и человеком, если кто-нибудь «находиться между» понимает в смысле — не быть ни человеком, ни лошадью» (287, 18—20).

[6] Дословно: «или из этого последнего — в нехорошее».

[7] Т. е. только из одной противоположности в другую — через то, что находится в промежутке между ними.

[8] Т. е. в области промежуточного бытия.

[9] В переводе этой фразы (νῦν δ' ἀεὶ φαίνεται) я принял понимание Ross'а, который формулирует его так: «между тем все время усматривается, что реально существующие промежуточные звенья находятся в изменении» («but the intermediates that really exist are constantly being observed to change» I 283)

[10] Дословно: «кроме как в ‹определения› противолежащие ‹друг другу›».

[11] А из этого «промежуточного», которое принимается «посредине» между белым и не-белым.

[12] Третий аргумент, 1012 *a* 2—5.

[13] Как отмечает Ross (I 285), в Аристотелевском употреблении διάνοια и νοῦς можно иногда констатировать то различие, что διάνοια («рассуждение») обозначает дискурсивное мышление (рассудок), а νοῦς («разум») — интуитивное. Одинаковое различение намечается и у Alex. (289, 15—18): διανοητὸν познается через вывод из ряда суждений, νοητὸν — через усмотрение простою мыслью.

[14] Добавляю по Alex. Comm. 289, 2—3.

[15] Или: «‹все равно›, судит ли она правильно или ложно».

[16] Смысл этого аргумента, повидимому, следующий: все, что только может мыслиться, или

утверждается или отрицается, — все равно, будет ли оно при этом истинно или ложно (только бы было тем или другим); между тем «третье» не утверждается и не отрицается; следовательно, оно для нашей мысли есть ничто. — В этом аргументе, как и в первом, необходимость принятия закона исключенного третьего обосновывается через указание, что иначе мы бы получили нечто, что было бы за пределами истины и лжи. Но в первом аргументе выдвигалось то обстоятельство, что так обстояло бы дело в вопросе о существовании «промежуточного», а здесь показывается, что о нем вообще невозможно никакое — ни истинное ни ложное — суждение.

[17] Четвертый аргумент, 1012 *a* 5—9.

[18] Т. е.: «не будет говорить правду, но не будет говорить и неправду.»

[19] Слово «по существу» здесь необходимо добавлять, так как ведь помимо субстанциального изменения существует ряд других (по качеству, количеству, месту) и нелепость получающегося здесь вывода — именно в том, что приходится принимать какое-то *другое* изменение *субс. анциального* характера. Почему это так, Alex. разъясняет следующим образом: «Если возникновение есть изменение из небытия в бытие, а уничтожение — изменение из бытия в небытие, тогда изменение в то, что посредине, из одного из крайних членов, или из того, что посредине, в какой-нибудь из них, не будет ни возникновением, ни уничтожением, хотя оно в то же время есть изменение по сущности» (Alex. 290, 7—9).

[20] Пятый аргумент, 1012 *a* 9—12.

[21] Т. е. в тех случаях, когда противоречащее определение (полученное через отрицание основного) будет в то же время определением противоположным.

[22] Может быть, по-русски позволительно поступить так же, как Bonitz'a принудил поступить немецкий язык, — а именно перевести так, как если бы вместо περιττός стояло в обоих случаях ἄρτιος: «... которое не будет четным, но не будет и *не четным*» (οὐκ ἄρτιος, в отличие от *не*четный — περιττός).

[23] Я последовал здесь Ross'y, по мнению которого невозможность принимать нечто промежуточное между «непосредственно противоположными» определениями явствует не из определения числа, как это полагал Alex. (290, 26), и не из определения «непосредственно противоположного», как это принимает Bon. (Comm. 214), а из определения чета, которое он предположительно строит в такой форме: четное есть «качество чисел, которые не являются нечетными» (может быть, на основании Cat. 10,12 *a* 6: «также нечетное и четное сказываются о числе, и необходимо во всяком случае, чтобы число было одним из них — либо нечетным, либо четным»). Но тогда мы для нашего места имеем явное petitio principii. Нельзя ли здесь признать такое толкование: «но это невозможно; между тем (δὲ) из определения «промежуточного» это явным образом вытекает», причем здесь противопоставлялась бы самоочевидная невозможность промежуточного между такими противоположностями, как чет—нечет, движение—покой, здоровый—больной, бодрствующий—спящий, с одной стороны, и предъявляемое определением «промежуточного» требование, чтобы между этими противоположностями существовало что-то «посредине», с другой?

[24] Шестой аргумент, 1012 *a* 12—15.

[25] Собственно: «Далее, (это промежуточное) пойдет в бесконечность, и существующее будет не только полуторным, но бо́льшим». Для тех, кто отрицает закон исключенного третьего, существующее (τὰ ὄντα) непосредственно увеличивается в полтора раза, потому что тогда мы будем иметь: 1) вещи с положительными определениями, 2) вещи с противолежащими определ ниями, отрицающими определения первых (положительно определенных), 3) рядом с каждой *парой* противолежащих вещей (из коих одна имеет определение + А, другая — А) «нечто третье», посредине между ними.

[26] В качестве одного из двух членов нового получившегося теперь противоречия: исключенное третье — с одной стороны, прежнее утверждение и его отрицание — с другой.

[27] Для смысла всего места при таком переводе см. следующее примечание. Другой возможный перевод для ἀποφῆσαι πρὸς τὴν φάσιν καὶ τὴν ἀπόφασιν — «отрицать в свою очередь, производя это отрицание в отношении как утверждения его (т. е. «промежуточного»), так и отрицания». Тогда получится понимание, из которого исходит Alex., за ним — Ross. Как толкует Alex., «всегда найдется что-нибудь, что будет представлять собою отрицание как утверждения, так и отрицания, которые могут быть высказаны по отношению к промежуточному, принятому при первом противоречии; а это все равно, что сказать — опять будет некоторое промежуточное и в отношении к тем противоречащим утверждениям, которые высказываются относительно первоначального промежуточного» (291, 20—23).

[28] Перевод, предложенный в тексте, исходит из следующего понимания Аристотелевского аргумента. В отношении к «промежуточному» опять будет возможно отрицать и его само и то, что ему противолежит (причем этим последним является первоначальное утверждение и отрицание чего-нибудь). Тогда между этими противолежащими звеньями «второй ступени», поскольку они оба отрицаются, окажется посредине новое промежуточное, по отношению к которому опять возможно отрицание как его самого, так и того, что ему противолежит, вследствие чего появляется новое промежуточное и т. д. Alex. (см. предшествующее примечание) и следующий ему Ross (I 286) дают близкое этому, но несколько более формальное толкование, не отмечая, что отрицание отрицания каждого промежуточного есть всякий раз отрицание противопоставляемой ему противоречащей пары. Схема получается такая: + А — А как противоречие, В как признаваемое не исключенным третье; теперь новое противоречие: + А — А один член его, В — другой; после чего — отрицание обоих этих членов: ни А или не — А, с одной стороны, ни В — с другой, и поэтому новое третье — С; тем самым новое противоречие: А, не-А и В как один член, С — как другой, отрицание обоих этих членов и появление нового «промежуточного» D, и так далее в бесконечность.

[29] Alex. поясняет: «ибо иное — значение у отрицания обоих членов противоречия, нежели значение — у утверждения или отрицания, ‹входящих в состав этого противоречия›» (291, 27—28). Всякое «промежуточное», с одной стороны, представляет собою некоторое утверждение, с другой — отрицание утверждения и отрицания, составлявших перед тем противоречие.

[30] 1012, 15—17: седьмой аргумент.

[31] Т. е. по отношению к чему бы то ни было возможно или утверждение, или отрицание, но ничего среднего. Смысл всего аргумента крайне спорен, так как рукописное ἀποπέφυκε *a* 16 отвергнуто всеми комментаторами, но надежной замены не предложено. Если вместо него читать с Ross'ом ἀποπέφηκε (Christ — ἀποπέφακε) — «отверг», как это принято и в моем переводе, то толкование приходится давать следующее. Если на вопрос, есть ли это — то или иное, мы скажем — «нет», мы тем самым отвергаем *бытие* того, о чем спрашивается: слово «нет» значит «не есть», и если мы не даем положительного ответа, то наш ответ может заключаться только *в отклонении бытия* по отношению к тому или другому. Между тем *по отношению к бытию* возможно только или его наличие, или его отсутствие, и, следовательно, сказать про что-нибудь «нет» — значит высказать о нем отрицание, как единственную остающуюся возможность рядом с утверждением (ср. Alex. 292, 15—17: «нечто промежуточное между противоречащими суждениями было бы лишь тогда, если бы ответ «нет» мог обозначать не только отрицание того, о чем ставится вопрос, но и нечто другое, что находилось бы посредине»). Не лежит ли в основе этого аргумента подстановка «есть» в смысле «существует» на место «есть» как предикативной связки? Ср. Met. Δ 7,1017 *a* 27—30 (ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει и сл.).

[32] У Аристотеля τῶν παραδόξων. И по-русски здесь был бы совершенно точен «буквальный» перевод — «парадоксальным».

[33] Дословно: разрешить сутяжнические («эристические») доводы.

[34] Alex.: «То затруднение, вследствие которого некоторые приняли, что есть что-то «посредине» между противоречащими утверждениями, указывает, что ничто не возникает из небытия, а между тем из одного и того же ⟨бытия⟩ явным образом происходят вещи противоположные, и, следовательно, противоположности эти находятся в нем и смешаны друг с другом, сохраняя реальное бытие. Но то, что смешано из каких-нибудь вещей, не тождественно непосредственно ни с одной из вещей, из которых оно смешано, а находится «посредине» между ними» (293, 2—6).

[35] Собственно: «Начало против всех них идет от опр деления».

[36] Т. е. зафиксированное определенным термином.

[37] Alex.: «Анаксагор признает нечто посредине между противоречащими утверждениями; ибо если бы смесь состояла из хорошего и дурного, она не была бы ни хорошей, ни, с другой стороны, нехорошей, и также ни дурной, ни не-дурной. Поэтому он говорит... что все, противолежащее друг другу, ложно, то-есть — и утверждение, и отрицание» (Comm. 295, 2—6).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] Имеется в виду различение точки зрения, отрицающей закон противоречия, и той, которая отвергает закон исключенного третьего. Так, очевидно, смотрит и Bon., который в Comm. (216) передает переход следующим образом: «По опровержении мнения тех, которые отрицают либо начало противоречия, либо начало исключенного третьего»...

[2] Раньше было признано ошибочным вместе утверждать и отрицать что-нибудь (при непринятии закона противоречия) и столь же ошибочным ни утверждать, ни отрицать что-нибудь (при непринятии закона исключенного третьего); теперь подчеркивается ошибочность все одинаково объявлять истинным и все одинаково объявлять ложным. Bon. (Comm. 216) отмечает, что по существу теперь говорится то же самое, что и прежде («aliam tangit eiusdem sententiae f o r m a m, superioribus adeo confinem, ut re nihil prorsus, verbis non multum differat»). Он прав, если указания Аристотеля относить к с у ж д е н и я м. Но Аристотель, может быть (подобно прежним онтологическим формулировкам законов противоречия и исключенного третьего) и здесь говорит о в е щ а х, которые в одном случае все признаются истинными, а в другом — все ложными.

[3] Как это делает Гераклит, который признает одинаково правильными противолежащие друг другу утверждения (следовательно, также утверждение «все истинно» и рядом с ним «все ложно»).

[4] «Ибо если течение вещей непрерывно, тогда ничего нельзя здравым образом и по истине высказать о чем-либо, а в таком случае все оказывается ложным... Это же нелепое последствие, как он показал, получается и для Анаксагора, потому что ⟨у последнего⟩ все смешано» (Alex. Comm. 297, 7—14). Ср. Met. Γ. 7, 1012 *a* 27.

[5] Точнее: «и в находящихся выше рассуждениях» (καὶ ἐν τοῖς ἐπάνω λόγοις). Ср. Г 4, 10 6 *a* 18 сл.

[6] Такова интерпретация Alex.: «но у них надо спросить, обозначают ли они что-нибудь тем, что говорят» (297, 23—24).

[7] Я принимаю чтение, предложенное Christ'ом (εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο ἢ τὸ ἀληθὲς ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν) и дающее, повидимому, очень хороший смысл. Ложь — только отрицание истины; но если так, тогда должно существовать и то, чего она есть отрицание, т. е. истина: в самом деле, если ложь понимается как отрицание истины, тогда она представляет собою один член противоречия, коего истина составляет другой. А следовательно, должен быть и этот другой. К такому же пониманию сводится и чтение, предлагаемое Ross'ом: εἰ μηδὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ ⟨ὃ⟩ ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν — «если теперь то, что́ правильно сказать, есть не что иное, как то, что́ отрицать — ложно». (В толковании Christ'а понятие лжи объясняется как отрицание правды, наоборот, при чтении Ross'а правда определяется как отрицание лжи, или, точнее, предмет, который утверждать—правильно, как предмет, который отрицать—ложно).

[8] Т. е. одно из двух взаимно противоречащих утверждений.

[9] Поскольку мы ложь истолковали как отрицание истины, совокупность наших утверждений, как совокупность истины и лжи, сводится к некоторой сумме взаимно противоречащих утверждений, а следовательно, все эти утверждения не могут быть ложными.

[10] Здесь, как и в предыдущем аргументе, положение «все ложно» опровергается на основании доказанного в главе 7-й закона исключенного третьего, но в первом случае доказательство давалось, исходя из определения лжи (или истины), а здесь исходным пунктом является необходимость всегда высказывать либо утверждение, либо отрицание.

[11] Ср. Plat. Theaet. 171 A сл.

[12] Дословно: и сам себя.

[13] Ср. Bon. Comm. p. 217: «И не получит лучшего результата также тот, кто, утверждая, что все ложно, сочтет это правило не относящимся к его собственному суждению: этот последний рядом с собственным мнением должен будет сделать изъятие и для мнения тех, которые к нему примыкают, или примыкают к этим примыкающим, и так в бесконечность».

[14] Дословно: «а между тем ясно, что это изменяется», причем под «это» следует разуметь — решение вопроса о том, какие суждения истинны и какие ложны: изменение истинности суждений принимается, очевидно, постольку, поскольку происходит изменение объекта этих суждений — действительности. Ср. объяснение Alex.: «ибо ничто не сохраняет за собою устойчивым образом права обозначаться этою вот вещью, но изменяется, а под правдой мы понимали — говорить, что есть то, что ⟨на самом деле⟩ есть» (Comm. 300, 30—31).

[15] ἔτι τὸ ὂν ἀνάγκη μεταβάλλειν. Bon. интерпретирует (Comm. 217): ἔτι ἀνάγκη ὄν τι εἶναι εἴ τι μεταβάλλει — «Кроме того, если что-нибудь изменяется, оно должно представлять собою нечто существующее».

[16] Здесь надо дать пример, с одной стороны, того, что вечно движется, с другой — того, что вечно пребывает неподвижным. Поэтому Ross прав, отмечая, что здесь под «тем, что всегда движет», надо понимать вечно вращающееся небо пребывающих на определенных расстояниях (так называемых неподвижных) звезд, а о боге идет речь лишь в самых последних словах, как о первом движущем (т. е. движущем само это небо). Такое же различение проводит и Alex. (301, 30—302,2)

КНИГА ПЯТАЯ (Δ)

Пятая книга (Δ) «Метафизики» составляет как бы словарь философских терминов и перечисляет те значения, в которых могут употребляться главные из них. Она была написана как отдельная работа, и в перечне Аристотелевских сочинений у Диогена Лаэрция (V, 1, 23) выступает, повидимому, под заглавием περὶ τῶν ποταχῶς λεγομένων: «О терминах, в скольких значениях они употребляются». Разбираемые в книге термины по Ross'у можно распределить на ряд групп: 1) начало, причина, элемент (главы 1—3); 2) природа, необходимое (главы 4—5); 3) единое, сущее, сущность (главы 6—8); 4) тождественное, противолежащее (главы 9—10); 5) предшествующее и последующее (глава 11); 6) возможность (глава 12); 7) количество, качество, отношение (главы 13—15); 8) законченное, предел (главы 16—17); 9) то, согласно чему (глава 18); 10) расположение, владение, состояние, лишение, имение (главы 19—23); 11) «быть из чего-нибудь», часть, целое, нецельное (главы 24—27); 12) род (глава 28); 13) ложное (глава 29); 14) случайно присущее (глава 30).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Но не наоборот. Нельзя сказать, что все начала — причины, ибо в понятие начала может и не входить момент причинности (Bon. Comm. 219).

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Глава 2-я V книги «Метафизики» (1013 *a* 24—1014 *a* 25) почти слово в слово совпадает с 3-й главой II книги «Физики» (194 *b* 23—195 *b* 21).

[2] Bon. переводит: «в этом смысле здоровье — причина гулянья».

[3] Дословно у Аристотеля сказано: «после того как другой подвинет» — «другой» потому, что движет не сама цель, а движущая причина (в данном случае — человек), ориентирующаяся на цель. Все, что будет пущено в ход человеком ради здоровья (как указанное раньше гулянье, так и перечисляемые теперь — похудание, очистительные средства, лекарства), — все это будет иметь специально целевую причину — здоровье.

[4] Аристотель здесь говорит «что и» (т. е. с одной стороны), чему позже (1013 *b* 9) соответствует: «И кроме того» (разные вещи могут быть причинами друг друга).

[5] Хорошее самочувствие.

[6] Работа.

[7] Στέρησις (см. главу 22 этой же книги) означает дословно «лишенность», т. е. неимение, отсутствие того, что должно бы было быть.

[8] Из таких причин.

[9] Мы обыкновенно в этом случае говорим «субстрат».

[10] Указавши перед тем, что причины распадаются на четыре основные группы, Аристотель первую и вторую из них объединяет в одну — в «то, из чего вещи состоят», отмечая, что сюда относится, с одной стороны, субстрат, материя, с другой — «суть бытия», форма; вслед за тем указываются как бы «внешние» причины — источник движения и цель.

[11] Аристотель прежде всего устанавливает четыре основных рода причин. Но кроме того, в пределах каждого рода, о той или иной причине приходится говорить на тот или иной лад, они выступают в той или иной форме, в некотором соответствии с основными значениями бытия (ср. главу 7, где выделено бытие акцидентальное, бытие само по себе, бытие в возможности и деятельности; затем, в бытии самом по себе можно различать индивидуальное бытие, с одной стороны, универсальное — роды и виды — с другой).

[12] Дословно: «и более ранней, и более поздней причиной, чем другая». При этом наиболее приемлемым представляется понимание Alex. (Comm. 310, 28—30), который более раннею причиною считает более близкую к тому, что от нее зависит, более позднею — более далекую (более далекими причинами по Alex. являются виды и роды, более близкими следовательно — индивидуальные вещи).

[13] Дословно: акцидентальным (случайным) образом.

[14] Аристотель хочет сказать, что различения, установленные им для всех родов причин (более близкие и более далекие причины, в том числе — более специальные и более общие) имеют силу и по отношению к определяемым причинами вещам: действию причин подлежат и индивидуальные вещи, и — в известном смысле — виды и роды этих вещей. Bon. (Comm. 225) со своей стороны полагает (Ross с ним несогласен), что примером такого различе-

ния в пределах зависящих от причин в е щ е й может быть только указание на статую; тогда как о меди речь уже идет не как о другой вещи, определяемой причинами, а как об одной из п р и ч и н, в отношении которой имеют место те же различения, которые Аристотель примером статуи только что иллюстрировал для вещей. — Точно также между причинами и случайными свойствами вещей надлежит принимать те же отношения, которые были перед тем указаны между вещами и случайными свойствами причин.

[15] Скорее всего имеются в виду, с одной стороны, основные причины, с другой — их случайные свойства.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Слог делится на отличные по виду элементы, а те дальше не делятся совсем.

[2] В переводе пришлось допустить небольшую перестановку. Дословно: «и будет ли это ‹что-нибудь› одно или таких частей будет несколько, они их называют элементами».

[3] Имеются в виду доказательства простых геометрических положений, лежащих в основе более сложных построений.

[4] Я читаю с Christ'ом и Ross'ом (Bon. также считал это чтение вероятным, Comm. 228): οὐ γὰρ ἔστι λόγος αὐτῶν. Аристотель хочет сказать, что наиболее общие роды неделимы, не имея в себе сложного содержания: они не представляют собою сочетания еще более общих родов с видовыми отличиями.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] 4-я глава устанавливает различные значения термина physis («природа»), причем она представляет специфические трудности для перевода, благодаря основному различию между русским значением «природы» и греческим physis — с т а т и ч н о с т и того значения, которое вложено в слово «природа» русским языком (прирожденное существо, прирожденные свойства), в противоположность д и н а м и ч н о с т и, которую со словом φύσις связывает язык греческий. Отсюда — не все значения, указываемые Аристотелем для греческого physis, могут быть значениями русского слова.

[2] Аристотель дает чисто филологическое указание: если бы звук у в слове physis был долгий (а не краткий, каков он на самом деле), то в этом нашло бы себе четкое словесное выражение значение природы как активного процесса.

[3] Или: «а произрастание (φύεσθαι) приписывается тому, что...» Разбирая ряд значений слова φύσις, Аристотель указывает и основной смысл глагола φύεσθαι (произрастать), от которого получились эти значения.

[4] Я читаю с Bon. и Ross'ом b 27 — τῶν φύσει ὄντων (в отличие от Christ'а, который, следуя рукописи A^b, пишет τῶν μὴ φύσει ὄντων). См. объяснение Bonitz'а (Comm. 299), более правдоподобное, нежели у Ross'а.

[5] Я дал здесь перевод термина φύσις и, следовательно, толкование всего этого места согласно пониманию Lovejoy—Ross'а (φύσις—устойчивая природа), которое сильно расходится с обычным пониманием φύσις в нашем отрывке Эмпедокла в смысле «рождения» (см. Ross I 297—298. В э т о м смысле понимал Эмпедокла Аристотель, и, повидимому, этот же смысл влагал в слово φύσις сам Эмпедокл). Так понимает связь мыслей в нашем месте и Alex. См. Comm. 318, 7 сл.: «В качестве пятого значения ‹‹природы›› он присоединил совершенство и сущность составного целого, которые получаются также через объединение материи и формы: ибо их объединение есть также природа. Таким образом, и те, кто рождает вещи через связь различных составных частей, они тоже называют природой то, что образует одно целое в силу этой связи; а те, по мнению кого объединения складываемых вместе ‹частей› не получается, для тех нет и никакой природы у того, что образуется через сложение. Поэтому Эмпедокл, не считая, что ‹здесь› получается некоторое объединение, утверждал, что нет природы (φύσιν) ни у одной вещи, то-есть, что ни у одной вещи не получается и не оформляется объединения в нечто единое в результате связи, но происходит только смешение и различение того, что смешалось, однако и оно называется природою у людей, которые полагают, что эти составные части при смешении вместе с тем объединяются в одно».

[6] См. Diels, Fragm. d. Vorsokr. 21 B, fr. 8.

[7] Дословно: «благодаря этой сущности», т. е. по образцу сущности естественных вещей.

[8] Вместо чтения рукописей: ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν — «ибо и природа представляет собою некоторую сущность», в тексте, который имел перед собою Alex. Aphr., по мнению Christ'а, стояло: ὅτι καὶ ἡ τῶν τέχνῃ γιγνομένων οὐσία φύσις τίς ἐστιν — «ибо и сущность вещей, возникающих искусственным путем, есть в известном смысле природа».

[9] Я добавляю «разного рода», потому что в тексте стоит «возникновения» (во множественном числе).

[10] Эти слова извлекаются из первой части фразы, где сказано — «именуется природою» (λέγεται φύσις).

[11] А именно, как поясняет Bon. (Comm. 230), потенциальным образом — тогда, когда вещи в с о с т о я н и и изменяться собственною силой, актуально — тогда, когда в них фактически происходит возникновение или изменение.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] οὐ ἄνευ ὡς συναιτίου (как соучаствующей причины).

[2] Эгина — остров недалеко от Афин.

[3] Эвен — софист и ритор V века, прибегавший иногда к стихотворному размеру (согласно Plat. Phaedr. 267 A — в мнемонических целях; сохранились отдельные отрывки его элегий).

[4] Или: «Насилье заставляет, чтоб я сделал так» (Софокл, Электра, стих 256).

[5] «Что необходимость есть нечто непреклонное» (ἀμετάπειστόν τι).

[6] Как поясняет Alex.: «а причиною того, что доказанное необходимо [т. е. не может обстоять иначе], он объявляет исходные положения, т. е. предпосылки, — если не могут быть иными те из них, с помощью которых строится силлогизм и доказательство» (Comm. 320, 15—17).

[7] Для этих «вечных и неподвижных» вещей Аристотель, таким образом, приходит к понятию causa sui (благодаря их простоте, в их деятельности не может быть насильственности — определенности

через другое, и вместе — им невозможно быть другими, чем они есть. Они должны быть определены самими собой).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Кориск (из Троады) — один из учеников Платоновской школы, с которым Аристотель, по-видимому, встречался при дворе тиранна Гермия в Ассосе (Малая Азия).

[2] Дословно: «случайным (акцидентальным) образом говорится, например, так, как приписывается единство Кориску и образованности, или образованному Кориску».

[3] Место явным образом испорченное, и ученые дают различную формулировку текста. Хороший смысл получился бы, если принять чтение: καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον ⟨καὶ Κορίσκος⟩, καὶ μουσικὸς καὶ δίκαιος Κορίσκος (если вторую часть читать по тексту Bon., а в первой вставлять καὶ Κορίσκος).

[4] λόγος имеет здесь более общее значение, чем «понятие».

[5] «Образованный» в первом случае, «справедливый» в другом: входя в состав двух разных обозначений, оба эти свойства случайным образом принадлежат тому общему, которое имеется в том и другом обозначении — Кориску.

[6] И «человек» и «образованность».

[7] Различие между принадлежностью (ἕξις) сущности и состоянием (πάθος) ее — в том, что принадлежность есть постоянное, а πάθος — преходящее ее свойство, причем, однако, не только πάθος, но и ἕξις не входит в логический состав самой сущности, а дополнительно привходит к ней.

[8] Термином «изогнутая линия» обнимается у Аристотеля и понятие *кривой*, и понятие *ломаной* линии.

[9] Т. е. она не распадается на отдельные части, движение которых разделено *каким-нибудь промежутком* времени.

[10] При ходьбе разные части ноги могут в то же самое время двигаться в разные стороны.

[11] Когда дана прямая, в одно и то же время должны двигаться все ее части, но возможно, что она движется вокруг какой-нибудь своей точки, пребывающей в покое.

[12] Разумеется общий с логической точки зрения вид, к которому одинаково принадлежит отдельная материя каждой вещи.

[13] Как видно из сопоставления с 1016 *a*, 23, под τὸ τελευταῖον ὑποκείμενον πρὸς τὸ τέλος имеется в виду материя, дальше всего отстоящая от оформляющей вещь цели, т. е. употребляемая в наиболее общем смысле; следовательно το πρῶτον ὑποκείμενον здесь, в отличие от обычного употребления у Аристотеля — материя, наиболее близкая к этой цели, наиболее конкретная.

[14] Christ и Ross считают τὸ ἀνωτέρω τούτων (Ross — предположительно) за поясняющую вставку в тексте, сделанную более позднею рукой.

[15] Но не — один и тот же треугольник.

[16] «Но как треугольники они не одно и то же» (Bon. Ueb.). — Bon. (Con m. 236) указывает, что Аристотель, отмечая для наиболее низших видов необходимость объединяться не через непосредственно их обнимающий вид, а через вид более общий, на самом деле констатирует в этом случае только чисто словесное отличие.

[17] Я перевожу здесь εἶδος не словом «форма», а словом «сущность», так как упоминание о *форме* плоскостей вызывало бы представление о пространственной форме их, тогда как здесь речь идет об их логическом существе, которое у всех них одно.

[18] Т. е. когда эта мысль по своему содержанию каждый раз есть та же самая.

[19] Или: во всех случаях? «слово ὁμοίως вызывает подозрения», — замечает Christ.

[20] Начиная отсюда, формулируется (*b* 17—23) содержание *понятия* «единого» (τὸ ἑνὶ εἶναι) как такого, следовательно, имеется уже в виду «единое» в своей основной логической природе, а не в смысле связанного в единство целого.

[21] Дословно: «а быть единым, это значит — быть некоторым началом числа».

[22] Поскольку первая мера, это — именно оно.

[23] Повидимому, отсюда (*b* 31 ἔτι δὲ и т. д.) начинается противопоставление к *b* 24: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον (если взять при этом то, что неделимо по количеству...).

[24] Дословно: одно.

[25] Для единства по роду (как верно отмечает Bon.) не является достаточным условием отнесение к одному и тому же из десяти основных родов сущего (основных десяти категорий бытия). Принадлежа к одной и той же категории бытия, вещи еще могут быть различными по роду. Поэтому единство категориального определения надо толковать здесь как наличие одного и того же *существенного* для вещи (касающегося *состава ее сущности*) высказывания о ней. См. в 7-й главе противопоставление *акцидентальному* бытию бытия «по формам категориального высказывания».

[26] Т. е. последующий — более общий — род единства всегда дается там, где имеется предшествующий, более конкретный; но не наоборот.

[27] Собственно: может быть различена по виду.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Может быть, вернее: «о бытии не-белого ⟨чем нибудь⟩», проводя параллель с указанным ранее утверждением «образованный есть человек» (инстанцию с отрицательным субъектом было больше оснований выдвинуть, нежели инстанцию с отрицательным предикатом и, может быть, из этих соображений была принята Bekker'ом в его редакции текста — через удержание μὴ *a* 18 — сама эта отрицательная инстанция, см Bon.Comm. 241).

[2] Т. е. существующим.

[3] В суждении «образованный есть человек» «образованный» существует благодаря случайной отнесенности к «человеку», так как существует человек, которого «образованный» есть свойство, причем «человек» сказывается как предикат об этом свойстве (см. толкование Bon. Comm. 240 — в отличие от толкования Schwegler'a III 211 и Waitz'a I 290).

[4] Т. е. что эта вещь существует (что так обстоит дело) в действительности.

[5] При полной расшифровке текста. «... или ⟨говорить⟩, что Сократ есть не белый, ⟨это тоже означает⟩, что это — истина».

[6] Слово διάμετρος означает и 1) диаметр круга и 2) диагональ многоугольника, в большинстве случаев — квадрата. В нашем случае — в этом последнем значении.

[7] Т. е. что утверждение «диагональ соизмерима» было бы ложью. — Более близкий к дословному перевод: «а ⟨говорить⟩ «диагональ не есть

соизмерима» означает, что это — ложь», не дал бы уже достаточно ясного смысла.

[8] Вместо заподозренного у Bon. и Швеглера ῥητὸν здесь можно вставлять вместе с Швеглером ὄν. Если сохранить ῥητόν, то получающийся смысл будет выражен через стоящее в скобках слово [«высказано»]. — τῶν εἰρημένων τούτων — «из указанных случаев» зависит от τὸ μὲν ... τὸ δὲ ... (одно ... другое).

[9] Т. е. «про то, что может видеть».

[10] «... и половина линии потенциально находится в нераздельной линии, при чем он (Аристотель) и линию отнес к числу сущностей, потому что некоторые держались такого мнения» (Alex. Comm. 333).

[11] Разбор этого вопроса произведен Аристотелем в 7-й главе IX книги «Метафизики».

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] Аристотель говорит δαιμόνια, дословно — «божественные вещи», разумея при этом небесные тела.

[2] Дословно: «и обозначая, как некоторую эту вот вещь» (т. е. как данный определенный предмет).

[3] Что речь идет здесь об отделимости *в понятии* (реально форма от материи неотделима), явствует из книги VIII глава 1, 1042 *a* 26—29: «сущностью является ... в другом смысле то, что, будучи данною определенною вещью, может быть отделено в понятии (τῷ λόγῳ)».

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Вместо дословного: «и этим двум — оно», т. е. и этим двум составным моментам — получающееся из них целое.

[2] А именно — в силу своей природы входя в состав их сущности, или с логическою необходимостью вытекая из нее.

[3] Т. е. без какого-либо специального ограничения: нельзя сказать — всякий человек вообще есть образованный, но только — *некоторые* люди образованы; а по отношению к индивидуальным вещам мы говорим непосредственно — такой-то человек есть человек образованный, не делая какой-либо оговорки.

[4] Т. е. при подобных же условиях, как если им приписывается единство.

[5] Перевод Роз. и Первова удачно — здесь и дальше — слово ἕτερα передает «разные».

[6] Дословно: «обратно».

[7] Которые, как указывает Ross (I 313), не являются другими только потому, что у них другая материя.

[8] Т. е. с предметом, который определяется, между прочим, и через такие свойства.

[9] Alex. (Comm. 341, 10—16) разъясняет: «Четвертое значение сходного устанавливается в том случае, когда некоторые вещи имеют большинство одних и тех же допускающих переход из одной противоположности в другую свойств, в отношении которых им свойственно изменяться. Так, например, вино имеет свойством изменяться и по цвету, и по вкусовым различиям, и по запахам; поэтому, если у некоторых вин большинство качеств, в отношении которых они могут изменяться, то же самое, или таковы главные из этих качеств (а в вине главнее вкус и хороший запах, нежели цвет), такие вина называются сходными».

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Т. е. черный и белый цвет. Дословно: то, из чего они получились (τὰ ἐξ ὧν).

[2] Например, из числа предметов, рассматриваемых одною наукой, см. X 4, 1055 *a* 31—32.

[3] Дословно: такими; ... такие.

[4] Я подчеркиваю здесь «фактически», чтобы отделить следующее затем ποιοῦντα ἢ πάσχοντα, ἢ ἀποβολαὶ ἢ λήψεις (делая или испытывая, ⟨разного рода⟩ отбрасывания или получения») от предшествующего τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι ..., τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ ἢ παθητικὰ εἶναι (потому, что оно может *принимать* ..., потому, что оно *способно делать* или *испытывать* ...»).

[5] Дословно: будучи разного рода утратою или получением, обладанием или неимением того, что противоположно.

[6] Единичные вещи (субстанции) не бывают противоположны друг другу — см. Cat. 3 *b* 24—27. Здесь, таким образом, идет речь не о противоположности таких вещей, а об отдельных противоположных признаках, входящих в состав этих вещей.

[7] καὶ ὅσα ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ ὄντα ἔχει διαφοράν *b* 7, — фраза, которой затрудняется дать удовлетворительное толкование Bonitz, но которая, повидимому, легко разъясняется если здесь οὐσία понять в смысле — единичная субстанция и ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ ὄντα истолковать по образцу ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν (Cat. глава 2). Речь идет не об основных логических признаках в составе сущности, а о невходящих в состав сущности свойствах одной и той же субстанции (которые вполне могут принадлежать к разным видам). Ближе подходит объяснение Ross'а, который, однако, без основания полагает, что речь идет здесь не о *различных*, а о *противоположных* свойствах, *сменяющихся* в одной и той же субстанции.

[8] Собственно «А тождественным по виду является то, о чем говорится наоборот по сравнению с тем, как указано здесь» (или: «с теми определениями, которые здесь даны»).

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

[1] Собственно: «Троянские события прежде мидийских»...

[2] «Ибо он ближе к породившему его», — поясняет Alex. (Comm. 348, 6—7).

[3] ἁπλῶς, τουτέστι κατὰ φύσιν — «просто, это значит — согласно природе», — поясняет Alex. (348, 7).

[4] Дословно: «другое *и* то, что после».

[5] Я читаю вместе с Ross'ом κατά τινα λόγον вместо традиционного κατὰ τὸν λόγον.

[6] Дословно: «на что-нибудь определенное одно» (πρός τι ἓν ὡρισμένον).

[7] Последняя струна (νήτη — сокращено из νεάτη) — самая высокая по звуку.

[8] Линия, необходимое предшествующее условие плоскости, существует прежде, чем эта последняя.

[9] Где именно Платон проводил такое различение, комментаторы не говорят, и высказывается предположение (ср. Bon. Comm. 251, Ross I 319), что Платон пользовался им в устном преподавании своего последнего периода.

[10] Иначе говоря: вещи бывают прежде, поскольку они даны в возможности и поскольку даны в действительности.

[11] Т. е. в зависимости от того, может ли оно существовать без другого, в то время как другое не может существовать без него, — или наоборот (см. 1019 *a* 3—4).

[12] В процессе возникновения целое может существовать без частей в том смысле, что раньше дается органическое целое, а потом происходит дифференциация отдельных частей.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

[1] Т. е. отличаются от движущегося или изменяющегося как такого.

[2] Дословно: «по не поскольку он есть тот, кто лечится».

[3] Christ весьма удачно предлагает переставить сюда помещенные выше слова: «ибо что касается способности ... ⟨изменение⟩ к лучшему» *a* 20—23.

[4] ἕξεις. У Аристотеля ἕξις (ср. главу 20 этой книги) — установившееся обладание каким-нибудь свойством.

[5] К положительному состоянию, к бытию.

[6] Я читаю вместе с Ross'ом ἃ ... πάσχει, вместо ἂν ... πάσχῃ прежних изданий; причем более точный смысл получится, если поставить запятые после πάσχει (противопоставляя διὰ δύναμιν *a* 31 предшествующему οὐ τῷ δύνασθαι) и затем после δύναμιν (как это предполагает перевод Bon.).

[7] По отношению к самому движущемуся или изменяющемуся.

[8] А именно — способным испытать что-нибудь.

[9] Bon., Christ и Ross, отдавая предпочтение тексту одной из рукописей εἰ ἦν ἀδύνατον — вместо более естественного εἰ μὴ ἦν δυνατόν, дают повод видеть здесь чуть ли не игру слов, ибо обычное значение для εἰ ἦν ἀδύνατον — «если бы это было невозможно» (но это значение δύναμις разбирается в нашей главе значительно позже). Естественный ход мысли требовал бы остановить свой выбор на εἰ μὴ ἦν δυνατόν, но филологи единодушно решили отдать предпочтение тексту, нуждающемуся в более искусственном толковании.

[10] εἰ δὲ μή, ὁμωνύως. — В основу перевода места *b* 8—10 (рукописи очень расходятся) я взял текст, как его устанавливает Ross.

[11] Т. е. возникновение и отсутствие возникновения.

[12] Как указывает Аристотель, ἀδύνατον, с одной стороны, может значить — неспособное, с другой стороны, δυνατὸν — ἀδύνατον часто обозначает возможное — невозможное.

[13] τὸ ἀληθὲς [εἶναι], причем Ross подозревает, что εἶναι вставлено в текст под влиянием последующего τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι. Если это εἶναι сохранять, то перевод будет: «в другом — то, чему правильно приписывать бытие», но тогда ἀληθὲς здесь и в последующем значении для δυνατὸν окажется употребленным в двух различных оттенках.

[14] Т. е. другое способно вызвать в нем то, что оно со своей стороны способно произвести.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

[1] Дословно: «из которых каждая из двух или каждая из всех» ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον).

[2] Так, например, мы говорим — большая печаль, большая болезнь (см. Alex. Comm. 361, 24). Отсюда, как правильно замечает Ross (I, 324), выходит, что об «интенсивном» количестве (т. е. о количестве того или другого качества) можно, по Аристотелю, говорить, как о количестве, только в переносном смысле.

[3] Дословно: «про то, через что движущееся продвинулось». Разъясняя греческий текст — λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον, ἀλλ' ὃ ἐκινήθη. Bon. (Ind. Arist. 391 *a* 20—22), указывает, что ὅ должно рассматривать как винительный падеж (а не именительный), так что здесь следует подразумевать ὃ ⟨διάστημα⟩ ἐκινήθη (каковое ⟨расстояние⟩ оно ⟨движущееся⟩ продвинулось), — по аналогии с выражением κινεῖσθαι κίνησίν τινα (двигаться каким-нибудь движением).

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

[1] Т. е. числа, образуемые из двух или из трех множителей. Bon. переводит: «die aus ein — oder zweimaliger Multiplication entstandenen». Дословно: «таковы числа в своей количественной определенности сколько-то раз повторенные или количественно определенные числа, в своей повторенности сколько-то раз снова сколько-то повторенные» (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ποσάκις ποσοὶ ἢ ποσάκις ποσάκις ποσοί).

[2] Дословно: «не то, чем шесть является дважды или трижды», т. е. не 3 (3 × 2 = 6) и не 2 (2 × 3 = 6).

[3] Дословно: «приписывается также становление другими, когда эти свойства меняются».

[4] «А некоторую часть того качества, которое находит себе выражение в видовых отличиях, составляет и качественная сторона, имеющаяся в числах: ибо и качество, имеющееся у этих последних, есть некоторое отличие, характеризующее сущности» и т. д. (Alex. Comm. 364, 29—39).

[5] Поскольку здесь о «добродетели» и «порочности» (ἀρετὴ καὶ κακία) вещей речь идет в зависимости от различных их движений, эту «добродетель» и «порочность» надо в нашем месте рассматривать не как характеристику основной природы вещей («доброкачественность» и «негодность»), а как квалификацию *их образа действий*.

[6] Собственно: составляют некоторую часть.

[7] Дословно: «обладают способностью выбора».

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

[1] Собственно: тройное — к третьей части.

[2] θερμαντικὸν и θερμαντόν (как и непосредственно дальше τμητικὸν и τμητόν) берутся здесь в смысле *возможных* действий и соответствующих им состояний; фактическое действие и состояние было бы — как видно из дальнейшего — обозначено противопоставлением τὸ θερμαῖνον πρὸς τὸ θερμαινόμενον (см. *a* 17—18).

[3] Собственно: по отношению к одному, т. е. по отношению к предмету, принимаемому за единицу.

[4] Т. е. с $\frac{2}{3}$.

[5] Дословно: «или равная или не равная».

[6] Дословно «и суть ⟨те или другие⟩ состояния числа».

[7] Отношения, устанавливаемые в числах, существуют потенциально и, по основному объяснению Alex. (Comm. 370 6 сл.), действительность получают лишь в той мере, поскольку они *реально мыслятся*. Аристотель при этом ссылается на сделанное «в другом месте» указание, имея в виду или 9-ю главу IX книги (1051 *a* 30—31: «... действитель-

ность, это — мысль»), или, может быть, свои утраченные работы: «Об идеях» и «Об учении пифагорейцев» (см. Ross I 330). В первом случае надо было бы, однако же, предполагать, что Δ написана после Θ. Да к тому же в 9-й главе Θ сближение действительности с мыслью носит достаточно случайный характер.

[8] Дословно: «А реальные движущие процессы (говоря терминами Аристотеля «кинетические энергии») числовым отношениям не присущи». По мнению Ross'а (I 330), Аристотель признает *актуальность* числовых отношений между элементами (ср. A 9, 991 *b* 16—17 указание, что человек — не число, а отношение чисел, λόγος ἐν ἀριθμοῖς) в пределах отдельных реальных вещей, в то время как *потенциально* они даются в качестве различных возможных отношений между элементами вообще. Но, продолжает Аристотель, нельзя говорить, о реальной данности этих отношений в том смысле, чтобы числа были реальными движущими силами, как принимали пифагорейцы.

[9] Дословно: «тем самым, что оно есть», т. е. основным своим содержанием.

[10] Т. е. предмет, на который направляется мысль, не имеет самым своим существом отношение к мысли: мысль не приходилось бы ставить в отношение к предмету, раз он — в силу своей природы — уже в этом отношении бы стоял. — Проводимое здесь различение крайне характерно для Аристотелевского реализма, требующего примата объекта перед субъектом.

[11] Дословно: «а на тот лад», «а в том случае».

[12] Дословно: «к числу стоящего в отношении».

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

[1] Т. е. которое бы еще захватывалось этим процессом.

[2] Может быть, ту скобку, которую Ross ставит перед словами: «также в переносном смысле» *b* 17 и закрывает только здесь, надо было закрыть уже после слов «и хорошим доносчиком» *b* 2), рассматривая затем слова «и доброкачественность — от природы» *b* 20—23, как самостоятельное замечание, устанавливающее связь доброкачественности с законченностью.

[3] Дословно: «в отношении блага».

[4] По Alex., слова μηδὲ ἔξω τι λαβεῖν указывают на невозможность «вне таких вещей найти что-нибудь, что, находясь в них, увеличило бы имеющееся в них благо» (Comm. 376, 31—377, 1).

[5] τὰ πρώτως λεγόμενα, — πρώτως, повидимому, не — «в основном значении», потому что такого значения для τέλειος не выделяется, а — «на первом месте», причем здесь имеется в виду τέλειον καθ' αὑτό — «законченное само по себе», «по своей собственной природе».

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

[1] Вместо «то первое, вне (resp. внутри) которого», возможно также «вне (resp. внутри) которого, если начать с него...»

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

[1] Дословно: «силлогизма или паралогизма».

[2] Т. е. когда идет речь о Каллии, имеется в виду Каллий сам по себе и в то же время — его суть бытия. Поэтому Bon. переводит: «так, например, Каллий сам по себе и суть бытия у Каллия — одно и то же».

[3] Alex. (Comm. 382 15—19) — «γράφεται καὶ — διὸ τὸ κεχρωσμένον καθ' αὑτό» (sc. τῇ ἐπιφ νείᾳ), что давало бы такой смысл: «вследствие чего окрашенность есть, как таковая, (или — в себе) свойство ⟨поверхности⟩». — Я читаю по тексту Bon. и Christ'а — διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ' αὑτό (Ross предлагает читать ἔτι ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνον δι' αὐτὸ κεχωρισμένον καθ' αὑτό, что дает перевод: «кроме того, те ⟨свойства даны у субъекта сами по себе⟩, которые принадлежат ему одному и поскольку он существует один (только?) через себя в своем отдельном самостоятельном бытии» — I 335).

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

[1] Примером расположения «по значению» (дословно: «по способности» — κατὰ δύναμιν) может, как указывает Ross (I 535), служить расположение различных частей души (разума, способности чувствующей и способности растительной) соответственно их функциям.

[2] Расположение κατ' εἶδος («с точки зрения вида») по Bon. — расположение частей в определении (род, видовые отличия); по Ross'у — соподчинение видов роду. Может быть, надо иметь здесь в виду распределение по видам.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ

[1] Или: повреждения мучительные.

[2] Собственно: «размеры» — μεγέθη. Можно еще перевести: «...так называются еще несчастия и страдания ⟨особенно⟩ больших размеров».

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

[1] Я читаю по тексту Ross'а, при котором более близкий перевод был бы: «подобным же образом ⟨о лишении говорится⟩ и в той среде, в которой вещи естественно иметь ⟨известное свойство⟩, и при той основе, на которой это естественно, и по отношению к тому предмету, где это естественно, и при тех обстоятельствах, когда это естественно, — когда ⟨во всех этих случаях⟩ она не имеет его». Розанов и Перв. (удачно, но в слишком общих выражениях) переводят: «Подобным же образом ⟨мы говорим о лишении⟩, если предмет не имеет ⟨чего-нибудь⟩ в том ⟨месте⟩, на том основании, в том отношении и тем способом, каким естественно ему иметь». Ross (I 337), следуя Bon. (Comm. 269), дает этому месту конкретное истолкование с точки зрения слепоты: «Подобным же образом ⟨человек называется слепым⟩, если у него нет ⟨зрения⟩ в той среде, в которой, со стороны того органа, которым, по отношению к тому предмету, относительно которого, и при обстоятельствах, в которых ему от природы свойственно зрение иметь». Другими словами, поясняет Ross, он не называется слепым, если он не видит в темноте, не видит ушами, не видит звуки, не видит наконец того, что находится позади него или очень далеко.

[2] Дословно по-гречески сказано: «начинающихся с α», т. е. с известного греческого alpha privativum. По-русски ему ближе всего соответствует частица без — (часто также не—), как по-латыни in —, по-немецки un — (все эти частицы соединяют

отрицание с некоторым положительным определением).

[3] Там, где мы имеем дело с определениями, начинающимися с α privativum.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

[1] В тех значениях, которые Аристотель указывает для слова «иметь», по-русски в ряде случаев было бы более уместно слово «держать» (правда, не при всех приводимых Аристотелем примерах).

[2] Мифологический гигант, поддерживавший на себе (у того места, где «небо приближается к земле») небесный свод. От его имени получили свое название («Атлас») горы на северо-западе Африки.

[3] Разумеется, не о том, что небо поддерживается Атласом, но о том, что требуется указывать механические причины для объяснения существующего мирового порядка (по мнению Alex. — Comm. 387, 6—9 — здесь имеются в виду физики, указывавшие мировой вихрь, как причину устойчивости вселенной).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

[1] В разбираемом смысле «быть из чего-нибудь» означает быть частью целого, составленного из материи и формы, и Аристотель мотивирует необходимость восходить к такому состоящему из материи и формы целому соображением, что в основу надо класть нечто *законченное*, законченным является то, что достигло *последней цели*, а этою последнею является для вещей *форма*.

[2] Как отмечает Ross (I 339), здесь надо иметь в виду не отношение между отдельным слогом и его материальными элементами (буквами или звуками, как такими), но *понятие* элемента, как логическую составную часть понятия слога (как указывает Z 10, 1034 *b* 25 — *«понятие* слога заключает в себе *понятие* его элементов»).

[3] Дословно: «если какой-нибудь из этих способов дается в отношении к некоторой части», т. е. когда речь идет не о той или иной зависимости от всего предмета, а о (какой-нибудь) зависимости от некоторой части его.

[4] См. примечание 5 к α 2, 994 *a* 24. По-русски некоторую аналогию представляет выражение «изо дня в день».

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ

[1] Т. е. если вид разделяется не на индивидуумы (ибо «деление видов на индивидуумы происходит в связи с количеством», Alex. Comm. 390, 13—14), а на *низшие виды*.

[2] Указанный в переводе текст получен Bon., который поставил запятую после «целое», — иначе смысл был бы: «...из чего состоит целое или форма или то, что вмещает форму» (ср. Alex. 390, 26 сл.). Как указывает Bon. (Ross к нему примыкает), форме можно приписывать характер целого в том смысле, что она вносит объединение и завершенность в некоторое множество материальных частей. При этом частями самой такой формы, выступающей в качестве целого, будут уже конечно не части материальные, а отдельные ее логические признаки. Нет ли здесь порчи текста? Целое проще всего было бы понять как составленное из τὸ εἶδος и τὸ ἔχον τὸ εἶδος (последнее тогда — в смысле материи).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ

[1] Я толкую: «ἢ ὡς ἕκαστον ⟨ἔστι⟩ ἕν» — дословно: «или так (в том смысле), как каждая ⟨отдельная вещь⟩ есть одно»... Аристотель хочет сказать: «при том содержании, при котором каждая из этих вещей выступает в качестве ⟨некоторого того же самого⟩ единого».

[2] Или: «с тем же содержанием, которое имеет каждая из них». — Слова: καὶ ⟨τῷ⟩ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον Alex. (Comm. 425, 19—21) поясняет следующим образом: «(эти слова указывают), что все эти вещи обладают единством не в силу непрерывной связи, а благодаря тому, что каждая из них подходит под (дословно: приемлет) одно и то же понятие: конь, человек, собака и бык, все они — одно, потому что каждое из них — живое существо».

[3] «Ибо скорее человек является целым, нежели статуя», — поясняет Alex. (425. 35).

[4] См. Δ 6, 1016 *a* 4.

[5] У Аристотеля просто — πᾶν.

[6] Т. е. у них при перестановке частей меняется форма, но остается неизменной основная природа.

[7] Когда они соединены вместе.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ

[1] Но вторая всегда должна быть больше.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ

[1] Собственно: подвинувший.

[2] В развернутом виде эта фраза, повидимому, была бы — καὶ μᾶλλον ⟨λέγονται⟩ οἱ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ⟨λεγόμενοι⟩ ἢ ⟨ἀπὸ⟩ τῆς ὕλης.

[3] Дословно: «ибо обозначаются ⟨люди⟩ по роду и от женского начала, например, те, которые от Пирры». Пирра и Девкалион в одном из мифов принимались за родоначальников нового человечества, после того как боги истребили прежнее поколение.

[4] τὸ στερεόν, ср. примечание 12 к B, глава 5; но здесь στ. имеет уже исключительно геометрическое (точнее — «стереометрическое») значение.

[5] Ross и Bon. несколько расходятся в понимании указываемого здесь значения для рода. По Bon. (который держится здесь обычного взгляда) род, это — первая, т. е. в первую очередь указываемая составная часть понятия, за которой идут затем, одинаково относясь к сущности вещи, и другие части этого понятия — видовые отличия. Ross (вслед за Schwegler'ом), напротив, считает, что о роде здесь говорится в расширенном значении — как об основном содержании определения, поскольку определение выявляет сущность вещи, а видовые отличия (Ross подчеркивает, что таковыми будут качества) указывают уже не на тот или другой момент в сущности вещи, а на ее *свойства*. Однако, невзирая на такое расхождение, и Bon. и Ross считают, что по существу мы имеем здесь то же самое значение для рода, которое было указано для него в предшествующем (третьем) определении, где род рассматривался как общая основа, получающая конкретную реализацию в качественно

определенных видовых формах (в подтверждение они оба ссылаются на резюме *b* 6—8, в котором для рода указаны уже *только три* значения). Однако не имеем ли мы здесь в действительности *два разные* значения для рода, основывающиеся на двух разных часто отмечаемых у Аристотеля подходах к общему: с одной стороны, род, как целое, объемлющее виды (вид как часть рода — см. 1023 *b* 16—19), с другой — род как часть вида (ср. 1023 *b* 24)? Не надо забывать, что здесь — как и указывая значения других понятий — Аристотель не приводит специально свои собственные взгляды, а перечисляет взгляды, фактически существующие (при резюмирующем перечислении он мог их объединить со *своей* точки зрения).

[6] Собственно: «одного и того же вида ‹существ›».

[7] Собственно: «ибо то, к чему относится видовое отличие и качество».

[8] Т. е. то, что относится к разным, «по характеру категории», областям.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ

[1] Или, может быть: «в таком масштабе». Я не нахожу вполне удачного выражения, чтобы передать οὕτω. Это выражение должно обозначать здесь *время,* на протяжении которого предикат не связывается с субъектом в ложных суждениях.

[2] Разные оттенки в значении λόγος делают трудным выдержать в переводе передачу его через один термин, и в нашем месте проще сказать «своим собственным названием». Но мне хотелось отметить, что здесь идет речь о том же λόγος, для которого перед этим начали разбираться пределы его применимости.

[3] Так приходится теперь (в применении к человеку) передавать ψευδής, вместо «ложный», как до сих пор говорилось по отношению к вещи (πρᾶγμα) и высказыванию (λόγος).

[4] Имеется в виду приписываемый Платону небольшой диалог Гиппий (Меньший), развивающий два парадоксальные положения: 1) лживый и правдивый — один и тот же; 2) погрешающий добровольно — лучше, чем погрешающий невольно.

[5] Перед тем, кто погрешает невольно.

[6] Положение «добровольно погрешающий лучше» получается на основе индукции, которая исходит от таких утверждений, как «лучше хромать умышленно, чем невольно», и других в этом роде. Но хромать умышленно — значит при этом делать вид, что хромаешь. А если бы в основу индукции клалось суждение о человеке, который оказался хромым *реально* — по собственной доброй воле — такой человек, будучи сам виновником своей хромоты, был бы хуже того, кто стал хромым нечаянно, — точно так же, как и в области нравственного поведения хуже тот, кто добровольно совершает дурные поступки.

ГЛАВА ТРИДЦАТАЯ

[1] Собственно: «не с необходимостью следует ‹здесь› одно из другого или после другого».

[2] Что значит у Аристотеля λευκός по отношению к человеку, в его обычном примере? Lasson переводит — blass. А может быть, белокурый? или седой? или белый по цвету кожи? В физике 191*b* 5 λευκός в смысле — седой.

[3] Ross переводит (I 349): «Поэтому, так как существуют атрибуты и субъекты, и некоторые из атрибутов принадлежат субъектам только в определенном месте и в известное время, то случайным будет атрибут, который принадлежит субъекту, но не потому что это был именно этот вот субъект, или время — именно это время, или место — именно это место».

[4] Напротив, мы будем иметь дело не со случайным свойством, например — с неслучайным процессом, если это свойство или процесс будут определяться существованием определенной вещи, которая появляется в определенном месте в определенный момент: таков, например, происходящий с необходимостью восход и закат небесных светил (Ross, ib.).

[5] Дословно: «чтобы попасть».

[6] ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ'αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα — что принадлежит каждому согласно ему самому, на основании его логической природы или как следствие этой природы, хотя и не входя в состав этой природы (т. е. сущности того или другого предмета).

[7] По мнению Ross'a, здесь скорее всего имеются в виду Anal. post. I 6, 75 a 18; I 7. 75 *a* 39—41; I 10, 76 *b* 11—15.

КНИГА ШЕСТАЯ (E)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Дословно: «которое сколько-нибудь причастно рассудку».

[2] «ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς». Ἐπαγωγή, в первую очередь — наведение, индукция, заключение от частного к общему. По мнению Bon. под ἐπαγ. в нашем месте следует разуметь переход к сущности от отдельных показаний чувственного восприятия.

[3] Аристотель различает три основных рода наук: науки, рассматривающие предметы объективного мира («теоретические»); науки о человеческой деятельности и ее результатах («практические»); науки о творчестве человека и его продуктах («поэтические»).

[4] Т. е. является «созерцающим», рассматривающим объективное бытие.

[5] А именно — *чистые* математические дисциплины.

[6] Т. е. существующие самостоятельно и неподвижные, которыми занимается первая философия.

[7] Т. е. небесных светил (в отношении их движения).

[8] Собственно: то это — по отношению к сущности такого рода (т. е. той сущности, которая образует собою нематериальную и неподвижную причину).

[9] Собственно: которые составлены (существуют) согласно природе.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] ἁπλῶς — «просто», в смысле ὅλως — в общей форме, без той или другой конкретизации, или в

смысле ἀδιορίστως — неопределенным образом, без различения заключающихся в нем значений (см. Bon. Comm. 286).

[2] Имеются в виду значения, указанные для сущего ранее — Δ глава 7.

[3] Если мы в этом смысле говорим про что-либо «оно есть», мы тем самым говорим, что то или другое утверждение или отрицание истинно, если говорим, что чего-нибудь нет, значит — соответственное утверждение или отрицание ложно.

[4] Я считаю (вопреки переводу Bon. стр. 121-2) εἴ τι ἄλλο за объект в винительном падеже, а подлежащее извлекаю (в отличие от Ross'a) из τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας («формы высказывания»).

[5] Может быть, впрочем, τῇ οἰκίᾳ γιγνομένῃ, как дает возможность предполагать комментарий Alex., стоит в зависимости от συμβαίνει, а ἅμα здесь не предлог — «вместе с», а наречие — «вместе с тем», «при этом» (в парафразе Alex. — Comm. 413, 26—27 — это ἅμα опущено совсем: «никто, создавая дом, не создает и вообще не принимает во внимание того, что случайно оказывается у возникшего дома»). В таком случае перевод был бы: «не создает того, что при этом случайно оказывается в возникающем доме».

[6] По мнению Alex. (Comm. 414,5 сл.), здесь противопоставляется треугольник материальный (деревянный или каменный) и треугольник геометрический, и указывается, что материальные свойства фигур геометрией не рассматриваются. В отличие от Alex., Ross полагает, что вопрос, который здесь отстраняет от себя геометр, есть вопрос формальный. Составляет ли разницу или нет, когда мы говорим о треугольнике как таком, или о треугольнике, сумма углов которого равна двум прямым, т. е., мысля его, учитываем в нем бо́льшее или меньшее число признаков. По существу это совершенно безразлично (различие — только в имени), формально — тот и другой ответ заключает ловушку, которою пользовались софисты. Сказать, что это — разные вещи, значит вызвать возражение, что у треугольника сумма углов всегда должна быть равна двум прямым. Сказать, что это — одно и то же, значит дать возможность растянуть определение треугольника в бесконечность, снова и снова подставляя вместо «треугольника» (первого термина в начале расширенной формулировки) — «треугольник, сумма углов которого равна двум прямым». (Софистическая ловушка основана здесь на паралогизме. *Безразличным* было бы то или другое обозначение объекта, совмещающего в себе устойчивую совокупность реальных свойств, через формально большее или меньшее количество одпаковых признаков. Различны субъективные содержания, *непосредственно получающиеся* при том или ином количестве указанных признаков).

[7] Что случайное не может быть предметом научного рассмотрения.

[8] Дословно: «о которой мы говорим вследствие того (в том смысле), что иначе быть не может».

[9] Или: того, что существует случайное бытие.

[10] Точнее: «изготовитель лакомых блюд» (ὀψοποιός — от ὄψον приварок, приправа) в отличие от μάγειρος (повар). Bon. поэтому переводит «der Kochkünstler».

[11] Я читаю по конъектуре Bon. αἰτίαι τε καὶ δυνάμεις εἰσίν, вместо ἐνίοτε δυνάμεις εἰσίν...

[12] Дословно: «а начало надо взять такое».

[13] Bon. (Comm. 289—290) предлагает слова (*a* 13—16) «так что следовательно... или же это невозможно» помещать перед словами *a* 8 «так как по этому не все существует...», что дает несколько лучшую связь в развитии мыслей.

[14] τὸ ὁπότερα ἔτυχε — «то, ⟨о чем можно спросить⟩, которое из двух случилось».

[15] Alex. (Comm. 412, 15—16): «и скажет он об этом менее ясно в книге K этой работы, а полностью в книге Λ».

[16] Аристотель хочет сказать, что для случайного бытия, нарушающего общее правило, нельзя фиксировать время, когда именно такое нарушение бывает. Как только мы бы его фиксировали, мы установили бы новое правило (постоянное или преобладающее), которое (как отклонение от первоначального общего правила) действовало бы в выделенные нами сроки. Ross (Comm. I 361) подчеркивает важность этого заявления, «ибо это, может быть, единственное место, где у Аристотеля выражено мнение, что не существует ничего, что было бы объективно случайным»; случаи, которые представляются нам как непонятные исключения, приходится на самом деле рассматривать как результаты применения своего специального закона. Здесь надо, однако, заметить, что о такой специальной закономерности начинает у Ross'a итти речь постольку, поскольку ряд случайных действий приурочивается к определенному времени, а правомерность этого Аристотель как раз специально и отрицает. Об известной обусловленности случайного и его причинах см. в следующей главе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Во второй главе материя была указана как общая причина случайного, поскольку речь шла о принципе, обусловливающем возможность *отступлений* от общего правила, имеющего свой источник в форме. Теперь вопрос стоит о том, какой возможен более конкретный подход к условиям, от наличия которых зависит появление того или другого случайного обстоятельства. Это — *случайно появляющиеся* условия, не связанные с основной природой того предмета, с которым происходит случайное событие. Но эти случайные условия — в первую очередь та или другая движущая причина — уже заключают в себе известную определенность, от которой зависит затем дальнейший ход событий. Такую же роль может здесь играть и материя, поскольку речь идет теперь не о чистой материи, как возможности противоположных результатов, а об определенной конкретной материи, уже принявшей в себя некоторую форму. И от этой определенности первого случайного условия уже зависит тот, а не иной характер случайного, когда оно затем происходит. Например, почему человека убили? Он случайно поел острых вещей. А затем идет ряд необходимых звеньев: захотел напиться; вышел из дома; попал на место, где должны были убить. В результате — убит случайно, но убийство обусловлено рядом событий, из которых случайно только появление первого момента.

[2] ⟨αἴτια⟩ γενητὰ καὶ φθαρτὰ — в том смысле, который Аристотель указал сам De coelo A гл. 11, и который делает возможным дать наиболее удовлетворительное объяснение всему этому месту, не прибегая при этом к конъектуре. «Таким же образом и „возникшее" (γενητὸν) в одном значении имеет этот смысл, если, не существуя раньше, позже

существует, или поскольку оно возникло, или — *без того, чтобы возникнуть,* иногда не существуя, а затем существуя опять». И точно так же — «если что-нибудь, существуя раньше, позже или не существует, или может не существовать, мы называем его преходящим (φθαρτὸν), все равно уничтожается ли оно когда-нибудь и изменяется, *или же нет*». На отмечаемом здесь значении и основано мое понимание слов — «начала, возникающие без возникновения и уничтожающиеся без уничтожения».

[3] К настоящему моменту мы придем, если на отрезке времени, отделяющем момент конечного события от того момента, в котором предмет находится сейчас, будем постепенно откладывать те промежутки времени, на которые друг от друга отстоят отдельные условия этого конечного события. Что под χρόνος πεπερασμένος следует разуметь определенный *отрезок* времени, имеющий некоторую продолжительность (т. е. начало и конец), а не определенный *момент* времени, как хочет в своем переводе Bon. («von einem bestimmten Zeitpunkte aus» S. 124), подтверждается парафразой нашего места в K глава 8, 1065 *a* 18-19 — «... отнимая время от определенного ⟨промежутка⟩ времени, ⟨простирающегося⟩ от настоящего момента до завтрашнего дня...» Для πεπερασμένος χρόνος в этом смысле (ἐπὶ θάτερα) см Phys. Z 2,233 b 12.

[4] Дословно: «если кто перескочит» (ὑπερπηδήσῃ).

[5] Дословно: «то, что произошло».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Если какое-нибудь утверждение есть истина, то *соотв.* отрицание есть неправда, и наоборот. Вместо «взаимно противоречащие суждения» можно сказать «члены противоречия»

[2] Т. е. производить в мысли соединение или разделение.

[3] Дословно: «это — другой разговор». Bon., следуя Alex. (423, 12—13), полагает, что Аристотель имеет здесь в виду Met. Z 12.

[4] В пунктуации этого трудного места (*b* 18—25), от которой решающим образом зависит выявление его смысла, я последовал Ross'y и Bon. (последний в основу своего понимания положил толкование Alex.).

[5] В вещах истины вообще не бывает. Она — или в согласующейся с действительностью соединяющей и разделяющей функции мысли, или — по отношению к простым сущностям вещей — в непосредственной интуиции разума. Учение об этой интуиции более подробно развито у Аристотеля De an. Γ 6 и Met. Θ 10, 1051*b* 17 сл.

[6] Ссылка на Θ — глава 10, где производится более подробный разбор бытия и небытия в этом понимании.

[7] Т. е. от бытия, соответствующего формам категорий.

[8] Происшедшее в мысли соединение мыслимых образов, или отделение их друг от друга.

[9] Т. е. к бытию как такому, в котором случайное бытие имеет последнюю опору, и отдельные стороны которого связываются и разделяются в мысли (бытие — небытие в смысле истины и лжи).

[10] Bon., Christ и Ross одинаково заподозревают поставленные Ross'ом в скобки слова *a* 4—6, в первую очередь ввиду близкого их совпадения с началом следующей книги (Bon., Christ), видя в них сделанную при позднейших редакциях вставку, когда различные редакторы пытались установить связь между книгами E и Z.

КНИГА СЕДЬМАЯ (Z)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Т. е., не как какой-нибудь специальный предикат другого бытия (существующего раньше), но в своем собственном непосредственном бытии.

[2] τοῦτο, очевидно — τὸ κατηγόρημα (высказывание); поэтому Bon. неправ только формально, переводя: «...auch dem Begriffe nach ist *sie* erstes»: по существу здесь говорится именно о сущности.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] «Какие простые тела, помимо четырех основных элементов, может Аристотель иметь в виду?» — спрашивает Ross (в прим. к H 1, 1042 *a* 8) и отвечает: «это — различные *специальные виды* огня, воздуха, воды и земли» (II, 227).

[2] Дословно: «наше небо».

[3] Имеется в виду школа Ксенократа (см. Ross к нашему месту и к 1076 *a* 20).

[4] В первом случае имеются в виду Аристотелевские формы, отличные от чувственных вещей, но способные существовать только в связи с материей, во втором — единственная независимо от чувственных вещей существующая сущность, Аристотелевский первый двигатель.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Можно сказать, что Аристотель здесь различает вторичные и первичные свойства тел. Первичные свойства, это — геометрические определения сущностей («в длину, в ширину и в глубину»). А все остальные свойства тел на реалистической точке зрения Аристотеля, это — или отдельные состояния тел (в зависимости от различных происходящих в них процессов), или их способности воздействовать на другие тела (в том числе и на воспринимающего субъекта), или результаты, получающиеся при реальном осуществлении этих способностей. Так называемые чувственные свойства — не как одни только способности в вещах — возникают у вещи тогда, когда вещь реально воздействует на субъекта: в течение этого времени субъект воспринимает вещь с определенным чувственным свойством, а вещь реально (ἐνεργείᾳ) обладает тем чувственным свойством, которое субъект в ней воспринимает. В связи с этим пониманием я перевожу ποιήματα «результаты деятельности тел», — не приходится думать, чтобы здесь имелись в виду самые эти деятельности, так как «Физика» (III 3, 202 *a* 22—24) проводит точное различие между ποίησις и ποίημα: «должна быть иная действительность (актуальность — ἐνέργεια) у действующего и у испытывающего действие («страдающего»): первая (— действительность действующего) есть действие (ποίησις), вторая — испытывание действия (πάθησις); а продукт (ἔργον) и завершение (τέλος) у первого (действующего) есть результат деятельности (ποίημα), у второго (испытывающего действие) — состояние (πάθος)».

[2] Они не будут указывать, каково оно само по себе, ибо это только случайность — рассматривать материю, полное отсутствие всех положительных определений, под углом отсутствия в ней какого-нибудь одного из этих определений.

[3] «То, что из обоих» (τὸ ἐξ ἀμφοῖν) — у Аристотеля постоянный технический термин для обозначения «физической» сущности, слагающейся из двух начал — материи и формы.

[4] Не все чувственные предметы, называемые иногда сущностями, являются таковыми по общему признанию. — Может быть, однако, следует (вопреки Ross'у) перевести: «При этом всеми признаются некоторые сущности у чувственных предметов» (ср. пер. Bon.).

[5] Различение между тем, что понятно по существу («от природы»), и тем, что непосредственно понятно отдельному человеку, возможно у Аристотеля благодаря устанавливаемой им «объективной логичности» бытия, поскольку у него существо всякого бытия есть его форма, постигаемая в логическом определении.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Выражение «бытие для (или — у) ‹той или другой› вещи» равнозначно у Аристотеля выражению «суть бытия для (у) вещи» и обозначает реальное содержание вещи, которое может получить точную логическую формулировку.

[2] Т. е., в суть бытия вещи не входит необходимым образом («сам по себе») связанный с вещью ее атрибут, в том случае если атрибут этот не входит в определение вещи, а наоборот, вещь привлекается при определении атрибута (более конкретный атрибут более абстрактной вещи). Это толкование становится возможным, если мы с Ross'ом и двумя из главных рукописей будем читать ἐπιφανείᾳ вместо принятого у Bon. и Christ'а ἐπιφάνεια.

[3] Т. е. то именно, для чего надо указать его суть. Bon. и Lasson переводят «das zu Bestimmende».

[4] Я перевожу здесь λόγος «формулировка» (у Ross'а formula, у Lasson'а begrifflicher Ausdruck), потому что здесь одинаково важно оттенить и совокупность логических признаков, и *развернутое словесное выражение*.

[5] Согласно предшествующей фразе, суть бытия для белой поверхности не может состоять в том, что это — гладкая поверхность (в определении сути бытия нельзя повторять наименование той вещи, для которой устанавливается суть бытия, т.-е., «белая *поверхность*»), и, следовательно, для выяснения белой поверхности как *поверхности* мы ничего не получаем, а такое сведение белой поверхности к гладкой поверхности дает нам только право приравнивать существо белого к существу гладкого (Bonitz, Ross). Лучше всего выражает эту мысль текст Christ'а, который читает: τὸ ἐπιφάνεια εἶναι λείᾳ» (тогда как у Ross'а — τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι λείᾳ): сутью бытия для белой поверхности не может быть *гладкая поверхность*, а не — *суть бытия для гладкой поверхности*, так как здесь надо было рассматривать суть бытия для белой поверхности в ее собственном определении (гладкая поверхность), а не через ссылку на другую суть бытия. — Как замечает Ross, Аристотель, очевидно, имеет в виду Демокритовское сведение белизны поверхности на ее гладкость.

[6] Ross считает слова в скобках позднейшею вставкой.

[7] Собственно: «а другой — не по этой причине». Второй случай, когда о вещи говорится не как она есть, имеется в том случае, если — в противоположность первому случаю — *данное* соединение *не учитывается*, как такое, — дана *составная* вещь, а в определении принята во внимание только одна из ее составных частей.

[8] Т. е., дали бы такую формулировку, которая бы относилась к белому человеку.

[9] Причем это другое входит в состав определяемой вещи и подлежит определению вместе с нею; таким образом, в первом случае мы имеем неправомерное осложнение определяемого, произвольно устанавливаемое, во втором — такое же неправомерное упрощение, вопреки его фактической сложности.

[10] В изданиях до Bon., повидимому, вследствие авторитета комментария Alex. (437,8) перед ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι ставилась запятая и только после этих слов — точка, а новое предложение начиналось только с ἆρά ἐστι, так что смысл всего места был: «... но суть бытия ‹для него› не в бытии белым, но в бытии «плащом». — Существует ли ‹в этом случае› какая-нибудь суть бытия вообще». Таким образом при этой пунктуации получается после слов «в бытии плащом» довольно резкий разрыв мысли, вследствие чего ее теперь и меняют.

[11] Только при внутренней связи предиката с субъектом (если это — род, необходимо сказывающийся о виде), целое может выступать, как отдельная вещь; если же мы придаем субъекту логически несвязанный с ним предикат (говорим, например, о белом человеке), то целое не будет представлять собою принимаемую в своей органической цельности отдельную вещь, но здесь мы имеем только факт констатирования у вещи случайного для нее свойства.

[12] λόγος — см. глава 4, прим. 4.

[13] Поскольку до сих пор речь о сути бытия шла только по отношению к данным отдельным вещам, эту суть бытия, разумеется, можно усмотреть не во всяком виде, но только в тех, которые суть виды сущностей. См. Alex. Comm. 438, 21—24: «Из сказанного ясно, что суть бытия не существует ни в чем, что не есть вид рода, но эта суть бытия имеется там, где даны виды рода; принадлежит же она не любым видам без различия, но видам, которые извлечены из сущностей, иначе говоря, суть бытия принадлежит вещам, от которых (мысленно) отделяются виды».

[14] В 12-й главе нашей книги Аристотель указывает, что единство вида имеет место не вследствие того, чтобы род был причастен видовым отличиям (1037 *b* 18—19). Таким образом, эту (отрицаемую здесь) причастность надо понимать не в смысле Платоновского «приобщения» (где, наоборот, «частное» — вещь — причастно «общему» — идее), а в смысле связанности между собою отличных друг от друга составных частей вида. Если бы эта связанность имела место в смысле нахождения рода в видовых отличиях, тогда получалось бы, что род сказывается о видовых отличиях и — согласно правилу, что отображаемое определеннем первичное бытие имеется только там, где одно не сказывается о другом — у видовых форм также не было бы сути бытия. (На самом деле эта

связь — связь рода, как материи, и видового отличия, как формы).

[15] Так, например, κατὰ πάθος — «через указание состояния» — дается такая формулировка, как «белый человек».

[16] Точность тем больше, чем более отвлеченную область знания мы имеем. (Bon. Comm. 49—50). Но поскольку здесь λόγος ἀκριβέστερος отличается от «определения» и противопоставляется «простому обозначению», под ним скорее следует понимать *более подробное* перечисление признаков.

[17] В λογικῶς было одинаково желательно отметить и словесный, и отвлеченный (в этом смысле — формальный) характер выдвинутой точки зрения.

[18] С тем, что обозначается сущим основным и непосредственным образом, т. е. с сущностью.

[19] Прибавляя их в области других категорий, где дается существование с той или другой специальной квалификацией (т. е. как существование качества, количества и т. д.), устраняя по отношению к сущности, которая существует непосредственно (так — Alex.).

[20] Именно: как такое, которого познать нельзя.

[21] К врачебной деятельности.

[22] Дословно следовало бы, как и в других случаях, сказать «врачебном»...

[23] Может быть (но менее вероятно) — «приборе».

[24] Т. е., как полагает Ross, говорить ли, что одинаковое обозначение применяется вследствие общего отношения к одному и тому же (πρὸς ἕν), или же прибегать здесь к помощи отдельных конкретизирующих добавлений (II 172).

[25] Здесь дается мотивировка, почему суть бытия у сущностей имеется в основном смысле, по другим категориям — в специальном: суть бытия требует единства, а у единства — столько видов, сколько областей категориального бытия.

[26] Повидимому, можно считать, что τοῦτο и τούτου *b* 7 указывают на τὸ τί ἦν εἶναι *b* 5.

[27] Я пользуюсь текстом, который по предположению Christ'a был у Alex. (1030 *b* 8: οὐ γὰρ ἀνάγκη... ὁρισμὸν εἶναι ὃ ἂν ὄνομα [в наших рукописях нет!] λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ...).

[28] Т. е. будет иметь место тождество наименования с *некоторым определенным* обозначением.

[29] Суть бытия будет и для белого человека — только не как для самостоятельно существующей сущности, поскольку здесь одно говорится о другом (см. примечания 14 и 18), а также — но только не одинаковым образом — и для качества («белый»), и для сущности. Lasson, очевидно следуя предположению Christ'a в его крит. аппарате (к *b* 13) ставит «и белого» после «и белого человека» и получает хороший перевод: «и для белого человека и для белого будет понятие и определение, но в другом смысле, чем для сущности».

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] ἐκ προσθέσεως, см. Z 4, 1029 *b* 30.

[2] Или «спаренных» (συνδεδυασμένων) — имеются в виду свойства материальные, в которых специальная форма того или другого свойства дана уже в неразрывной связи с материальною основой.

[3] Alex.: «мы про те свойства говорим, что они находятся в другом сами по себе, в словесные обозначения которых принимаются или имена (ὀνόματα) вещей, лежащих у них в основе, или обозначения (λόγοι) ⟨этих вещей⟩. И нельзя разъяснить и определить ⟨такое⟩ свойство отдельно от того, что лежит в основе у него» (Comm. 443, 20—22).

[4] Глава 4, 1030 *a* 17—*b* 13.

[5] Этот вывод делается чисто формально. У «курносого» суть бытия в том, чтобы «быть курносым носом». Поэтому, давая определение для курносого носа, мы должны в первой части выражения заменить слово «курносый» указанием на его суть бытия и, таким образом, выйдя за пределы «курносого», сказать: «нос с некоторым свойством, имеющим своею сутью бытия курносость носа». В этом выражении «курносость» опять должна быть заменена выходящим за ее пределы выражением, и, таким образом, переход в бесконечность обеспечен. Он получается именно благодаря признанию сути бытия у курносого: иначе — при различении в «курносом» момента формального (вогнутость) и материального (нос) остановка была бы неизбежна уже на втором члене.

[6] Слово «качество» здесь заподозривается критикой, так как не всякое качество является «сдвоенным» понятием — разве лишь в том смысле, что оно всегда предполагает *материальный* субстрат. Между тем, здесь было бы уместно говорить лишь о таких качествах, которые внутри себя, как такие, подразумевают некоторую привходящую квалификацию предмета (мужеский пол заставляет предполагать известную *категориальную* определенность данного материального субстрата, именно — в качестве животного).

[7] Ross поясняет: «или они могут быть определены каким-то таким путем, который не включает в себе добавления субъекта (реальной возможности этого Аристотель для них *не допускает*)...» (II 175).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Две предшествующие главы установили, в какой области бытия может быть речь о сути бытия в собственном смысле (только по отношению к сущностям) и где — в специальном (для всех других категориальных высказываний; для сущностей, связанных со случайными предикатами; для свойств, неизбежно выводящих за свои собственные пределы — к своему субстрату). Теперь разбирается, в каких из этих случаев суть бытия тождественна с тою реальностью, для которой она устанавливается, в каких — отлична.

[2] Рассуждение строится следующим образом: обычно принимается тождество между вещью, как такой, и тою же вещью с каким-нибудь случайным свойством (человек и белый человек); раз мы для белого человека принимаем тождество между ним и его сутью бытия, тогда эта суть бытия (бытие белым человеком) также должна быть тождественна с человеком, а поскольку вещь, взятая сама по себе (человек) — безусловно должна быть тождественна со своею сутью бытия, мы должны констатировать тождество между собою бытия в том и другом случае, — т. е. у человека и у белого человека; между тем выше (1030 *b* 12) уже было отмечено, что такого тождества нет (действительно, сущность белого человека есть сущность не всякого человека, а только некоторых людей).

[3] Предшествующее опровержение тождества между «белым человеком» и его сущностью было

достигнуто посредством (формально неправильной) предпосылки, принимавшей тождество между человеком и белым человеком как безусловное, тогда как оно верно для «человека» не в полном его объеме. Поэтому Аристотель снимает данное перед тем построение, как неточное, и строит теперь свое опровержение иным путем: если предшествующее рассуждение неправильно отождествляло вещь, как она рассматривается сама по себе, и вещь, наделенную случайным свойством («крайние члены оказываются теми же не в одном и том же смысле»), то теперь каждый из сопоставляемых членов он берет в одинаковом смысле, оба они стоят с определяющим их предикатом лишь в случайной связи; но и при этом (на взгляд Аристотеля, правомерном) исходном положении неизбежно приходить, если мы будем отождествлять определенную через случайное свойство вещь с ее сущностью, к совершенно неприемлемому выводу: белый человек есть образованный человек; если сущность того и другого тождественна, *значит — тождественны также сущность белого и сущность образованного*, что нелепо. Опровержение выполнено.

[4] Т. е., если идея блага отделена от сущности блага (которая одна только и оказывается предметом познания), а с другой стороны — сущность блага лишена существования (которое остается достоянием одной идеи блага).

[5] Для развития мысли основное значение имеет отрицание существования у *бытия сущим*; поэтому следующие затем слова «и бытие единым не есть единое» представляют только дополнительный пример и являются, может быть, попавшею в текст глоссою читателя.

[6] Т. е., для единства между вещью и сутью ее бытия достаточно уже, если вещи даны в своей собственной природе и независимом бытии, хотя бы идей (у которых такое бытие особенно подчеркивается) на самом деле и не было; а если они есть, указанное единство (между вещью и сутью бытия) специально обеспечивается именно этими свойствами идей. — Выдвигаемая Платоном диалектическая связь между идеями (ἀλλήλων κοινωνία, **Plat. Polit. 476 A**) здесь совсем не учитывается.

[7] Как отмечает Ross, речь идет не об отрицании причастности идей к субстрату, но об отрицании причастности субстрата к идеям: Аристотель отрицает для идей Платона ту необходимую связь с материею, которую он устанавливает для своих форм (идеи Платона не сказываются о материи, не имманентны ей, как это имело бы место, если бы субстрат был причастен им).

[8] Идущих от рассмотрения идей Платона.

[9] Без случайных предикатов.

[10] Но — по существу.

[11] κατὰ τὴν ἔκθεσιν — дословно: «через вынесение». Alex. (Comm.—451, 12) толкует «на основании индукции», и Ross замечает — «повидимому, по существу — правильно» (в отличие от Bon. — Comm. 319 — который здесь под ἔκθεσις понимает *отделение* сути бытия от вещи). Как указывает Ross, ἔκθεσις («вынесение») иногда означает у Аристотеля *установление общего* (на основе частного), иногда — как в нашем месте — *выделение частных случаев*, чтобы получить через их анализ нужный вывод.

[12] Во втором значении, когда разумеется само (случайно присущее другому) свойство.

[13] В первом значении, когда разумеется субстрат (человек) или составное целое (белый человек) — носители свойства.

[14] Перевод дан согласно тексту и толкованию Ross'a (II 179).

[15] Т. е. по отношению к отделенной от единого сути бытия единым (Ross, II 179: in the case of such terms, as «essence of unity»): и здесь надо будет различать эту суть бытия, с одной стороны, *ее* суть бытия — с другой.

[16] Как ставился у софистов этот вопрос, Alex. формулирует следующим образом: если Сократ и его сущность отличны друг от друга, значит — Сократ будет отличен сам от себя; если они тождественны, значит сущность Сократа будет отождествляться и с отдельным случайным свойством, которое мы у него находим (Comm. 453, 4—9).

[17] Основа при постановке вопроса — умышленное игнорирование различия между сущностью и случайными свойствами вещи; основа для решения — проведение этого различия.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Обосновывая центральную мысль нашей книги, что наибольшее право именоваться сущностью имеет логическое существо («суть бытия») вещи, Аристотель в главах 7—9 показывает, что форма вещи, которую он отождествляет с «сутью бытия» (1032 *b* 1—2), как такая, не подлежит возникновению, т. е., обладает *этим* основным свойством сущности. Как в области природы, так и в области искусства процессу возникновения подлежат только конкретные вещи, и возникновение всюду сводится к усвоению материей формы вещи. Такой подход позволяет Аристотелю сохранять постоянную определенность формы, не превращая ее в независимую от материи субстанцию, но зато остается неясным, какое положительное решение он дает вопросу о существовании формы (с уничтожением отдельной вещи, ее форма, как такая, очевидно, не может продолжать существовать, — но как она может прекратить свое существование?)

[2] Действующая в вещи форма вещи.

[3] Ross, очевидно, считает, что слова в скобках дают мотивировку только для второй половины предшествующей фразы («и то, с чем она сообразуется — природа»), и поэтому здесь поясняет: «в силу которой оно есть то, что оно есть». Но, повидимому, они могут быть мотивировкой ко *всей* фразе.

[4] Дословно: «деланиями» (ποιήσεις).

[5] У Аристотеля между тем, что делается случайно (τύχῃ), и тем, что происходит само собой (ἀπὸ ταὐτομάτου), устанавливается следующее различие. Область того, что *происходит само собой* («автоматически») — более обширная и обнимает все случаи (как при естественном возникновении, так и в сфере свободно выбираемых поступков), когда результат, обычно вызываемый в природе или у способного к выбору существа ориентировкой на определенную цель, получается не вследствие ориентировки *на эту цель*, а при преследовании *других целей*, или под действием внешних и внутренних *механических* причин. В области природы важными образцами такого «автоматического» возникновения являются случаи «самозарождения» живых существ (например, в гниющей земле, грязи, росе, дереве и т. п.; примеры см. у Bon. Ind. Ar. 124 *b* 13 сл.). Что же касается возникновения *слу-*

чайного (непреднамеренного), оно имеет место только в области деятельности существ, способных к выбору, если они получают какой-нибудь результат не через нормальное для них целесообразное самоопределение к данному действию, а вследствие каких-либо других причин (о действиях τύχῃ и ἀπὸ ταὐτομάτου — см. Phys. II главы 4—6 и относительно τύχη — в частичном очень кратком извлечении Metaph. XI глава 8, 1065 *a* 27—*b* 4). Таким образом, возникновение «случайное» и «автоматическое» отнюдь не является у Аристотеля беспричинным, а только независящим от действия специальной целевой причины.

[6] Это обозначение получает форма как такая, в отличие от формы, взятой в соединении с материей («составного целого»).

[7] Эта нужная для здоровья «равномерность» означает, как указывает Ross (II, 183), равномерное распределение в теле различных составных его элементов, т. е. частей с различной теплотой и различной влажностью.

[8] Дословно: «это — форма».

[9] Каковою является руководящая творчеством форма.

[10] Т. е. как одно из звеньев либо в процессе мышления, либо — в процессе создавания.

[11] Собственно: то состояние, которое является началом делания у человека.

[12] Как отмечает Ross, о материи не приходится говорить, что она возникает вообще (ибо это означало бы, что она должна еще только возникать как такая из предшествующего состояния полного небытия), но она от состояния неопределенности постепенно идет к все большей определенности, дальше и дальше усваивая форму.

[13] Материя есть предварительно существующая часть «составного целого», поскольку оно материально. Можно ли говорить о предварительном частичном существовании и его формы? Bon., переводя: «но также что-нибудь должно быть заранее дано и из того, что входит в состав понятия», относит этот вопрос к элементам формы вещи, именно — к имеющемуся в составе видовой формы *родовому* признаку (Comm. 324), ибо род, образуя своего рода логическую материю для отдельных видовых форм, несомненно существует раньше каждой отдельной из них, и тем самым — есть та часть формы, которая существует раньше целой формы. Ross, возражая против такого понимания (II 185—6), считает, что вопрос имеет в виду не общий род, как логическую материю вещи, а понятие самой материи составной вещи, как такой, поскольку эта вещь *логически немыслима* без такой материи (ср., например, главу 5 нашей книги). Мой перевод последовал Ross'у, хотя его толкование и не дает (как он сам отмечает) достаточного объяснения для важного замечания о «роде, под который подводится форма», 1033 *a* 4.

[14] У Аристотеля здесь неологизм — οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἐκείνινον — «обозначаются не этим, а из этого сделанным».

[15] Вещь не может называться непосредственно именем того, из чего она возникает, ибо получившаяся в результате возникновения вещь должна быть отлична от того, из чего она возникла. Поскольку вещь возникает или из противоположного «оформления» (из так называемой στέρησις — отсутствия данной формы), или из неимеющего законченной конкретной определенности субстрата, она не может именоваться этим «отсутствием» (здоровый не называется больным — с появлением формы отсутствие формы уже исчезло), а от субстрата получает обозначение только косвенным образом (статуя не— медь, а медная), оттеняя тем одну только общую зависимость вещи от этого субстрата без какого-либо существенного соответствия между ними. И если для обозначения *возникшей* вещи иногда использовано непосредственно название субстрата, то это становится возможным лишь потому, что «тем, из чего» принимается в этих случаях не субстрат, но— отсутствие формы, так что субстрат оказывается привлеченным не в своем изменившемся, а в основном неизменном виде (в результате лечения из больного получается здоровый *человек*»). — Способ, которым вещь обозначается по отношению к своему материальному субстрату, отмечен Аристотелем для того, чтобы подчеркнуть неадэкватность материи существу вещи, вытекающую из изменчивости материи, которой будет затем противополагаться неизменяемость и устойчивая определенность формы.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] О материи, как о том, *из чего* происходит что-нибудь, речь бывает постольку, поскольку характер στέρησις — отсутствия формы (какой именно формы не имеется?) является в том или другом случае неопределенным, и она не имеет точного наименования (1033 *a* 13—16).

[2] Т. е. из субстрата, одинаково способного к различным определениям. Едва ли прав Ross, понимая под «субстратом вообще» материю плюс форму. (Ср. Z 15, 1039 *b* 22 — ὁ λόγος ὅλως, форма как такая вообще.)

[3] Повидимому, второе заявление («процесс возникновения не имеет места») является известным пояснением и развитием первого («не возникает»). Форма «не возникает» — это не надо понимать просто в том смысле, что в отношении формы мы вообще не имеем смены небытия бытием. Напротив, мы не раз встречаем у Аристотеля утверждение, что формы переходят из небытия в бытие и обратно, возникают — т. е. появляются в материи — и исчезают из нее, только — «без возникновения и уничтожения», т. е. не проходя процесса возникновения и уничтожения, *как такого*. Во втором делаемом здесь заявлении именно и подтверждается, что такого *процесса* возникновения по отношению к форме не бывает.

[4] Как поясняет Alex: «⟨форма чувственной вещи возникает в материи⟩ под действием искусства — примером является медный шар, или под действием способности — примером являются добродетели: ибо и они также — некоторые формы, упорядочивающие душу, как формы упорядочивают материю; и эти добродетели не возникают, как не возникает и шар, и возникают в другом, именно — в душе, как шар — в меди» (Comm. ed. Hayd. 495, 28—31; в изд. Bon. — пропущено до слов «и возникают в другом»). Ross замечает (в прим. к 1025 *b* 22), что τέχνη и δύναμις часто соединяются вместе и практически являются синонимами.

[5] Собственно: «а если по отношению к бытию шаром будет иметь место процесс возникновения...»

[6] Alex. это определение передает: σχῆμα τὸ πάντῃ ἴσον ἀπέχον ἀπὸ τοῦ κέντρου (Comm. 463, 18—19).

[7] Дословно: «то, в чем находится создаваемое», каковым при нашем предположении является форма

вещи: имеется в виду общий род, как первая логическая основа этой формы.

[8] Создаваемая форма (Bon. Comm., Alex.), точнее — последнее видовое отличие (Ross), которое в соединении с общим родом дает эту форму.

[9] По конъектуре Jäger'a вместо рукописного σύνοδος (соединение) — σύνολος с подразумеваемым οὐσία.

[10] Одна часть — форма, другая — материя.

[11] Препятствием для возникновения отдельных вещей было бы здесь не то, что принимается существование идей, как сущностей (ведь форма вещи тоже есть «первая сущность» 1032 *b* 2), но то, что эти сущности оказываются при этом вечно существующими вне какого-либо отношения к вещам — «сами по себе», так что нет возможности установить какую-либо *реальную* связь между ними и вещами, почему Аристотель и подчеркивает неоднократно, что эта связь у Платона — одни слова, и что идеи ничего не дают для объяснения чувственных вещей — ни со стороны их движения и изменения, ни со стороны их существования (см. A 9, 991 *a* 9—20).

[12] Уже Δ 14 качество в первом своем значении было определено как διαφορὰ οὐσίας — видовое отличие, дающее, привходя к роду, *наиболее конкретное* выражение для логической сущности. Поскольку Аристотелю важно подчеркнуть *отличие* формы от идеи, он выдвигает здесь, с одной стороны — ее конкретность, с другой — невозможность для нее — в области чувственных вещей — существовать отдельно от материи. Она, таким образом, берется здесь как определяющий вещь *вид* вещи, от которого зависит характер определенности вещи. При этом возникающий продукт может рассматриваться: 1) с точки зрения общего понятия данной формы, соединенного с общим представлением об использованной материи (медный шар вообще), и 2) как реальный продукт, получившийся из индивидуальной материи в результате индивидуального применения к ней определенной качественной оформленности, которая составляет один частный случай, объемлемый общим видовым понятием формы (этот вот медный шар). И таково же различие между человеком вообще и отдельным индивидуумом.

[13] Т. е. поскольку она мыслится вне ее связи с отдельной вещью.

[14] При многозначимости слова εἶδος (eidos), в нашем месте — для более точной передачи Аристотелевской мысли — приходится сначала передать его наиболее общим и обычным у Аристотеля значением «формы» и дальше—Платоновским термином «идеи»: Аристотель хочет сказать, что причинность этих «эйдосов» (εἴδη), умопостигаемых элементов бытия, если о них говорить в смысле Платоновских идей, бесполезна для объяснения конкретного бытия, потому что в этом случае они выступают как реальности, существующие «отдельно от чувственных вещей» и постольку — вне всякой реальной связи с ними.

[15] Под него бы подходил и конь и осел.

[16] Т. е. предметов природы. Ross уточняет: «τούτοις, sc. τὰ φυσικά (1033 b 32), *living* things» (II 189).

[17] Bon. в своем Index Aristotelicus указывает, что Аристотель употребляет термин eidos в четырех основных смыслах: 1) наружность, внешность; 2) логический вид (посредине между родом и отдельною вещью); 3) трансцендентные, познаваемые чистою мыслью реальности — идеи Платона; 4) формальная причина (одно из основных начал бытия в философии самого Аристотеля). Естественно, что в ряде случаев остается спорным, в каком именно смысле наш термин употреблен, что существенно затрудняет точное понимание Аристотелевского учения о форме. В нашем случае и перевод Bon. и перевод Lasson'a и Ross говорят о тождестве «по форме» (согласно обычному идеалистическому пониманию Аристотелевской формы), переводы Bon. и Lasson'a также — о неделимости формы, но, повидимому, в этих двух случаях гораздо правильнее говорить о тождестве *по виду* и о неделимости *вида*, что по отношению ко второму случаю несколько неожиданно подтверждает Ind. Ar. Bonitz'a, приводя наше место (1034 *a* 8), как пример употребления eidos в смысле «логический вид» (218. *b* 1—2).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Эти слова в переводе приходится опускать, потому что в дальнейшем мы имеем перебой конструкции, и задуманное вначале построение фразы («у одних вещей»... мы ждем теперь — «у других») заменяется затем другим ее расчленением («материя бывает и такая... и такая...»).

[2] Естественное для данного тела.

[3] Christ (Studia) и Ross считают это место испорченным и сходятся в предположении, что слова «под действием другого, не обладающего искусством» — только попавший в текст вариант к словам «тем, что не обладает искусством». С другой стороны, вместо «но способно двигаться само» раньше, повидимому, стояло «в том, что способно двигаться само», что в свою очередь могло быть вставленным в текст пояснением (глоссой) к слову κινηθήσεται (движение будет происходить...). Таким образом, первоначальный текст здесь предположительно был: «Ибо движение ⟨в таком случае⟩ произойдет [в том, что способно двигаться само] действием того, что не обладает искусством, или благодаря ⟨какой-нибудь⟩ части ⟨того, в чем произойдет движение⟩».

[4] Под такою—вызывающею движение—частью того, в чем может произойти автоматическое движение, по указанию Асклепия, следует разуметь, например: «от природы находящееся в теле тепло, которое приблизилось и загасило охлаждающую диспропорцию (ψυχρὰν δυσκρασίαν) ⟨элементов⟩».

[5] Искусство (строительное) ориентируется на дом, создаваемый мыслью, и этот мысленный дом есть первоисточник для дома, осуществляемого искусством в материи; слова «ибо искусство — это форма» мотивируют утверждение, что из мысленного дома создается *такой же реальный*, именно — поскольку существо этого последнего — в форме.

[6] Я принимаю здесь текст Christ'a, который слова «или из одноименной части» (ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου) помещает не перед поясняющим замечанием («например — форма»), а *после него*, расходясь, таким образом, с толкованием Ross'a: возникновение реального дома из мысленного есть возникновение из одноименной причины (из такого же мысленного дома), но не — из одноименной части дома.

[7] Возникновение здоровья может произойти или из находящейся в теле одноименной части здоровья — из «здорового тепла», или из движения растирания, в котором дано тепло, приводящее к здоровью и постольку составляющее часть здоровья. Часть вещи, в которой начинается процесс, приво-

дящий к возникновению вещи (в искусстве или автоматически), будет не «одноименна» вещи лишь в том случае, если между этою частью, как источником возникновения, и возникающею вещью — только случайная связь.

[8] Дословно: «сама по себе». Всю фразу я толкую: τὸ γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ ποιεῖν μέρος ⟨ἐστὶν⟩ καθ'αὐτὸ ⟨τοῦ γιγνομένου⟩.

[9] Которая возникает при растирании тела.

[10] См. предшествующее примечание.

[11] Теплотою от растирания, за которою следует внутренняя теплота в самом теле. — Данный перевод при некоторой искусственности фразы дает возможность сохранить нетронутым рукописный текст. Однако фраза была заподозрена уже Bonitz'ем, и Ross, следуя Jäger'у, смотрит на слова τὴν ὑγίειαν (здоровье) и θερμότης (теплота) в строке *a* 30, как на *неверные* пояснения читателя (глоссы), случайно попавшие в текст. При подобном подходе перевод у него получается такой: «поэтому про нее (про теплоту, связанную с движением) и говорится, что она производит ⟨здоровье⟩, потому что она производит то ⟨*теплоту в теле*⟩ (вместо — здоровье), за чем следует и с чем связано ⟨*здоровье*⟩ (вместо — теплота в теле)».

[12] В силлогизмах сущность выступает как средний член, и все свойства, присущие сущности, сказываются о каждой отдельной вещи, к которой приложимо общее определение этой сущности. Точно так же и в процессах возникновения сущность является действенным фактором, поскольку она предшествует возникающей вещи или в качестве формы в другой такой же вещи (при естественном возникновении), или в качестве мысленного образа в уме художника (при создании через искусство), или в качестве какой-нибудь существенной составной части возникающей вещи, с которой начинается процесс ее возникновения (в автоматическом процессе).

[13] В области природы.

[14] В области искусства.

[15] Дословно: «чем из них самих», но, очевидно, имеются в виду предшествующие вещи с такою же формой.

[16] Подчеркивается, что в результате процесса возникновения возникает не формальная сторона, не то или другое качество или количество, как такое — хотя бы и вполне определенное — (конечно уж не — качество или количество вообще), но получает ту или иную точно выраженную определенность отдельная вещь, у которой к имеющейся в ней *материи* привходит еще какая-нибудь специальная форма, так что получается новое индивидуальное сочетание из материи и формы.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Глава 10-я возобновляет разбор вопроса о сущности, который был прерван главами 7 — 9, где основною темой было — показать, что форма, как такая, не может подлежать возникновению (несомненно, впрочем, что эта тема стоит в ближайшей связи с вопросом о сущности, поскольку Аристотель стремится провести знак равенства между формой и сущностью и, очевидно, *для этого* устанавливает, что форма в максимальной мере обладает тою устойчивостью и неизменностью, которых требует основная природа сущности). Теперь в главах 10-й и 11-й проводится попытка выдержать устоичйвый «*логический*» характер для сущности («сути бытия») и ее элементов и, насколько это возможно, ограничить влияние материи (принципа изменения) на определение вещи. После этого глава 12-я должна будет показать, в чем именно состоят и как связываются между собою в одно эти логические элементы определения.

[2] Для термина λόγος приходится констатировать у Аристотеля ряд значений (речь, рассуждение, понятие, математическое отношение) и оттенков этих значений, но печать происхождения (связь с λέγειν — говорить) обычно в той или другой мере сохраняется, и этот оттенок крайне желательно отметить при точном переводе. Поэтому в нашей главе, если речь идет о «логосе» целого, я обычно перевожу «формулировка» или «формулировка понятия» целого, а если — о «логосе» отдельной части, то — «обозначение» части.

[3] Здесь приходится, соглашаясь с переводом Bon., переводить στοιχεῖα — элементы (в отличие как от Lasson'овского Laute, так и от Ross'овского letters), так как у Аристотеля здесь «элементы слога» имеют одинаково оба эти значения (см. 1035 *a* 15 — 16: «...Элементы слога, как эти, запечатленные в воске, так и те, которые в воздухе...»).

[4] Дословно: «ведь как об отдельной вещи надлежит говорить о форме, или о предмете, поскольку он имеет форму; а о материальной стороне ⟨вещи⟩, поскольку она берется сама по себе, никогда ⟨в этом случае⟩ говорить не следует»...

[5] При дословном переводе фразы καὶ γὰρ (*a* 17)—τῆς οὐσίας μερῶν (*a* 20) имеем: «Действительно, и линия, если она уничтожается при разделении на половины, или человек, ⟨если он уничтожается⟩ при разложении на кости, мускулы и мясо, из-за этого они еще тем самым (καὶ) не состоят из этих ⟨элементов⟩, как будто бы это были части сущности»...

[6] Дословно: «в которые они уничтожаются».

[7] ἁπλῶς — собственно: «просто», «непосредственно», но здесь надо подчеркнуть, что это именно круг, как такой, круг, который не связан с материей.

[8] И, следовательно, на них нужно указывать, когда дается формулировка целого.

[9] Последнее видовое отличие логически определяемой сущности — не раньше и не позднее этой сущности; остальные, входящие в определение части (род и начальные видовые отличия) — раньше ее (Ross, II 198).

[10] Ограничительное γοῦν («по крайней мере»), повидимому, именно подчеркивает, что речь идет специально о частях одушевленного, т. е. организованного тела.

[11] Собственно: «без ⟨совершаемого ею⟩ дела» (ἄνευ τοῦ ἔργου).

[12] Собственно: «логическое существо (λόγος) и сущность», причем λόγος здесь, очевидно, уже — не само логическое выражение сущности, а сущность в ее получающей логическое выражение стороне.

[13] Дословно: «из последней материи, т. е. наиболее далекой от первой, совершенно бесформенной, — иначе говоря — из материи, уже получившей наибольшую индивидуальную оформленность.

[14] Собственно: «и для какого-нибудь из отдельных», но так как «этот вот круг» также есть отдельный, то в таком случае надо подразумевать «и ⟨*вообще*⟩ для какого-нибудь отдельного»...

[15] Аристотель дословно говорит: «а когда они удалились от энтелехии», имея при этом в виду, что

в состоянии всесторонней осуществленности вещь бывает тогда, когда она использует все свои возможности, т. е. когда она фактически вызывает в воспринимающем субъекте отображения всех своих качеств: тем самым в пределах этого времени она актуально и со всею полнотою сама определяется через эти качества, которые до того существовали в ней лишь в возможности. (De an. III, гл. 2-я и 4-я). С прекращением восприятия предмета или мысли о нем прекращается, следовательно, и полная его «энтелехия», и мы теперь уже не знаем, существуют ли фактически те или другие его определения или нет.

[16] Именно: связанные с материей.

[17] Это — два примера для прямого угла, связанного с материей (в первом случае — с материей чувственно-воспринимаемой, во втором — с материей умопостигаемой, поскольку таковою, по мнению Аристотеля, для геометрических фигур является протяжение в пространстве); в обоих случаях такой прямой угол будет стоять позже: 1) частей, входящих в логическое определение прямого угла; 2) отдельных материальных частей этого угла (поскольку здесь части не определяются целым).

[18] Если мы будем отличать душу (форму) от целого (от всей вещи), то «целые» у нас будут только связанные с материей, и по отношению к каждому целому опять надо будет делать прежнее различение (некоторые материальные части его, как было сказано выше 1035 *b* 20—27, будут «*позднее*», нежели оно само).

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

[1] У Аристотеля более неопределенно: «все то, что появляется на различном по виду», но, очевидно, разумеются формальные определения, появляющиеся на различных по виду материальных.

[2] Т. е. такого рода форм.

[3] Т. е. там, где форма всегда соотнесена именно с данным определенным материалом и не ставится в связь с каким-либо другим.

[4] Т. е. и здесь тоже материал не связан с формой неразрывно и не входит в состав этой последней.

[5] По мнению позднейших пифагорейцев, о которых здесь идет речь, линии и непрерывное протяжение не составляют сущности геометрических фигур, но пространственное протяжение — только их материя, а линии — осуществление в этой материи действительной их сущности, числа.

[6] *Ross* (II 203) правильно понял, в отличие от прежних толкователей, что Аристотель указывает здесь два разных обозначения, которые получала «двоица» в Платоновской школе (у одних это — линия в себе, у других — идея линии). Но отсюда еще не следует, чтобы, по мнению Аристотеля, с этими двумя разными обозначениями связывались в различных течениях школы *два принципиально различных понимания* «двоицы» (в чем здесь надо видеть разницу между ними, *Ross* только намекает; но попытку приписывать «линии в себе», в отличие от «идеи линии», момент *пространственности* едва ли можно по отношению к «двоице», идеальному числу, считать правильной). Скорее Аристотель только констатирует, что у сторонников теории идей в широком масштабе проводилось признание «двоицы» идеальным началом линии, причем и те, которые называли двоицу «линией в себе», и те, которые говорили здесь об «идее линии», одинаково (а не только, как думает *Ross*, во втором из этих двух случаев) считали, что между линией и ее идеальным образцом имеется принципиальное различие, потому что линия (хотя бы только геометрическая) всегда уже дана в материи, т. е. в пространственном протяжении.

[7] Если допустить возможность расхождения по основному содержанию между идеей и ее объектами, то на этом пути можно итти как угодно далеко, и тогда в конечном счете можно принять только одну основную идею, все остальные объявив ненужными. А так как реальность всякой вещи имеет свой корень в реальности идеи, то все вещи, поскольку они реальны, совпадут между собою.

[8] К одной только форме.

[9] Очевидно, с медным кругом.

[10] Младший Сократ — в ранней молодости участвовал в кружке Сократа, товарищ и ровесник Теэтета (следовательно, родился в десятых годах V века); выводится как собеседник в диалоге «Политик» и упоминается в других произведениях Платона.

[11] А именно: это должны быть части *живые*.

[12] Т. е. о Сократе и Кориске.

[13] Начинающаяся фраза, повидимому, противопоставлена словам δῆλον δὲ καὶ κτλ. («И во всяком случае ясно также, что...») 1037 *a* 5: с одной стороны, ясно, что сущность — это прежде всего душа, а материя — тело; с другой — надо рассмотреть, есть ли какая-нибудь другая материя и другая сущность.

[14] Т. е. чувственных, обладающих чувственно-воспринимаемой материей.

[15] *Ross*, следуя рукописи A^b, правильно опускает αὐτῶν: речь идет не о сущности сущностей, а о сущности *другого рода* (т. е. нечувственной).

[16] Имеются в виду книги MN.

[17] К словам «⟨περὶ⟩ τῆς κατὰ τὸν λόγον» («соответствующей понятию») надо, очевидно, добавлять «сущности» (οὐσίας), как явствует из параллельного места E 1, 1025 *b* 27—28.

[18] Аристотель в следующей (12-й) главе отвечает: они являются такими частями, поскольку это — род и видовые отличия (суммируемые в последнем из них, наиболее конкретном).

[19] См. Z 6, примечание 1-е, где указывается, в каких случаях о сути бытия говорится в собственном смысле, и в каких — условно.

[20] Как справедливо указывает *Ross* (II 205), в этой связи мыслей подчеркивание, что материя здесь оказывается данной дважды (см. Z 5, 1030 *b* 33), имеет очень мало значения, а потому его предположение, что слова «в них нос будет дан дважды» — только случайно вкравшаяся заметка переписчика (или читателя?), вполне правдоподобно.

[21] Дословно: «и».

[22] Т. е. как единичная конкретная вещь (например, Сократ).

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

[1] А может быть: «они становятся одним».

[2] Т. е. помощью которых род делится на отдельные виды.

[3] ἄπτερον. — Для πτερωτός — ἄπτερος в научной номенклатуре Аристотеля может быть более характерно противопоставление «крылатый—бескрылый». Но для точного значения в нашем месте приходится, как кажется, учитывать влияние известного Платоновского определения человека (ζῷον δίπουν

ἄπτερον), точный смысл которого раскрывает передаваемый у Диог. Лаэрт. рассказ о выступлении Диогена (VI, 2, 40).

[4] περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν: имеется в виду определение, где последовательно — путем новых и новых подразделений — достигается все бо́льшая спецификация исходного ви́дового отличия. Этим определениям Аристотель противопоставляет иногда определение «на основе составных частей» (см. B 3, H 2), указывающее материальные ингредиенты вещи.

[5] πάλιν (опять) — указывает, вероятно, что здесь *снова* повторяется первый род. Впрочем, как указывает *Bon.* (Ind. Ar. 559 *b* 13—14), πάλιν вообще обозначает движение вперед в изложении, перечислении, исследовании, и потому может здесь просто значить «далее».

[6] Т. е. без каких-либо более конкретных определений.

[7] Т. е. отдельные основные группы звуков.

[8] По принятой Ross'ом в текст очень удачной конъектуре Joachim'a τῇ τῆς διαφορᾶς διαφορᾷ, вместо традиционного τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν — «... подразделять как раз следует видовое отличие видового отличия», в то время как еще не было указано, что в первую очередь надлежит подразделять *исходное* видовое отличие.

[9] Дословно: «должно быть, поскольку оно...»

[10] Т. е. внутренне связанным с ним.

[11] Аналогичным образом понимает это место и *Alex.*: «видовых отличий, которые будут привлечены в формулировку формы и сущности, будет столько же, сколько будет сечений» (Comm. 491, 5—6). *Bon.* (Ueb. 154) и *Ross* (II 206) передают проще: «тогда их будет существовать столько, сколько...»

[12] Разумеется — во времени, между отдельными логическими составными частями сущности.

[13] К вопросу об этих определениях и единстве их предмета (сущности) Аристотель возвращается в 6-й главе VIII книги.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ

[1] Теперь пять различных аргументов устанавливают, почему всеобщее не может быть сущностью *в качестве составной части вещи:* 1) для него нельзя принимать формулировки, возводящей его к высшему роду, а если все же считать его за сущность, против него остались бы в силе предшествующие возражения (*b* 15—23); 2) оно обозначает качество, а не самостоятельно существующую вещь (*b* 23 — 29); 3) пришлось бы в этом случае видеть в нем сущность двух разных вещей (*b* 29 — 30); 4) признание отдельных составных частей в логической формулировке вещи за сущность чего-либо, а не за качественные определения, порождает различные формальные нелепости (к которым приводит и учение о идеях) (*b* 30 — 1039 *a* 2); 5) единая сущность не может состоять из нескольких реально существующих сущностей (*a* 3—14).

[2] Здесь, конечно, имеется в виду «суть бытия человеком и конем», но в непосредственном исправлении текста (ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ εἶναι) отсюда надобности еще нет.

[3] Аргумент недоговорен: признание этой формулировки «уводило бы в бесконечность», ибо такая формулировка должна заключать в себе общий род и видовое отличие, т. е. в ней неизбежно будет дано нечто еще более общее, что в свою очередь надо будет признать за сущность, и такой процесс будет повторяться снова и снова.

[4] Человек, взятый в смысле сути бытия человеком, есть сущность отдельного человека.

[5] Развитие мысли в отделе *b* 15 — 23 (если *b* 22 — 23 принять текст, предлагаемый *Bonitz*'ем и *Ross*'ом: ἔσται γὰρ ἐκείνου οὐσία... ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπ.) *Ross* формулирует следующим образом: примем предположение, что всеобщее есть *составная часть* сути бытия. Но тогда для него, как такого, можно дать логическую формулировку, и значит грозит прогресс в бесконечность (см. примечание 3-е). А если требовать для него такой формулировки не приходится, во всяком случае ему необходимо быть сущностью чего-нибудь, очевидно при этом — того, чему оно специально соответствует. Таковым для животного, например, является род животных. Тогда мы возвращаемся к разобранной уже раньше точке зрения, при которой всеобщее объявлялось сущностью *в том же смысле*, в каком ею является суть бытия. Но в этом смысле всеобщее во всяком случае сущностью быть не может (см. предшествующий отдел *b* 9—15).

[6] Это общее (живое существо) будет сущностью: 1) живого существа, как такого; 2) Сократа.

[7] Дословно: «от них» — т. е. от предметов логической формулировки, по всей вероятности — от сути бытия или от «формальной сущности» предмета. Так — *Ross* (II 211) и *Bon.* (Comm. 348), в отличие от *Alex.*, который разумеет здесь единичного (конкретного) человека (Comm. 494, 8—10).

[8] Этот нелепый вывод уже приводился в критике учения об идеях (A 9, 990 *b* 17).

[9] Или: достигнутой реальности.

[10] Точнее было бы: «может иметься».

[11] Из дважды повторенной основной, по сравнению с которой она — двойная.

[12] Т. е. в форме осуществленности.

[13] По мнению *Ross'a*, имеется в виду 5-я глава нашей книги (1031 *a* 12—13).

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

[1] τὰ εἴδη здесь — в отличие от только что предшествовавшего εἶδος (вид) — обычный технический термин для Платоновских идей: в первую очередь имеются в виду наиболее Аристотелем выдвигаемые идеи естественных предметов (человек, лошадь).

[2] Дословно: «формулирующий ‹ту и другую› идею дает в той и другой одну и ту же формулировку».

[3] Единичность и определенная данность мешает (при нашем предположении) идее совмещать противоположные предикаты (которые, напротив, были бы применимы к общей материи, данной потенциально без ближайшей определенности).

[4] Т. е. для каждой отдельной идеи — для идеи человека, лошади и т. д.

[5] У каждого вида живых существ (у которого есть соответственная идея — человек, лошадь и т.д.) будет *своя* сущность — «живое существо» — реально отличная от таковой же сущности («живого существа») всякого другого вида. Количество этих видов, с повторяющеюся одинаковою сущностью, будет, разумеется, очень велико, и точную формулировку этого мы бы имели, передавши ἄπειρα ἔσται *b* 7 «... количество будет... неопределенно большое». Говорить здесь о «бесконечно большом» количестве

по справедливому замечанию Ross'а — «преувеличение, так как для Аристотеля число видов в роде ограничено» (II 213), но он считает, что у Аристотеля это преувеличение фактически допущено, и действительно слова «можно сказать» (ὡς ἔπος εἰπεῖν) показывают, что Аристотель непосредственно говорит о бесконечном количестве, сознавая, однако же, неточность выражения.

[6] Точнее — в отдельной (частной) идее тех или других живых существ, например — в идее человека, идее лошади и т. п.

[7] Которое поэтому и будет представлять собою некоторую множественность.

[8] По мнению *Ross*'а (II 213), *Alex.* правильно понимает этот вопрос, толкуя его: «и как из такого (общего для всех) живого существа в себе получится живое существо в себе, находящееся в человеке в себе» (Comm. 498,6—7).

[9] Перевод строк *b* 15—16 дан по конъектуре *Bon.*, принятой *Ross*'ом — «εἶναι τὸ ζῷον, ᾧ οὐσία τοῦτο αὐτό, παρ'...» Но и рукописный текст (εἶναι τὸ ζῷον ὃ οὐσία, τοῦτο αὐτὸ παρ'), сохраненный у Christ'а, даст не худший смысл: «Или как может живое существо, которое представляет собою сущность, быть именно этою сущностью помимо живого существа в себе», поскольку здесь подчеркивается необходимость для живого существа, составляющего сущность отдельной идеи, стоять в зависимости по своему *содержанию* (а не просто, как при *Bon*-евской конъектуре, по своему существованию) от идеи живого существа.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

[1] Alex. толкует это утверждение относительно материи так: «... она может и быть, и не быть, это значит... она не может всегда заключать в себе одну и ту же форму, но в разное время способна принимать другие...» (Comm. 499,8—9). Таким образом, для материи возможность «и быть, и нет» означает, что она не связана неотделимо с одной какой-нибудь определенной формой, а следовательно, может и проявиться и не проявиться именно в данной форме (может и «быть», и «не быть», как *такая-то* вещь). Нельзя, однако же, считать исключенным (вопреки пониманию комментаторов и переводчиков), что при ἐνδέχεσθαι («есть возможность») надо подразумевать не «чтобы она и была, и нет», но «чтобы *они* — т. е. *чувственные сущности* — и были, и нет».

[2] αὐτῶν, собственно — из числа этих сущностей.

[3] Их не будет потому, что мы в этом случае не в состоянии знать, верно ли они передают предмет, а между тем такая верность есть необходимое условие истинности (в ней именно и заключается истинность) определения и доказательства.

[4] Согласно толкованию Alex: «(поэтому нужно каждому) из тех, которые стараются об определении какой-нибудь вещи» и т. д. (Comm. 500,3—4).

[5] Определение человека — животное двуногое — можно сказывать не только о человеке, но и об обеих входящих в его состав частях — животном и двуногом. Это утверждение кажется Bonitz'у (Comm. 354) настолько парадоксальным, что он может найти для него лишь одно объяснение: Аристотель непосредственно рядом принимает слово ὑπάρχειν («быть присущим», — я перевожу «быть применимым») в двух прямо противоположных смыслах: раньше (*a* 15) — в смысле «сказываться о чем-нибудь» (входить в *содержание* понятия), затем — когда отдельная идея сопоставляется с ее частями — в смысле «принадлежать к числу чего-нибудь» (входить в *объем* понятия). Ross, однако, (II, 215) отказывается видеть здесь такую явную двусмысленность и настаивает, что «быть присущим» («применимым») в нашем месте может быть выдержано в основном (первом) смысле — именно поскольку Аристотель подчеркивает, что здесь составные части берутся *как самостоятельная реальность*: тогда «животное двуногое» будет сказываться не только об идее человека, но: 1) *«в отдельных случаях — о животном»* (все-таки приходится сказать — поскольку это отдельные идеи *некоторых видов* животных); 2) о «двуногом — поскольку двуногое *реально* не может быть иным, как «двуногим животным» — видовое отличие не может реально существовать отдельно от своего рода. — Получается все же очень большая натяжка, и трудно решить, *какую именно* ошибку делает Аристотель.

[6] Общее развитие аргументации и толкование всего места у Alex.. (который все же имел перед собою лучшие тексты) заставляет меня, примыкая к Bonitz'у, видеть в *a* 15—22 один аргумент и начинать второй только с ἔτι (*a* 22), а не с εἰθ'ὅτι (*a* 21), как это делают Christ и Ross. Поэтому я принимаю конъектуру Bon., который (в Comm. 355) предлагает читать *a* 21 καὶ ἡ διαφορὰ ἔσται, ὅτι πρότερα (вместо рукописного καὶ ἡ διαφορά. εἰθ'ὅτι...).

[7] οὐκ ἀνταναρεῖται — не упраздняется с упразднением (того, чего они раньше).

[8] Лишь здесь (как это указывает Alex.) начинается второй аргумент (первый — πρῶτον μὲν *a* 15) против возможности определять отдельную идею.

[9] Меньшая сложность составных частей идеи мотивирует, почему это — тоже идеи. См. Alex. 502,7—8: «если человек есть идея, гораздо скорее будут (таковыми) живое существо и двуногое, в соответствии с тем, что они и менее сложны».

[10] Как сказываются о многом общие составные части всякого определения.

[11] Отдельные, самостоятельно существующие идеи не могут быть определены так же, как не могут быть определены единичные вечные тела физического мира. Попытки дать таким вещам определение терпят неудачу, так как: 1) отдельные указываемые для них признаки, стремящиеся схватить их в их индивидуальности, не затрагивают их в их сущности, следовательно, вещь продолжала бы существовать (очевидно — в своей индивидуальности), если бы их и не было; 2) а главное — эти признаки всегда таковы, что они не представляют неотделимое достояние этой данной вещи, но всегда могут встретиться и у других однородных вещей. Значит, определение никогда не относится именно к данной отдельной вещи.

[12] Т. е. если наши возражения против определимости индивидуальных вещей, а тем самым и против определимости идей, неправильны, почему не решить спор удачным фактическим примером противного, дав конкретный образчик такого определения?

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ

[1] Дословно: «пока она не испечется» (или — «переварится»); в некоторых рукописях еще во времена Alex. вместо σωρός стояло ὀρρός (собственно —

сыворотка), и в этом варианте Alex. (Comm. 504, 24—26) толкует Аристотелевский пример так: но это — словно молочная жидкость, пока она не створожится (или — образует сыр)...

[2] Или, может быть (ср. другой вариант перевода этой фразы у Ross'a II 219): «...те и другие оказываются по бытию очень (друг другу) близкими...»

[3] Дословно: «они имеют откуда-то в своих сочленениях начала, вызывающие движение...»

[4] Для Аристотеля здесь именно приходится говорить о «случайном», точнее — о «само собой происходящем» («автоматическом» — см. Z 9) сращении, поскольку в данном случае нет формы, определяющей возникновение целого, а с другой стороны, имеются своего рода формы в отдельных частях (которые поэтому в собственном смысле уже не — части).

[5] А именно — в наиболее широком масштабе, в применении ко всем отдельным существующим вещам.

[6] Т. е. то, в чем суть элемента или начала, как такого.

[7] Т. е. единичная сущность, а, конечно, не единое, как общее определение.

[8] Реальностью обладают только отдельные сущности, единичные вещи, поэтому всеобщее не может существовать иначе, как в этих единичных вещах.

[9] Т. е. преходящие.

[10] Помимо светил небесных.

ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ

[1] В основу моего перевода положен текст, принятый Ross'ом, и то толкование, которое он, в соответствии с тем, дает всему нашему месту. — «То, что (сейчас) сказано» — именно, что выяснять причину, значит выяснять, почему одно связано с другим (находится в другом).

[2] Это — именно «другое» понимание причины, при котором объяснение ищется для вещи, состав которой предварительно не указан, так что о ней спрашивается только, почему она есть то, что она есть, — согласно ее непосредственному обозначению. При такой постановке ответ всегда для всех вещей будет тот же самый.

[3] Почему каждая вещь есть она сама? Потому, что ее нельзя отделить от самой себя (ведь только в этом случае она утратила бы тождество с собою). А почему такого отделения нельзя сделать? Этому препятствовало бы существо единства вещи (тогда мы имели бы не одну вещь, а две). Вот в какую сторону только и можно развить формально логическое обоснование вещи как такой.

[4] σύντομον — дословно: «усеченное», «сжатое», очевидно, в смысле — сокращенное, мало-что в том или другом случае говорящее.

[5] Собственно: «тогда (человек) ничего не ищет» — отсутствует факт, который требовал бы объяснения.

[6] Я читаю, согласно принятой Ross'ом конъектуре Christ'a (1041 *b* 5): «... τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ⟨τί⟩ ἐστιν» — «мы ищем материю, почему она есть (нечто)»: вопрос ставится не о причине существования материи, но о причине, вносящей определенность в материю.

[7] Я делаю попытку сохранить оба указания Аристотеля на характер начала, обосновывающего организацию в материи: как источник определенности, оно — форма; поскольку оно — такая форма (присоединяющая к материи новую реальную черту), оно — сущность. Ср. интерпретацию Alex. 511, 15—16. (Christ предлагает слова «это — форма» исключать из текста, как вариант последующего «это — сущность», и Ross в своем критическом аппарате к 1041 *b* 8 допускает правильность такого подхода).

[8] Из составного характера объясняемых через сущность вещей.

[9] Что это за способ, указывается в 10-й главе IX книги «Метафизики» и De an. книга III, глава 6 (о непосредственной интуиции разума).

[10] Предложение, начатое Аристотелем в общей форме (об отношении между целым и его составными частями), прерывается на первой же фразе (дословно у Аристотеля стоит: «А так как сложное из частей, составленное так, что совокупность их образует единство, если оно ⟨дается⟩ не как груда, а как слог[1] — между тем слог не сводится к элементам..., ведь по разложении целых одно — именно... слог — не существует, а элементы существуют; значит слог...), а затем начатая мысль развивается уже все время на отдельных примерах (главным образом — слога).

[11] Что должно всем им придавать характер одного соединенного вместе целого.

[12] Выяснившегося нам «чего-то другого».

[13] Непосредственно напрашивающееся понимание этого места (см. перевод Bon.) здесь, несомненно, правильнее, чем изощренное Ross'овское (II 225): самоочевидную множественность элементов дедуцированного «нечто» важно подчеркнуть, потому что именно из нее вытекает требование нового связующего «нечто» с неизбежным regressus in infinitum.

[14] Необходимость которого нам выяснилась.

[15] Дословно: «но те, которые являются сущностями, получились...»

[16] Bon. (Comm. 361) поясняет: «предложение *b* 28 ⟨⟨и так как некоторые — *b* 31 начало⟩⟩ отмечает, к какой области относится все ведущееся здесь исследование, указывая, что эту «первую причину бытия вещей» можно искать только среди сущностей».

КНИГА ВОСЬМАЯ (H)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Мне представляется необходимым добавлять эти слова, так как наша книга заканчивает одну основную часть исследования — разбор вопроса о сущности, после чего девятая книга посвящается другой капитальной проблеме — различению бытия потенциального и актуального.

[2] См. 1028 *b* 11 и примечание.

[3] «Небо и части неба» Alex. предлагает на выбор или понимать здесь. в значении *вселенной*,

---

[1] Начатую мысль предполагалось закончить приблизительно так: «представляет собою нечто отличное от элементов», но подвернувшийся Аристотелю пример заставляет его теперь, не докончив старой формулировки, начать по-новому конструировать всю фразу.

или — в непосредственном смысле, противопоставляя его, поскольку оно состоит из особого элемента, земным стихиям и получающимся из них образованиям: при втором понимании «небом он называет все движущееся в круговом вращении тело, а частями его — прикрепленные к нему звезды» (Comm. 513, 15—16).

[4] Платоновская школа доказывала существование идей посредством аргумента «единое во многом» (ср. примечание 6 к A 9), на основе которого можно также принимать род или всеобщее за сущность.

[5] Т. е. по отношению к сущности.

[6] По мнению Ross'a (который подтверждает его ссылкой на Θ 8, 1050 *b* 17—18), имеются в виду изменения качественное и по месту (II, 227).

[7] Не только в самой «Физике» (V 1, 225 *a* 14), но также в De gen. et corr. I 2, 317 *a* 17—19.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] В зависимости от того, с какой стороны они дуют.

[2] Т. е. образованных при посредстве перечисленных видовых отличий.

[3] По мнению Ross'a, смешение указывает на соединение разнокачественных твердых частей, слияние — на соединение жидких.

[4] В отсутствии такой связи.

[5] Надо иметь в виду, что речь идет здесь не о вещах, существующих от природы («естественных»), но или о частях таких вещей (1042 *b* 31 — «рука или нога»), или — главным образом — о предметах, создаваемых деятельностью человека. Поэтому «формальная» сторона этих вещей — не самостоятельно существующая сущность (у живого существа — «душа»), но то или другое *состояние* материи или *соотношение* ее частей. В примерах, приводимых Аристотелем, мы имеем образцы определений, относящиеся к категориям качества, места, времени, положения и состояния (этих последних — большинство).

[6] Дословно: «это — самая энергия», но имеется в виду начало, с которым связано бытие в действительности, а именно — форма.

[7] Собственно: «таковым является соединение...» Хорошо у Lasson'a: «решающее значение имеет здесь соединение» (Ueb. 133).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Ср. для πρὸς ἕν — Г 2, 1003a 33 сл.

[2] Или: если только не называть человеком и душу.

[3] Именно — в смысле души.

[4] А именно — в значении составного целого.

[5] Но он предполагает, чтобы образоваться, еще нечто, именно — свою форму.

[6] Bon. и Ross одинаково предполагают, что Аристотель дает здесь критику точки зрения, принимающей «соединение» или «смешение» за составную часть вещи, принципиально аналогичную ее материальным элементам. (ср. Z 17, 1041 *b* 11 сл., особенно 25—27). Но ни тому, ни другому не удается получить удовлетворительного смысла, так что Bon. вынужден слова *b* 7 οὐ γάρ ἐστι.. ἐκ τούτων недопустимым образом истолковать в смысле «не принадлежат к числу» (Ueb. 170) — вместо: «не являются результатом», а Ross (II 231) констатирует явную непоследовательность в ходе мыслей (NB при предположенном им понимании!). Мы будем, однако, иметь вполне удовлетворительный смысл, если «соединение» во второй части аргумента *b* 4—8 мы возьмем не в смысле «момент соединения как такой», а в смысле — агрегат, конгломерат, совокупность, т. е. будем под ним понимать самые эти элементы, поскольку они взяты вместе. Данность элементов в совокупности не обусловлена наличием одних этих элементов, но и привхождением некоторого другого, при этом, однако — *принципиально отличного* начала.

[7] В переводе я опирался на чтение и соответственное понимание Ross'a. Но текст этого места (*b* 12—14) неустойчивый и двусмысленный, так что у Alex. (Comm. 522, 17—18) и Bon. (Ueb. 170, отчасти Comm. 368) мы находим другое толкование: «об этом начале говорят, изъемля материю. Если поэтому в нем (т. е. в формальном начале) — причина бытия и сущности, тогда его, пожалуй, могли бы указывать (οὐ — не — *b* 14 в некоторых рукописях отсутствует) как настоящую сущность». Но это толкование менее вероятно, потому, что тогда точка зрения, принимающая формальную сущность, трактовалась бы как *чужое* мнение.

[8] Я принял вместо Ross'овского текста конъектуру Bon. (ἀλλὰ ποιεῖ εἰς τόδε — «но он ее осуществляет в этом вот»), который ссылается на параллельное место Z 8, 1033 *b* 10.

[9] В области оперирования с понятиями.

[10] Т. е. передача (при этом — неточная) через длинный ряд слов того, что может быть обозначено одним словом.

[11] Вывод, который делает уже сам Аристотель.

[12] Аналогия с числами также должна побудить констатировать для сущностей *сложный* характер, различение в них материальной и формальной стороны, причем под материальной стороной вещи здесь, повидимому, следует разуметь (ср. Z 12) родовую возможность многообразного материала (для человека — «животное» как возможность *разных* признаков животного, — различного не указываемого ближе органического материала), тогда как форма, объединяя и конкретно фиксируя некоторую часть этого материала, тем самым создает уже из животного, как рода, данное определенное животное — человека.

[13] По мнению комментаторов (начиная с Alex.), Аристотель указывает связь между сущностями и числами в том, что те и другие объединяют в себе отдельные элементы через некоторое отличное от них единство, а не суть простые агрегаты этих элементов. Но на самом деле он хочет, повидимому, противопоставить *сложный* характер как сущностей, так и чисел *простому* характеру отдельных входящих в их состав элементов (первичных единиц). О необходимости особой причины, связывающей множественность элементов в одно, говорится уже дальше — 1044 *a* 3 сл.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Из чего как материи уже возникает наша вещь.

[2] Из которой возникают все вообще вещи.

[3] Дословно: сущностей естественных и подлежащих возникновению.

[4] Заслуживает констатировать, что у Ари-

стотеля мы не имеем требования всеобщей обязательной целесообразности, как, например, у просветителей XVIII века.

[5] В первом случае (когда говорится об известном «состоянии» — πάθος — определенной части организма) дается, повидимому, определение сна со стороны «формы», как раньше мы имели такое же определение для затмения: это — специфическая неподвижность, именно при остановке чувствующей функции главного органа восприятий — сердца или мозга; затем указывается, что это состояние должно быть объяснено некоторым материальным изменением, происходящим в данном органе (τῷ τί πάσχειν — «через какое изменение?») В чем оно состоит, ответа не намечается.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Bon. поясняет: «он говорит это, разумеется, не со своей точки зрения, а с точки зрения платоников, приписывающих математическим вещам существование» (Comm. 373).

[2] «Ибо белый человек возникает из черного человека как из материи, а белое из черного, как одно после другого, — подобно тому, например, как обед после завтрака» (Alex. Comm. 529, 10—12). В этом последнем случае противоположные определения не проходят на одном и том же субстрате, причем параллельно утрате одной формы совершалось бы там же появление другой, но речь идет об уничтожении и возникновении форм, не связанных единством субстрата: *постольку*, следовательно, при чередовании форм указанного рода, о субстрате говорить не приходится — но это не значит, чтобы его здесь вообще не было. Совсем отсутствует субстрат лишь тогда, если такие формы рассматривать чисто абстрактно, вне их существования в реальной действительности.

[3] Природа соответственно своим основным задаткам стремится к осуществлению всякой положительной формы, и, следовательно, всякая ее противоположность («лишенность» положительной естественной формы) возможна только вопреки природе.

[4] Разрушение лучшей формы играет лишь косвенную роль, поскольку это — устранение препятствия к другому оформлению, настоящей причиной худшей вещи является способность *материи* к другому, противоположному оформлению, оформлению через «лишенность». Здесь ярко проступает Аристотелевская реализация понятий (хотя не над вещами, зато — в вещах!): чтобы получить худшую вещь, одного снятия «положительной формы» еще недостаточно...

[5] Уксуса и мертвого человека.

[6] Вина и живого существа.

[7] Поскольку здесь говорится об изменении «друг в друга» (εἰς ἄλληλα), затруднительно согласиться с замечанием Bon., по мнению которого (Comm. 374) «восходить к материи» необходимо лишь при переходе от вещи худшей к вещи более совершенной, тогда как «от лучшей формы переход к худшей происходит непосредственно, без чего-либо промежуточного»: как было указано выше, лучшую форму нельзя рассматривать по отношению к худшей как ее «возможность»; первая должна устраниться, и *ее материя* облекается в «худшую форму» — в στέρησις. Принципиально — «восхождение к материи» происходит одинаково при том и другом процессе (см. Ross II 237), и только в некоторых случаях (в том числе в приведенных выше примерах Аристотеля) отрицательная квалификация появляется у материи непосредственно. Но это далеко не всегда обязательно: медная статуя может быть расплавлена непосредственно в медь — материю без формы (или, точнее, с низшею, но не — отрицательною формой); отрицательная оформленность получится позже, когда медь отвердеет без преднамеренной целесообразной формы.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Повидимому, подразумевается: приверженцы идей.

[2] Т. е. того или другого термина.

[3] При посредстве этого примера вопрос о связи рода с видовым отличием поясняется через связь формы вещи с ее чувственной материей (где материя ставится на место рода, а форма — на место видового отличия); затем рассуждение опять возвращается к роду (как «умопостигаемой материи»).

[4] Т. е. отдельные реальные стороны вещи, соответствующие отдельным логическим признакам определения.

[5] В области изменяющегося бытия причиной внутреннего единства вещи (между материей и формой) является движущая причина, вызвавшая осуществление вещи в действительности.

[6] Сущность бытия возможного — в том, чтобы при соответственных условиях становиться бытием действительным, а сущность бытия действительного — в том, чтобы получаться из бытия возможного.

[7] Аристотель отмечает, что материя (которая ведь образует *род* вещи) может быть не только чувственная, но и умопостигаемая (см. Z 10, 1036 *a* 9—10), и дальше приводит пример именно такой умопостигаемой материи у круга («плоская форма»; differentia specifica — определенная кривизна — не указана).

[8] В рукописях стоит «совместное бытие *души*», но слово «души» явным образом представляет попавшую из следующей строчки вставку (Ross).

[9] По мнению Аристотеля, говорить здесь о соединении двух раздельных моментов не приходится, — иначе такое соединение мы будем иметь во всех вообще случаях, — в том числе и там, где мы с его точки зрения явным образом имеем не — соединение *различного*, но неотрывно присущее предмету свойство или действие. (Для реалиста Аристотеля неприемлем взгляд идеалиста Канта на слово «есть» в предложении основным образом как на *связку*, так чтобы мысль впоследствии только расчленяла то, что она первоначально связала; для него «есть такое-то» основным образом значит — «*существует* как такое-то», см. Δ 7, 1017 *a* 27—30.)

[10] Т. е. для указываемых нелепостей.

[11] Аристотель хочет сказать, что указанные нелепые объяснения были вызваны попыткою выявить отличие и затем подыскать принцип для связи таких понятий, между которыми различия на самом деле нет, и которые поэтому в «объединяющем основании» не нуждаются: ибо «последняя материя» и конкретная форма по существу дела — одно.

КНИГА ДЕВЯТАЯ (Θ)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] См. Z 1028 *a* 35—36.

[2] Едва ли можно найти русский термин, который совмещал бы разные оттенки, влагаемые Аристотелем в свое dynamis (два основные, не считая метафорического использования в геометрии, «способность» — в смысле источника, вызывающего всякого рода движение, и «возможность» — в смысле внутренней беспрепятственности, непротиворечивости бытия). Указываемые Аристотелем различия в значении можно было бы попытаться связать с термином «потенциальность» (как переводит Lasson), заключающим указание и на *силу*, и на фактическую неосуществленность, но это не был бы перевод на *русский* язык...

[3] Для этой цели — установления Аристотелевского понимания материи — важно выявить понятие не реализованного фактически, но только лишь возможного бытия, в противоположность бытию осуществляемому или осуществленному.

[4] В этих случаях о них идет речь в смысле «способности» и «реальной деятельности».

[5] Аристотель имеет специально в виду главу 6-ю нашей книги, где «энергия», как *реальность сущности и действия*, противополагается возможности в *смысле материи* (т. е. факультативности, неосуществленности бытия). См. особенно 1048*a* 30 сл.

[6] Имеется в виду 12 глава V книги.

[7] Дословно: «по некоторому сходству».

[8] Комментаторы (Alex., Bon., Ross) в нашем месте и в объяснениях к Δ 12,1019 *b* 33 сосредоточивают внимание на dynamis в значении «квадрат» и на вопросе о «линии, которая несоизмерима с другой, в то время как построенные на них квадраты соизмеримы» (по Plato Theaet. 148 A), но не указывают специально, в каком смысле Аристотель говорит здесь о «возможных» и «невозможных» (величинах? числах?). Между тем Платон в указанном месте Теэтета как раз говорит о числах, которые «способны» и «неспособны» облекаться в «квадратную форму», т. е. рассматриваться как произведение двух равных множителей. (Plato Theaet. 147 E — 148 A: «то число, которое способно быть выражено через определенное число, повторенное равное количество раз, мы, уподобляя его по форме квадрату, назвали квадратным и равносторонним... А то, которое находится в промежутке между такими числами — сюда принадлежит и три, и пять, и всякое такое, которое неспособно быть выражено через число, повторенное равное ему количество раз (ὃς ἀδύνατος ἴσος ἰσάκις γενέσθαι), но оно оказывается или бо́льшим, повторенным меньше раз, или меньшим, повторенным бо́льше, и его всегда [при геометрическом выражении] замыкает бо́льшая и меньшая сторона, такое число, уподобив удлиненному прямоугольнику, мы назвали удлиненным»).

[9] Когда начало действует само на себя, причем, однако, оно во втором случае берется не как действующее, но как отличное от действующего — как «другое».

[10] Дословно: «а в другом случае это — обладание свойством не испытывать под действием начала, производящего изменение, ⟨изменения⟩ в худшую сторону и уничтожения...»

[11] И, таким образом, способность испытывать воздействие у действующего будет соединяться с его способностью производить воздействие на другое, так что активная и пассивная способность связаны здесь между собой (Аристотель не требует, как думал Bon., чтобы активная способность, она же была и пассивной, — для чего ему пришлось, по мнению Bon., прибегнуть к пониманию одной и той же формулы в двух разных значениях, но он говорит, что эти две способности представляют собою единство *в известном смысле*, т. е. что в одной и той же вещи совмещается и активная способность и пассивная).

[12] Словами καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου, а 24 («*при этом* одно под действием другого»), повидимому, подчеркивается, что способность испытывать воздействие находится в вещи, испытывающей воздействие, *поскольку она отлична* от того, чем воздействие производится, т. е. принадлежит *ей самой и не тождественна* с активной способностью действующей вещи.

[13] Дословно: «некоторое».

[14] Т. е. отдельные части не противопоставляются ей, как «другое».

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Т. е. порождающие изменение.

[2] Для Аристотелевского понятия материи, как возможности, способности, «связанные с рассуждением», имеют специальное значение. Тогда как та или иная способность неодушевленного предмета дает один определенный результат, способность рассуждающая может иметь противоположные результаты. Поэтому она непосредственно подводит к метафизическому понятию материи, как возможности, одинаково могущей получать противоположные определения.

[3] Соотнесенного с противоположным (и предваряющего это противоположное) «другого» — т. е. основного положительного бытия.

[4] По разъяснению Alex. (Comm. 539, 21—24) имеется в виду «рассуждающая способность» — τὸ λογιστικόν.

[5] По мнению Ross'a, слова «тем способностям, которые не связаны с рассуждением» (τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς) — неподлинная вставка в текст. Смысл несомненно лучше, если у рассуждающих существ констатируется способность совершать действия, противоположные *друг другу*, чем если указывается, что эти действия противоположны тем, которые производятся существами, не обладающими сознанием (в этом последнем случае говорить *о противоположности самих действий* — неточно).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Согласно третьему значению πάθος, указанному Δ 21,1022 *b* 19—20.

[2] Под словом πρᾶγμα (дело) Аристотель, повидимому, разумеет созданный искусством предмет и хочет здесь подчеркнуть, что разрушение какого-нибудь творения искусства («сделанного дела») не ведет к утрате самого искусства, ибо во всяком таком предмете есть вечная сторона (форма предмета), которая для искусства имеет главное значение, и которая вместе с отдельным предметом искусства не погибает.

[3] Дословно: «а снова тут же начнет строить, как его получив?»

[4] Дословно: «если она не совершает восприятия и не действует реально». Но второе условие — только ближайшее определение первого.

[5] Слова «и глухими подобным же образом» — стоящий несколько на отлете дополнительный пример, который не приходится еще поэтому, как хочет Bon., считать за позднейшую вставку в тексте.

[6] Значение для ἀδύνατον в нашем месте приходится устанавливать через соотнесение с δύναμις — способность, так что здесь оно утрачивает свой обычный смысл «невозможное».

[7] Здесь нет порочного круга в определении способности, как думал Bon. (Comm. 387), а устанавливается для нее весьма существенное conditio sine qua non, состоящее в том, что осуществление в действительности того, способность к чему имеется, не должно создавать никакого реального противоречия. Таким образом, и здесь *непротиворечивость действительности* остается для Аристотеля высшим критерием подлинного бытия.

[8] Аристотель хочет этим, повидимому, сказать, что имя энергии, которое ставится (в его философии) в близкую связь с энтелехией, т. е. употребляется для обозначения фактической данности, первоначально применялось в области движений, обозначая там прежде всего *деятельность* (в соответствии со *способностью к деятельности*), а оттуда — с значением «действительность» — перешло и на другие области бытия.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Этими словами Аристотель, повидимому, отмечает, что им не было дано в третьей главе определения способности в собственном смысле, но указано необходимое условие, с которым она стоит в тесной связи (это понимание дает возможность вместе с Ross'ом остаться при рукописном чтении — ἢ ἀκολουθεῖ, *b*3).

[2] Точнее: тою же мерой, как и сторона квадрата.

[3] А именно, из указанного в предшествующей главе необходимого условия для способности (1047 *a* 24—26).

[4] При положении, которое выставляется противником, утверждение измеримости диагонали всегда будет фактически неверным (ложным), но такая измеримость не будет невозможной.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] После занявшего главы 3—4 экскурса, в котором были подвергнуты критике разные неправильные точки зрения на потенциальное бытие, Аристотель возвращается в 5-й главе к разбору понятия способности и продолжает начатое во 2-й главе сопоставление способностей бессознательных и связанных с рассуждением.

[2] А именно: присущих от природы.

[3] Собственно: ⟨каждый раз⟩ одно производят, другое испытывают.

[4] Собственно: со способным испытывать воздействие.

[5] Нужном.

[6] Bon. и Lasson дают (допускаемый греческим текстом) обратный перевод: «они (т. е. внешние препятствия) устраняют некоторые из входящих в определение частей»; но Ross (II 249) выдвигает толкование, принятое в моем переводе, указывая, что при Bon. — Lass. понимании (если бы говорилось, что внешние препятствия устраняют отдельные моменты в определении способности) скорее можно было бы ждать гипотетической формы (не — «устраняют», но — «устраняли бы»), и он, несомненно, более прав по общему ходу развития мысли, так как перед тем было сказано, что специально оговаривать внешние препятствия не требуется, а теперь указывается, что эти препятствия *уже исключены* отдельными составными частями определения.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Точнее по смыслу было бы, используя текст Christ'a (*a* 30 δι'ὃ ζητοῦντες), — «в поисках которого мы и разобрали...» «Значение этого места хорошо разъясняет комментарий Alex.: «поэтому в поисках» — говорит он — «такого употребляемого в другом смысле способного мы проследили и относительно этих (разобранных теперь) случаев употребления способного — в смысле того, чему свойственно двигать или двигаться, ибо отсюда будет ясен и другой ⟨нужный нам⟩ смысл» (549, 2—4).

[2] Статую бога Г.

[3] ! ротивоположных этим.

[4] У действительности — если ее сопоставлять с возможностью.

[5] Дословно: «и одна сторона этого различия», причем под «различием», как указывает Alex., надо понимать «устанавливаемое по аналогии парное сочетание (τὴν ἐξ ἀναλογίας συζυγίαν) ⟨двух соотносимых членов⟩» (Comm. 550, 3).

[6] В одной группе аналогичных случаев действительность дана, как «одно в другом» — а именно, как определенность (сущность) в известной материи, в группе других — как «одно по отношению к другому», а именно — как реальное движение относится к соответственной способности.

[7] Дат. пад. πολλοῖς *b* 11 хорошо объясняется, если перед ним примерно подразумевать (или считать выпавшим) ᾧ ὑπάρχει τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (Ross II 252).

[8] Существующим в возможности.

[9] В полном смысле слова (такого, которое было бы самодовлеющим).

[10] Подлежащее для «и движет, и привела в движение» извлекается из непосредственно предшествующего ἀλλ' ἕτερον, *b* 32 (но это — не одна и та же вещь).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] οὐδ' ἀπὸ τύχης в том значении τύχη (непреднамеренность), в котором о ней говорится дальше (книга XI 8, 1065 *a* 26—31). Ср. Phys. II, 6—8.

[2] Т. е. является данным в возможности растением.

[3] Обстоятельно объясняет это место (1049 *a* 14—17) Alex.: «например, семя (пусть это будет хлеб), находясь в сосуде, еще не называется колосом в возможности: ему нужно ⟨для этого⟩ попасть в другое и измениться. А когда оно попадет в землю и, вследствие имеющегося в нем физического начала, будет уже таким, т. е. способным произрастать, тогда оно называется колосом в возможности. А то ⟨семя, о котором говорилось раньше⟩ —

я имею в виду хлеб в сосуде — не называется колосом в возможности, потому что ему нужно другое начало, — например, земля» (Comm. 553, 8—13).

[4] Я последовал Ross'y, читающему *a* 27 οὐ τόδε τι οὐσα. Но текст здесь спорен. У Bon.: «как эта вот вещь и сущность» (ὡς τόδε τι καὶ οὐσία), у Christ'a — «а если он есть эта вот вещь (или: нечто определенное), тогда это — сущность» (εἰ δὲ τόδε τι, οὐσία). Однако текст Ross'a, повидимому, заслуживает предпочтения, поскольку в нем подчеркивается, что первая материя *не есть* определенная вещь (*a* 27 οὐ и οὖσα достаточно хорошо заверены рукописями).

[5] Дословно: «то, о чем сказываются ⟨определения⟩» (по принятой Ross'ом конъектуре Apelt'a τὸ καθ' οὗ, вместо рукописного τὸ καθόλου — «всеобщее», в нашем месте не дающего, как констатирует и Bon. Comm. 400, хорошего смысла) и «то, что лежит в основе» — два равнозначащие определения, которые могут иногда относиться к конкретной вещи, иногда — к неопределенной материи.

[6] οὐσία ὑλική — повидимому, «сущность в смысле материи». Lasson переводит «ein materielles Seiendes» (Ueb. 152).

[7] И материя и то или другое общее свойство представляют собою некоторый неопределенный общий род, в связь с которым ставится данная вещь, так что в ней и в первом и во втором случае одинаково констатируется причастность к известной качественности (которая уже в самой вещи получает более конкретное оформление).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] См. Δ 11.

[2] Понятие ἐνέργεια («энергия») в значительном большинстве случаев было бы точнее всего передать «реальная деятельность», так как Аристотель выдвигает в нем два основных момента: 1) активности — там, где он сближает его с движением, считая его за такое движение, которое имеет свою цель в себе (см. в книге Θ 6, 1048 *b* 22—23, 33—35), и 2) действительности, подчеркивая его отношение к ἔργον (дело) и связь с энтелехией (осуществленностью). До некоторой степени эти два момента (хотя и с несколько другим оттенком) совмещает латинский термин актуальность. В последующем изложении выдвигается то тот, то другой момент (например 1049 *b* 20 говорится, что человек или хлеб существует *в действительности*, 1050 *a* 35 — что *деятельность*, протекающая в своих собственных пределах, реализуется в самих действующих существах), а потому устойчиво выдержать здесь всюду одну и ту же терминологию едва ли осуществимо.

[3] Способным вызвать движение, — имеется в виду начало, объемлющее, как родовое понятие, и способность действовать в другом, и природу.

[4] Которая для бытия «в действительности» дается в полном виде и, таким образом, предопределяет содержание, мыслимое у бытия «в возможности».

[5] Сущность вещи дана там, где вещь существует в действительности, ибо в этом случае в вещи реализована ее форма.

[6] Т. е. бытия в действительности.

[7] Бытия, как способности.

[8] Т. е. отличное от рассматриваемого нами и предваряемого соответствующей способностью, но принадлежащее к тому же виду.

[9] Что следует разуметь под ταῦτα (эти вещи), не совсем ясно. Alex. (Comm. 556, 25—27) видит здесь указание на перечисленные потенциальные состояния, поясняя: «этим материям и способностям предшествует по времени другая действительность (точнее — вещь, существующая в действительности), из каковых в действительности существующих вещей возникли эти способности», но скорее — в соответствии с идущей затем мотивировкой — это ταῦτα обозначает, как отмечено в переводе, *обсуждаемые сейчас действительные вещи*. Важно отметить, что эти вещи получились через воздействие на их материю других таких действительных вещей, как это видно из следующего затем примера: «человек из (вместо — действием) человека, образованный действием образованного» и проч. Напротив, говорить, что *материя возникает* из движущих действительных вещей, было бы совсем не точно.

[10] См. Z 7,1032 *a* 13—14; 8,1033 *a* 24—28.

[11] Так обозначает Аристотель вторую половину «Физики». Специально имеется здесь в виду 6-я глава VI книги.

[12] Дословно: «разве только если это люди, которые ⟨здесь⟩ ведут упражнения».

[13] Дословно: «потому что (опуская с рукописью A^b ἢ перед ὅτι) у них нет нужды в том, чтобы производить рассмотрение» — место, настолько неясное, что Bon. оставил его без перевода. Ross, называя эти слова excessively difficult (II 262), предлагает несколько толкований, каждый раз — искусственных и связанных с существенными изменениями греческого текста. Аристотель, очевидно, хочет мотивировать, почему упражнения в целях приобретения способности не нарушают общего правила, согласно которому способность — для деятельности: когда дело идет об упражнениях в какой-нибудь деятельности, эта деятельность дается лишь «специальным» (условным) образом, а на самом деле (в полном смысле слова) отсутствует, потому что *в это время* (пока происходят упражнения) она, как таковая, не нужна. (Задачей таких упражнений является по существу не — создание способности к деятельности, — это только промежуточная цель —, но подготовка к самой деятельности, когда она окажется нужной сама по себе; с этим пониманием можно было бы, с другой стороны, хорошо связать конъектуру Christ'a, предлагающего опускать οὐδέν — «или потому, что им требуется умозрение ⟨по существу⟩»).

[14] Природе недостаточно, если она заложила внутри живого существа способность к деятельности; ей важно, чтобы эта деятельность реально осуществлялась вовне.

[15] По версии Alex. (Comm. 559,26 сл.), Павсон изваял изображение Гермеса на прозрачном камне, так что нельзя было понять, находится ли оно внутри камня или на поверхности его. Ross возражает, что Павсон был не скульптор, а живописец, и что, может быть, *нарисованное* им на ровной поверхности изображение Гермеса производило зрительное впечатление горельефа. Аристотель хочет, повидимому, сказать, что пока мы говорим о способности или материи, мы остаемся в такой же неопределенности, как по отношению к Павсоновскому Гермесу, и что только если эта способность развертывается в деятельности, ее

реальное существование («вовне») становится несомненным (иначе толкует противопоставление «внутри — вовне» Ross, см. II 264).

[16] О *«более основном»* первенстве «по сущности» (т. е. по мыслимому через себя бытию) действительности по сравнению со способностью здесь говорится потому, что до сих пор (1050 *a* 3 — 1050 *b* 2) этот приоритет констатировался постольку, поскольку учитывалось, что действительность есть всегда *завершение* способности. Теперь же указывается, что бытие в действительности превосходит бытие потенциальное на том основании, что оно и *только оно* свойственно вещам вечным и существующим необходимым образом (хотя и не только им). Между тем *основной* смысл, в котором может итти речь о том, «что прежде», это — если что-нибудь может существовать без другого, тогда как другое не может существовать без него, а как раз это отношение мы имеем между вещами вечными и вещами преходящими. (Ср. Ross II, 265.)

[17] Дословно: «к противоречию» (разумеется — при наличии в том и в другом случае отличных друг от друга условий ее реализации).

[18] Как способность (быть способным), так и возможность («мочь») имеют у Аристотеля реальный характер, причем первая выдвигает наличие в вещи известного положительного момента (активного или пассивного), а вторая предполагает отсутствие противоречия (взаимного отрицания) между различными определениями вещи.

[19] У Аристотеля здесь ἁπλῶς (дословно: «просто», т. е. в общей неуточненной ближе форме) противопоставляется κατά τί (в каком-нибудь определенном отношении).

[20] Если движение вечно, оно уже не дается в возможности как такое (не может быть и не быть, но только — быть), и, таким образом, для материи (как принципа возможности, непредрешенности) остается по отношению к нему место лишь постольку, поскольку идет речь о *направлении* движения (откуда и куда именно).

[21] Дословно: «возможность противоречия» (т. е. подхода с двух различных противоречащих друг другу точек зрения).

[22] Т. е. в силу своей собственной природы.

[23] Когда дано знающее или движущееся

[24] Если мы возьмем идеи.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Способность есть способность к двум противоречащим определениям, следовательно, в областях, где применима оценка, это одновременно способность и к хорошему и к дурному. Напротив, в сфере действительности одно и то же не является вместе и хорошим и дурным, как хорошее всегда оценивается одно определение вещи, как дурное — противолежащее ему другое. Поэтому в области действительности мы имеем хорошее в несмешанном виде, тогда как способность всегда совмещает хорошее с дурным. Отсюда—предпочтение, отдаваемое первой.

[2] И к тому, которое носит положительный, и к тому, которое носит отрицательный характер. — Alex. повторяет здесь аргументацию, которая лежала у Аристотеля в основе примата *положительной* деятельности: «действительность дурного хуже способности к нему, ибо способность к дурному смешивается со способностью к хорошему, между тем действительность дурного не смешана с действительностью хорошего» (Comm. 566,9—12).

[3] Аристотель имеет в виду Платоновское учение, принимающее в отдельных случаях (см. Госуд. 476 A) идею зла наряду с отдельными причастными ему вещами. На это Аристотель возражает, что зло в беспримесном виде (как его понимал Платон) должно стоять позже, нежели способность к злу (в порядке убывающей ценности). Но тогда, согласно тому, что было развито выше, здесь дана *действительность* зла (которая хуже способности), а такою действительностью с Аристотелевской точки зрения может быть только действительность отдельных вещей, в то время как идея, взятая в общей форме, это — лишь способность (ср. 1051 *a* 1—2).

[4] Через фактическое проведение требующихся для такого разделения линий.

[5] Дословно: «Почему треугольник...»

[6] Имеются в виду углы, находящиеся на одной стороне проходящей через точку прямой.

[7] Если здесь Аристотель действительно говорит о прямой, соединяющей вершину вписанного угла с центром полукруга, как о линии, проведенной перпендикулярно к основанию, то, значит, он рассматривает только один случай вписанного угла — когда его вершина помещена в середине полукруга, и здесь поставленный вопрос: «почему *всякий* (καθόλου, *a* 27) вписанный в полукруг угол — прямой?» — как раз и не получает разрешения. Отсюда — ряд предложенных исправлений текста (Christ, Cannan—см. у Ross'a II, 271), чтобы предлагаемое у Аристотеля построение действительно имело общую силу. Мы бы избегнули всякой необходимости конъектур, если бы можно было стоящее в рукописях ἡ ἐκ μέσου ἐπισταθεῖσα ὀρθή перевести — «проведенная из центра прямая», приняв ὀρθή не в обычном у Аристотеля смысле «прямой угол» (это значение здесь вообще не подходит), а также и не в смысле «перпендикулярная линия» (как хотят Bonitz и Ross), но в значении «прямая линия» (обычно — ἡ εὐθεῖα), при котором доказательство имело бы силу для всякого вписанного угла без различия. Надо, однако, учесть, что ἐπισταθεῖσα в своем непосредственном значении скорее побуждает думать именно о перпендикуляре, и тогда приходится примириться с объяснением Ross'a, который говорит о «недосмотре» Аристотеля, выдвинувшего на первый план «симметрический случай», где вписанный угол составляет сумму двух углов, из которых каждый равен половине прямого. [Три равные линии (радиусы полукруга) *oa*, *ob*, *oc*; две из них (*ob* + *oc*) образуют основание △ *abc*, линия *oa* проведена из центра — к вершине △, под прямым углом к его основанию; вписанный угол *bac* — прямой, потому что он равен сумме двух углов треугольника *abc*.][1]

[8] А именно, положение — сумма углов в треугольнике равна двум прямым.

[9] Перевожу согласно тексту Ross'a, предложившего читать ἡ νόησις ἐνέργεια вместо рукописного νόησις ἡ ἐνέργεια.

[10] Аристотель, повидимому, следующим образом мотивирует, почему для нахождения свойств геометрических фигур необходимо осуществление их в действительности. Их бытие ἐνεργείᾳ (в

[1] Чертеж:

действительности) имеет место тогда, когда эти свойства действительного бытия реально мыслятся активною мыслью (другой предлагаемый Ross'ом вариант для *a* 30: «А причиною этого является мысль, данная в действительности» — αἴτιον δέ ἐστι νόησις ἡ ἐνεργείᾳ). Отсюда это реальное единство бытия и мысли (реально направленный на бытие процесс мысли) есть последняя основа для тех свойств, которые мы предполагаем в фигурах. А потому, чтобы эти свойства «найти», надо повторно воспроизвести соответственную фигуру со всеми ее свойствами, в этом смысле снова «проделать» такую фигуру. И это уже — индивидуальная действительность, которая позже «возможности», и которая дает возможность открыть свойства фигуры путем *усмотрения* их в построенном материале (от Кантовского учения об intellectus archetypus концепция Аристотеля — первичная данность фигур в мысли — решительно отличается тем, что у него первичная мысль не создает своего предмета, а только мыслит его. Кант поэтому более последователен — и еще более неправ).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Дословно: «В других случаях — согласно бытию в возможности или бытию в действительности этих определений или согласно противоположным состояниям». Что означают здесь «противоположные состояния»? Непосредственно можно было бы подумать о состояниях «невозможности» и «недействительности». Но сличение с другими местами (ср., например, в нашей же книге глава 2, 1046 *b* 5—23; гл. 5, 1048 *a* 8—9, 21—22), делает несомненным, что речь идет о возможности или действительности определений, противоположных основным категориальным определениям, иначе говоря— о возможности или действительности по линии так называемых στερήσεις, т. е. по линии отсутствия или отрицания тех или других положительных свойств (в нашем тексте эта мысль была бы выражена более ярко, если бы вместо зависящего от κατὰ вин. пад. τἀναντία стоял бы соответствующий τούτων род. пад. τῶν ἐναντίων).

[2] Определения бытия и небытия, как соединенного в одно целое множества и множества, не связанного в одно, не являются на первый взгляд выводом из предшествующего различения всегда связанного, всегда разделенного, и временами связанного, а временами разделенного бытия. Поэтому и Bon. (Obs. p. 35) и Ross (II 275) считают, что логический вывод наступает лишь позже — там, где (начиная с *b* 13) указывается, какой характер носит истина и ложь по отношению к всегда связанному и всегда разделенному бытию, с одной стороны, к бытию то связанному, то разделенному— с другой; и Bon. хочет даже вставлять «и» перед «быть» (*b* 11), чтобы показать, что мы имеем здесь только одно из условий для последующего — с *b* 13 — вывода. Но на самом деле мы здесь уже имеем *первый вывод* — именно, относительно характера данного *во всех указанных случаях* бытия— что оно здесь *всегда обозначает соединение*, как небытие в свою очередь — разделение, а затем уже идет второй вывод — что́ представляет собою истина и ложь по отношению к понятому в этом смысле бытию.

[3] Словом «констатирование» я перевожу φάσις («сказывание» — в смысле указывания на что-нибудь), в отличие от κατάφασις — положительное утверждение чего-нибудь о чем-нибудь.

[4] Т. е. не по отношению к существу вещи, которое по Аристотелю непосредственно ясно для мысли, а в случае, если с этим существом ставятся в связь какие-нибудь свойства, хотя бы и постоянные, но не относящиеся к определению вещи.

[5] Как указывает Ross (II 279), под τὸ ὂν αὐτὸ — «сущее само» здесь следует разуметь чистую форму, т. е., очевидно, форму, поскольку она берется вне связи с материей.

[6] ὅπερ εἶναί τι — бытие чем-нибудь в собственном смысле.

[7] οὐκ (не) перед εἰ (ли) *b* 32, повидимому, вполне основательно вставляется Bonitz'ем (Comm. 411), чтобы противопоставить познание существа вещи познанию ее привходящих свойств. Однако хороший смысл давало бы и чтение Christ'a, который, не принимая вставки Bon., предлагает опускать τί перед ἐστι. «Но вопрос по отношению к ним ставится о бытии, существуют ли такие реальности или нет».

[8] Незнание не есть отсутствие самой способности, но отсутствие у мысли по отношению к тому или другому предмету какого-либо содержания (и даже — знания об его существовании).

[9] Не допускающего дальнейшего деления.

КНИГА ДЕСЯТАЯ (I)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Как известно, Аристотель различает три рода движения — качественное изменение, количественный рост или убыль и пространственное движение, причем это последнее — самое простое (оно может быть дано там, где более сложных родов не существует): поэтому он говорит о нем как о «первичном роде движения» (дословно: «первичном движении»). В свою очередь из области этого наиболее простого движения он выделяет начальную, наиболее простую его форму, именно — движение круговое, и вещь, обладающая от природы этим движением (высшая небесная сфера), будучи непрерывною *в этом смысле,* образует *на этом основании* некоторую единую величину.

[2] Т. е. их суть бытия (Bon.) или их форма (Alex.).

[3] Имеется в виду основное *содержание* единого, в отличие от главных групп, к которым оно применяется и которые составляют его *«объем»*.

[4] Которое принимал Анаксимандр.

[5] Все эти различения становятся понятными, если мы учтем, что Аристотель уже здесь разумеет то понимание единого, о котором говорит дальше— начиная с *b* 18, — т. е. имеет в виду *единое как меру* (данную или как величина в пространстве, или в ее формальной — математической — определенности, или поскольку она обособляется мыслью).

[6] Т. е. в каждой отдельной области это — некоторая определенная величина, настолько малая, что по сравнению с ней всякое изменение оказывается уже для чувственного восприятия заметным.

[7] По Ross'у, это — принимавшееся Аристоксеном (учеником Аристотеля) различие четверти и

трети тона, по Bon. — различие между половинами двух разных полутонов (большего и меньшего), которые признавались пифагорейцем Филолаем.

[8] Между измеряемым и мерою.

[9] Так как эти последние слова (связанные не через γὰρ, а через δὲ) не *мотивируют* непосредственно предшествующих, «как если бы кто считал мерою единиц единицы...», а противопоставляются более ранней фразе «⟨не следует говорить, что⟩ мера чисел есть число», то число, которое здесь разумеется, это не — число измеряющее (число как мера), а число измеряемое, относительно которого и подчеркивается, что его мерою будет не число, а единица, поскольку оно само есть не что иное, как некоторая совокупность единиц.

[10] В отношении размеров и точности присущей им способности постигать вещи.

[11] Т. е. эта внешняя нам мера отмеривает в нас такую-то нашу часть.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] В кн. III гл. 4, 1001 *a* 4 — *b* 25.

[2] В том, чтобы быть единым.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Другое основное значение, в котором они противопоставляются — единое как мера и многое как измеряемая величина (см. главу 7).

[2] Эти четыре рода были указаны в 10-й главе V книги (1018 *a* 20): 1) члены противоречия; 2) противоположности; 3) соотнесенные понятия; 4) наличие известного свойства и отсутствие его.

[3] «Делимое» или «неделимое».

[4] «Отсутствие» данного качества, если оно выявлено в *полной мере*, т. е. крайняя степень этого отсутствия, с одной стороны, и наличие этого же качества с другой, — противоположны друг другу: один случай противопоставления совпадает здесь с другим

[5] Т. е. с равными сторонами.

[6] ἁπλῶς — как бы их ни брать, со всех точек зрения.

[7] С разбираемым термином «иное» Аристотель чередует «другое», не фиксируя для последнего специальных отличий.

[8] Когда нет не только общей материи, но и общей формы (когда фигуры не только по размеру, но и по форме — разные).

[9] И, следовательно, оно по сравнению с чем-нибудь исходным является либо тем же самым, либо другим; а быть не только единым, но и *неединым* может «сущее и единое» в той мере, поскольку оно может состоять из частей (оставаясь в то же время единым в качестве целого).

[10] Аристотель хочет сказать, что отличием одной вещи от другой не может быть у одной — одна ее сторона, у другой — какая-нибудь с точки зрения логической структуры другая, например, у одной вещи — род, а у другой, отличной от первой, ее вид, но обе они должны отличаться какой-нибудь такой своей стороной, которая в них обеих занимает одинаковое место, причем именно эта одинаковая (по своему логическому месту) сторона у двух отличающихся вещей и окажется различной.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] На основе определения противоположных вещей, как таких, между которыми дано «совершенное» (выявленное до конца) отличие, доказывается правильность ряда других, указанных ранее (см. Δ 10) определений противоположности. И прежде всего отмечается, что об отличии (следовательно и о противоположности) по отношению к вещам, находящимся за пределами данного *рода*, говорить уже не приходится, а отдельные *виды* максимально противопоставляются именно через выявленное до конца отличие между ними. Другие определения противоположностей (максимальные отличия на одной и той же основе, максимальные отличия в области одной и той же способности) возводятся также к выявленным до конца отличиям, противостоящим в пределах одного рода.

[2] Выявленное до конца, т. е., как сказано было выше, «законченное».

[3] Т. е. некоторое определение, стоящее к другому — положительному — в отношении противоречия, но лишь в известных пределах, т. е. в пределах признания общего им обоим основного рода.

[4] см. Δ, глава 22.

[5] Вещь или обладает таким-то определением, или не обладает им: два противоречащие суждения, из коих одно необходимо. А поскольку «лишенность» есть тоже свое рода положительное определение, только получающееся через отсутствие свойственного вещи качества, здесь уже — три возможности: 1) вещь определяется по данной линии через наличие такого-то свойства; 2) определяется по этой же линии через отсутствие подобного свойства; 3) вообще по данной линии не подлежит определению.

[6] В дальнейшем индуктивным путем показывается, что отсутствие может быть дано в различной форме, причем аргументация в первую очередь останавливается на тех случаях, когда это отсутствие *образует противоположность*. Что «отсутствие» может и выходить за пределы противоположности, это специально показывает фраза *b* 21—22: «в одном случае... повсюду». Указываемые в ней Аристотелем ограничения могут (как отмечает и Ross) относиться, между прочим, к противоположности добродетели и порока, и — применяя здесь эти ограничения — мы получаем примеры «отсутствия», которое не образует противоположности в полном смысле.

[7] Имеется в виду в первую очередь указание, сделанное непосредственно выше (*b* 4—6), с дальнейшею отсылкою к 22-й главе V книги.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Т. е. на почве некоторого противопоставления.

[2] Alex. Comm.: «а если — хотя они и могут притти вместе (соответствует Аристотелевскому καὶ οὕτως — и при этих условиях) — кто-нибудь спрашивает, кто именно пришел, сейчас же получается противопоставление, а именно — пришли ли оба или один» (598, 14—16).

[3] Отрицание, обозначающее (их, т. е. большого и малого) отсутствие (ἀπόφασις στερητική) (в известном субстрате).

[4] «То, что не есть ни хорошее, ни дурное», отличается от того, что не есть ни большое ни

малое, тем, что в последнем случае мы обязательно остаемся в области категории *количества*, между тем о хорошем и дурном, и — соответственно — о том, что не есть ни хорошее ни дурное, может быть речь *в различных категориях*.

[5] Дословно: «мы и про это не говорим как про одно».

[6] Т. е. такого, чтобы для обоих можно было указать общий им род и специальное видовое отличие, — ибо общего рода здесь вообще нет; ср. 1055 *a* 26: «ибо показано, что по отношению к тому, что находится вне рода, различия не бывает».

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] На протяжении этой главы Аристотель различает, с одной стороны, количественно малое (resp. большое) в его общей количественной величине, с другой — малое (resp. большое) число однородных вещей, причем число этих вещей *просчитано* — сопоставлено с единицей, или число частей установлено через сравнение с какою-нибудь мерою. В первом случае он пользуется единственным числом, говоря ὀλίγον (resp. πολύ); я переводил — «малое (большое) по количеству» (ударение здесь на количестве *целого*). Во втором он говорит во множественном числе ὀλίγα (πολλά), — я переводил «⟨численно⟩ немногое (многое)» (ударение на количестве отдельных вещей, или составных частей).

[2] Аристотель различает здесь πολύ («большое количество» — в смысле «многократно заключающее меру») и πολλά («многочисленное» — совокупность многих вещей или отдельных частей), чтобы таким же образом сопоставить «малое по количеству» (ὀλίγον) и «малочисленное» (ὀλίγα) и, сводя их друг к другу, объявить малое по количеству — малым (но все же некоторым) множеством, а затем — признать таким же множеством и само единое (как малое количество, оно все-таки — некоторое *множество*).

[3] Т. е. в разных жидкостях: мы можем иметь *большое количество* такой жидкости (πολύ), но это не будет «численно многое», т. е. не будут многие отдельные части ее (πολλά).

[4] Большое по количеству (πολύ) по сравнению со «многим» (πολλά).

[5] Оставаясь на чисто формальной точке зрения.

[6] Надо констатировать, что в этой формулировке (которая дает возможность сохранить рукописный текст) упрек Анаксагору очень мало понятен: Аристотель ставит ему в вину, что он не остался на чисто формальной точке зрения, при которой он пришел бы в столкновение не только с Аристотелевским указанием («два» — первое малое), но и с элементарным здравым смыслом (как утверждать бесконечную, за все пределы выходящую *малочисленность?*). Ross от имени Аристотеля мотивирует: «тогда неправильность Анаксагоровской точки зрения становится очевидной; ибо вещи не могут быть бесконечными по малочисленности» (II 296). Анаксагору вменяется в вину, что он отступил от правильного логического противопоставления («по множеству» — «по малочисленности»), ибо нелепость, к которой он бы пришел, обнаружила бы ошибочность его учения. Искусственность такого понимания несомненна, и оно находит мало поддержки в греческом тексте. В связи с тем заслуживает внимания предложение Christ'a, который выбрасывает οὐκ перед ἀπέστη, так что смысл получается предположительно такой: «поэтому правильно допустил отступление ⟨от формальной последовательности⟩ Анаксагор, сказавши... по малости; тогда как ⟨с формальной точки зрения⟩ надо было сказать... по малочисленности». — Во всяком случае место остается очень спорным, и Боницевский отказ удовлетворительно истолковать традиционный текст (Comm. 440) — вполне понятным.

[7] Т. е. как стоящее в отношении к другому.

[8] По рукописному тексту было бы: «хотя всякое знание является познаваемым (ἐπιστητόν), но познаваемое не все является знанием (ἐπιστήμην)». Однако по отношению к познанию дело, повидимому, не в том, что *оно само* является познаваемым, а с другой стороны, уже совсем неточно утверждение, что *не всякое* познаваемое есть знание, — ибо оно вообще как такое не является знанием. Поэтому я дал свой перевод согласно очень убедительной конъектуре, предложенной в критическом аппарате Ross'a: вместо ἐπιστητόν — ἐπιστητοῦ («о познаваемом») и вместо ἐπιστήμην — πρὸς ἐπιστήμην («стоит в отношении к знанию»).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Раньше чем получить определение, противоположное исходному.

[2] Если вещь, имеющая красный цвет, утрачивая его, получает круглую форму, то это изменение носит для нее привходящий характер: она становится круглой, не поскольку она раньше была красной, а поскольку она имела какую-нибудь другую форму, а не круглую (ср. Ross, II 209).

[3] Нежели противоположности (т. е. противоположные виды) в пределах одного рода.

[4] Повидимому, Аристотель стоит здесь на позиции Платоновской теории зрения, которая у Платона изложена в «Тимее» (глава 30). От вещей исходят разнообразные истечения, которые оказывают различное воздействие на зрительный поток, идущий от глаза: одни — из более мелких частиц — рассеивают зрительный поток и, таким образом, вызывают представление белого цвета, другие — из более крупных частиц — напротив, собирают этот поток в одно, не давая ему рассеиваться, — получается черный цвет.

[5] Все остальные определения, кроме основных противоположных друг другу отличий, о которых сказано перед тем: разумеются прежде всего основные противоположные виды в пределах одного и того же рода, а затем и все другие (промежуточные между ними).

[6] Для крайне спорной по смыслу фразы 1057 *b* 10—13, в соответствии с тем ее пониманием, которое формулирует мой перевод, мною принята пунктуация, проведенная в издании Bon. (Слова «например если белое и черное ...» *b* 8 — «...более ранние противоположности друг другу» *b* 11 я заключаю в скобки, как специальную мотивировку предшествующего: «мы будем иметь также более ранние — противоположные друг другу — видовые отличия» *b* 5—6).

[7] Как полагает большинство комментаторов, ὅσα ἐναντία μὴ ἐν γένει означает, повидимому, «определения, которые противоположны не в рамках ⟨одного и того же⟩ рода», т. е. наиболее общие противоположные друг другу видовые отличия (в нашем примере — «рассеивающее свет» и «собирающее свет»). Речь о «стоящих раньше», «первых» видовых отличиях идет здесь потому, что именно

они, не будучи сами объединимы по роду, образуют те основные элементы, из которых получаются как противоположные и промежуточные определения в пределах одного рода, так затем и все ниже стоящие виды тех и других (см. ниже *b* 31).

[8] Дословно: «элементов, по роду своему не составных», т. е. не являющихся объединимыми по линии (более общего) рода: имеются в виду именно указанные в предшествующем примечании «первые» видовые отличия. (Выражение ἀσύνθετα τῷ γένει надо, повидимому, понимать в противоположность ἀδιαίρετα τῷ γένει: в то время как это последнее означало бы определения, не делимые на более специальные роды, — как ἀδιαίρετα τῷ εἴδει означает виды, не делимые на более специальные виды, — ἀσύνθ. τῷ γένει означает определения, не объединимые в один более общий род).

[9] В меньшей — по сравнению с одним из противоположных определений, в большей — по сравнению с другим.

[10] Как и те вещи, которые находятся в промежутке между определениями, противоположными друг другу.

[11] Как и те противоположности, промежуток между которыми они заполняют.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] А именно — в отношении к общему в обеих вещах родовому признаку, который, однако, при этом в каждой из этих вещей дается отдельно (см. ниже).

[2] Оно само в одной вещи берется как одно, в другой — как другое, и, следовательно, каждый раз по сравнению с вещью, иной по виду, будет представлять нечто иное.

[3] Уже благодаря тому, что один и тот же род в различных видах в известном смысле — иной.

[4] Дословно: как «инаковость» (ἑτερότητα) формы у рода.

[5] Т. е. о том, что тот же самый род в одном случае — именно в одном виде — один, а в другом — другой.

[6] А не тогда, например, когда иная видовая форма отличает от данного вида вид *другого* рода, так что этот род не становится иным через действие той видовой формы («иной»), которая отличила от данного вида другой вид.

[7] В первом случае имеются в виду «последние» (неделимые далее) виды рода, во втором — индивидуальные вещи.

[8] Следовательно, подход к роду также совершается через отрицание, — между тем отношение между противоположными членами основано не на отрицании (иначе это были бы члены *противоречия*), но один из противоположных членов есть данное положительное определение (ἕξις), другой — отсутствие его (στέρησις — ср. выше I глава 4, особенно — 1055 *b* 18).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Чтобы этим внешним путем подчеркнуть тесную связь различающих предикатов с существом вещи.

[2] Как было сказано выше (глава 8, 1058 *a* 17—18), иными по виду являются те формулировки, которые, будучи последними звеньями в логическом ряду, при этом *противоположны друг другу*.

[3] Т. е. логическая сущность *в ее соединении с материей*.

[4] Т. е. говорят о вещах, в состав которых входит материя (хотя и не отображают при этом их материальную сторону).

[5] Дословно: «состояния» (πάθη здесь — в значении латинского modi).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Разобрав в главах 4, 7—9 природу противоположного, Аристотель делает на основе этого разбора вывод о характере отношения между миром преходящего и миром непреходящего бытия: эти два мира надо считать совершенно инородными, а потому неправы игнорирующие эту инородность авторы теории идей.

[2] Каковым является один из двух противоположных членов; имеется в виду, повидимому, «преходящее», так как στέρησις есть всегда умаление основного *положительного* свойства, а таким положительным свойством в глазах Аристотеля должно было быть вечное неизменное бытие (см., например, в книге Г 5, 1010 *a* 25—32).

[3] Т. е. не просто отсутствие способности, но наличие соответственной неспособности, как некоторая положительная квалификация.

[4] Хотя в исходной предпосылке говорится о различии между противоположностями *по виду*, область преходящего и область непреходящего, не принадлежа к одному общему одинаково их объемлющему роду бытия, объявляются различными *уже по роду*. Здесь мы возвращаемся к тому различию, которое было указано в главе 7 между *видовыми отличиями*, — они как πρῶτα ἐναντία — первые противоположности — различаются *по роду* (1057 *b* 19—20), в то время как отдельные виды преходящего и непреходящего, объемлемые каждый раз одним каким-нибудь общим родом, различаются *по виду*.

[5] Имеется в виду то, что делает вещь преходящей, и то, что делает ее непреходящей, — если эти основные моменты у вещей взять здесь и там в общей принципиальной форме.

[6] Речь идет про основное существо преходящего и непреходящего, а значит — про преходящее и непреходящее в общей их форме (для Аристотеля это без сомнения — связанность с «материей возникновения и уничтожения» и избавленность от *этой* материи): для них оказывается выведенным различие существенное и — Аристотель снова подчеркивает — различие по роду.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ (K)

XI книга (K) «Метафизики» представляет собою две разнородные по содержанию части, искусственно связанные между собою. Первая, доходящая почти до конца 8-й главы (1065 *a* 26), дает сокращенное изложение III, IV и VI книг (B Г E) «Метафизики», образуя, таким образом, или первоначальный набросок этих книг, или последующее извлечение из них. Вторая, с внешней стороны

связанная с первой достаточно искусным переходом, примыкает к завершающему первую часть рассмотрению понятия случайности, делая несколько замечаний о природе непреднамеренных действий (которые заимствует из II книги «Физики»), а после этого в ряде дальнейших почти дословных извлечений из «Физики» (книги III и V) формулирует и исследует несколько основных натурфилософских понятий. Случайную компиляцию, которую мы имеем в этой — второй — части, очень мало оснований приписывать самому Аристотелю. Относительно первой части вопрос спорен (см. статью о составе Метафизики).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Я следую здесь чтению Christ'a, который исключает из текста σοφία и сохраняет рукописное ἡ вместо принятой у Ross'a конъектуры (по принятому у Ross'a тексту выходило бы: «ведь поскольку это — наука, дающая доказательства, мудрость есть та дисциплина, которая занимается ⟨выводными⟩ свойствами, а поскольку она имеет дело с первыми элементами, это — наука о сущностях»).

[2] Как отмечает Ross, о «третьем человеке» здесь говорится не в смысле известного аргумента против теории идей (см. A 9, 990 *b* 17), требующего признавать нечто общее между отдельными людьми и идеей человека, а в смысле онтологического ряда, который мог бы существовать *в промежутке* между рядом чувственным и рядом идеальным, по образцу того, как математические фигуры принимались в промежутке между идеями этих фигур (числами) и фигурами, воспринимаемыми в чувственном мире.

[3] «Материя математических вещей», относительно котор й говорилось, как о материи мыслимой (νοητή), Z 10, 1036 *a* 9 сл., определяется у Bon. (Comm. 453—4) как «материя вещей. полученных при помощи мысленного отвлечения от вещей чувственных», которая «усваивает только три измерения пространства и ⟨пространственно⟩ определенные формы». У Ross'a она «практически = пространству» (II 309).

[4] Иначе говоря, логика (наука о доказательстве и о природе науки, как такой) не ставит вопроса о принципе, лежащем в основе всяких *математических* определений, поскольку она сосредоточивает работу в своей собственной области и выявляет только основной характер всякой науки вообще.

[5] τῶν ἐσχάτων — самые последние виды, уже не допускающие дальнейшего деления.

[6] Дословно — «должны быть им причастны»: *эти* роды должны быть предикатами для всякого видового отличия, между тем род не сказывается о видовом отличии, но — об образуемом через видовое отличие виде.

[7] Всякую вещь, которая от него зависит.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Bon. и Ross считают их за шесть, но оба при этом 9-ю и 10-ю проблемы без достаточных оснований сводят к одной, тогда как рассматриваемые в них вопросы идут параллельно двум разным апориям III книги и по содержанию значительно отличаются друг от друга.

[2] Собственно: «какое другое ⟨начало⟩».

[3] ὑπὸ τῶν χαριεστάτων. Bon. в переводе «von den Gebildetsten», в Comm. (455) — «limatioris iudicii philosophi»; у Ross'a — «the best minds», «the most cultivated people»; у Lasson'a — «den feinsinnigsten Geistern».

[4] Собственно: «это неверно».

[5] Во вторую очередь из этих начал выводятся геометрические объекты.

[6] Как поясняет Ross, здесь имеются в виду не производные числа в противоположность первым, а все вообще числа, произведенные из единого и материи («большого и малого»).

[7] Согласно Ross'у (II, 311) и Bon. (Comm. 456) под «первичными» следует разуметь математические (умопостигаемые) поверхности, в отличие от чувственно-воспринимаемых.

[8] Дословно: «ибо в отношении всякой сущности имеет место возникновение». Однако, как правильно указывает Ross, в общей форме такое положение было бы неправильно, ибо прежде всего бог — а кроме того и ряд небесных объектов — не подлежит возникновению. Поэтому речь здесь идет не о возникновении *всякой сущности*, но, как это подробно указано B 5, 1002 *a* 28 — *b* 5, о том, что в тех случаях, где сущности раньше не было, а потом она есть (и наоборот), она появляется (и исчезает) путем (постепенного) возникновения (и уничтожения), тогда как возникновение (и уничтожение) геометрических определений происходит в тот же момент, через посредство отделения или соединения.

[9] Аристотель хочет сказать: «*Когда я говорю о составном целом*, я имею в виду» и т. д.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Глава третья дает общий и краткий набросок того содержания, которое в разработанной и систематизированной форме изложено в главах 1-й и 2-й IV книги (Γ).

[2] Или (чтобы более точно отметить переход): «причем, однако, надо иметь в виду, что» и т. д.

[3] Точнее: не объемлются одним общим родом.

[4] Собственно: «тем способом как мы сказали», т. е. πολλαχῶς — в разных значениях (ср. перевод Lasson'a).

[5] Дословно: «иначе», т. е. еще к чему-нибудь.

[6] Может быть, «примем во внимание», «учтем». — Здесь — как и в параллельном месте Γ 2, 1004 *a* 2 — имеется, повидимому, в виду II книга утраченного трактата De bono, или — также утраченный — «Перечень протоположностей» (в комментарии к нашему месту Alex. 616,3 указывает на De bono).

[7] Чтобы избавиться от чрезмерно растянутой фразы, я, следуя Lasson'у, начинаю весь период с главного предложения (τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν, 1061 *b* 3 — «подобным же образом обстоит дело и по отношению к сущему»), а затем, как бы подводя общий итог, снова помещаю это предложение в конце.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Основная мысль главы 4-й (общие начала доказательства также составляют предмет первой философии) в развернутой форме изложена в 3-й главе IV книги.

[2] Т. е. математики. Неправильно было бы

τούτων переводить (вместе с Lasson'ом): «что и начала *этих положений*»: непосредственно дальше приводится пример такого общего положения, которому математика лает то или иное специальное применение, но кот ое *само* (а не то или другое его «начало») должно составлять предмет рассмотрения первой философии.

[3] Т. е. лишь поскольку он есть сущее как такое. Ross ставит ἢ ὂν τῶν τοιούτων ἕκαστον в запятые и толкует: «но ведет рассмотрение относительно того, что существует, поскольку каждый из таких предметов есть ⟨нечто⟩ существующее» (II 314).

[4] τούτων («с этим»), повидимому, указывает на «свойства и начала, имеющиеся у вещей». Иначе (понимая под τούτων — τὰ ὄντα, т. е. «существующие вещи») мы в большой мере получили бы тавтологию.

[5] Для σοφία («мудрость») в этом широком смысле см. A 1, 981 *a* 27, Г 3, 1005 *b* 1.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Главе 5 соответствуют — в более развернутой форме — конец главы 3-й и глава 4-я IV книги.

[2] τἆλλα («все остальное») здесь, может быть — сказуемое, так что дословный смысл был бы: «а также ⟨одно и то же⟩ не может (на ряду с невозможностью быть и не быть вместе) быть и всем остальным, что противолежит самому себе указанным образом» (т. е. в форме противоречия), — иначе говоря, одна и та же вещь не может совмещать бытие с небытием, а также одновременно иметь и другие, самим себе противолежащие или сами себя отрицающие определения.

[3] Которые отказываются признать их.

[4] Собственно: тому, кто показывает.

[5] Ross, следуя за Bon. (Comm. 460), предлагает в нашем случае διότι переводить «что», так как здесь не приводятся причины, *почему* неправ противник, а только констатируется, что он *неправ*.

[6] Или: указывать что-нибудь.

[7] Дословно: «к которому из них ведет ⟨употребленное⟩ имя».

[8] Собственно: «Таким образом для этих ⟨положений⟩ не существует никакого доказательства непосредственно, но оно имеет место против лица, которое принимает это» (т. е. эти предпосылки) (или, может быть, «эти положения» Alex. 624 10—11: «но против того, кто принимает, что противоречащие утверждения вместе истинны, доказательство или изобличение имеется»).

[9] Или: «в самом деле, как, если утверждение и отрицание отделены друг от друга, одно нисколько не более правильно, нежели другое, точно также...».

[10] Т. е. поскольку обе его части совместно утверждаются.

[11] По толкованию Ross'a, Аристотель хочет здесь сказать: утверждение совместной истинности двух взаимно противоречащих высказываний будет нисколько не вернее, нежели отрицание этой *совместной истинности* обоих (II, 316: «если закон противоречия отрицается, то его отрицание также должно быть отрицаемо»).

[12] Т. е. получило бы опровержение.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] В главу 6 входит — в несколько сокращенном виде — материал, изложенный в главах 5—8 IV книги.

[2] τοῦτο καὶ εἶναι παγίως. Повторяемое здесь τοῦτο я толкую в смысле «именно оно» (т. е. «именно в таком виде»). παγίως, дословно — прочно, надежно.

[3] Дословно: «из мнения натурфилософов».

[4] У Аристотеля — γινώσκειν. Конечно, о «знании» здесь речь идет не в Аристотелевском смысле, а в житейском значении слова.

[5] Собственно: «что не то же самое знают все люди об одних и тех же вещах».

[6] В этом, несомненно, сильно испорченном месте я принял предложенное Bon. (и принятое Ross'ом) исправление текста, которое не имеет, правда, достаточной поддержки в чтениях рукописей, но дает очень простой и хороший смысл. Такого результата Bon. достигает, исключая из текста слова νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκόν *a* 27—28 и μὴ перед λευκόν *a* 29.

[7] Имеется в виду De gen. et corr. I 3, 317 *b* 15. Ср. Met. A глава 8, примечание 7.

[8] Об отсутствии на русском языке специального термина в соответствии с греческим χυμός, как вкушаемым предметом, см. Г 5, примечание 73.

[9] φαίνεσθαι, как кажется, правильнее переводить «как мы видим» (или — «видимым образом»), нежели «повидимому», так как изменение здешних вещей вполне реально, и аргументация основана не на том, что их изменчивость — только видимость, а на том, что она, как мы ее видим, не дает еще права заключать к отсутствию *какого-либо* устойчивого неизменного бытия, в котором противоположные друг другу свойства уже не могут быть совмещены.

[10] ἐν τοῖς αὐτοῖς, следует, повидимому, добавлять πάθεσι — «никогда не сохраняются с теми же самыми ⟨внешними⟩ свойствами». Ср. A 3, 983 *b* 9 — 10: «τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης» («основное существо пребывает, а по ⟨преходящим⟩ свойствам своим меняется»).

[11] Нечего говорить, как далека такая оценка современным астрономическим воззрениям.

[12] Я вставляю «затем», согласно указанию Schwegler'a (ср. Bon. Comm. 462): «Das Werdende muss *zuerst* das sein, woraus es wird, *und dann* aufhören es zu sein». Также и Ross (II 319) толкует наше место в том смысле, что противоречащие друг другу предикаты могут появляться у движущейся вещи, но *в разное время*.

[13] τὸ κατὰ τὴν ἀντίφασιν *a* 21 точнее всего, повидимому, обозначает — «реальная ситуация, соответствующая противоречащим друг другу утверждениям». Такая ситуация не может иметь места в один и тот же момент времени, но отдельные положения, утверждать которые совместно было бы противоречивым, могут, разумеется, осуществляться в различные моменты. Также и дальше, τὰ κατὰ τὰς ἀντιφάσεις, *a* 24 — «соответствующие противоречащим утверждениям свойства».

[14] Ближе: «а это последнее относится к области определенной природы, тогда как количество — к неопределенной».

[15] διὰ τὸ μὴ ὁμοίως διακεῖσθαι τὴν ἕξιν. Ἕξις — устойчивое свойство, в противоположность πάθος — изменчивому состоянию. Чтобы отметить эту устойчивость, я и добавляю здесь «организма».

[16] Т. е. если люди постоянно меняются, то изменения в их представлениях будут обусловливаться изменениями в них самих, а не в представляемых ими предметах.

[17] Собственно: «имеют».

[18] «Словесный спор» идет в том случае, когда противник оспаривает всякое выставляемое положение, но сам ничего определенно сформулированного не выставляет. По мнению Аристотеля, как только он бы это сделал, закону противоречия сейчас же можно было бы дать достоверное обоснование.

[19] А не искусственно создают эти трудности сами.

[20] «Лишения».

[21] О котором высказано одно из крайних определений.

[22] Как это сделал Анаксагор.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] 7-я глава XI книги (K) очень точно повторяет содержание 1-й главы VI книги (E), давая его только в немного более сжатом и вместе с тем, по крайней мере с внешней стороны, в значительно более связном виде.

[2] Дословно: к «тому, что́ есть ‹предмет›» (τὸ τί ἐστι)

[3] Дословно: «получив так или иначе существо ‹предмета›». Идущие затем слова «в каждом роде» я — в отличие от переводов Bon. и Lasson'a — помещаю уже в следующем предложении («пытается в каждом роде доказать») по аналогии с соответствующим местом в 1-й главе VI книги («уяснив себе суть предмета с помощью восприятия, или приняв ее предположительно, таким путем доказывают из нее необходимые свойства того рода, о котором идет речь» 1025 *b* 11—13).

[4] Т. е. делая общий вывод из учета этих двух путей — непосредственного восприятия и гипотетического признания. Иначе — Bon., см. примеч. 2-е к VI 1.

[5] Т. е. какой характер должно носить у него.

[6] Дословно: «самая лучшая».

[7] Под этой общей математикой, как доказывает Ross, следует разуметь не арифметику, а общее учение о количествах (о математических величинах и их соотношениях), образцом которого может служить учение о пропорциях, изложенное в V книге «Элементов» Эвклида.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] В конце главы 8 происходит переход ко второй части нашей книги. Словами «ни их порядка, ни определенного их числа» кончается ведшееся, начиная с 1-й главы, сокращенное изложение содержания книг BГE, и начинается (идущее затем до конца книги) изложение отдельных основных вопросов «Физики» по II, III и V книгам ее (см. статью стр. 257). Переход опосредствован понятием «непреднамеренности» (τύχη), разъяснение которого удачно примыкает к развивавшемуся с начала главы понятию «случайного бытия». Замечания относительно τύχη взяты из 5-й и 6-й глав II книги «Физики».

[2] τῶν παραδεδομένων *b* 17 — собственно: «переданных» ‹нам›; Ross (Comm. II 321) — «традиционных».

[3] У Аристотеля — наук.

[4] Смысл, вероятно: а эта область определяется тою специальною целью...

[5] Приведены отдельные заключения, которые (логически неправильно) делались софистами в области случайного бытия.

[6] Повидимому, эти слова непосредственно надо понимать так: «в тех случаях, которые имеют место согласно даваемым доказательствам», т. е. речь здесь идет не о логической необходимости самих доказательств, как такой, а о реальной необходимости в области объективного бытия — например, о необходимых связях между сущностью и имеющимися у нее обязательными свойствами, ибо только на основе этой реальной необходимости правомерна сама логическая аргументация. Таким образом, Ross оказывается правым, приравнивая выдвигаемую здесь «необходимость в тех случаях, которые соответствуют доказательствам», к той необходимости, которую 2-я глава VI книги имела в виду словами «та, о которой мы говорим в виду того, что иначе быть не может».

[7] Имеется в виду то действие или свойство, о причине которого мы вначале ставили вопрос и к которому теперь вернулись в причинном ряду.

[8] Т. е. мы исходили из предположения, что это действие или свойство — случайное.

[9] Собственно: «причины подобного бытия не имеют порядка и неограничены ‹по числу›».

[10] τύχη я передаю, здесь и дальше, не «случай», сохраняя это последнее обозначение, как более широкое, для «акцидентального бытия» (τὸ συμβεβηκός), а «непреднамеренность», поскольку, как это Аристотель указывает непосредственно дальше, о τύχη идет речь по отношению к тем существам, которые имеют возможность выбора. Если они в каком-нибудь случае эту свою возможность не использовали, но какое-либо их действие произошло вне имевшейся для них возможности самоопределиться через цель, тогда о подобном действии говорится как о «случайном» в тесном смысле слова, т. е. именно как о непреднамеренном. (Случайными могут быть действия и в совсем другой области, и тогда уже — в строгом смысле слова — не приходится говорить о τύχη, — а именно, если что-нибудь наступает вне естественной обусловленности в области *неодушевленной* природы, т. е. вне определения через объективную целевую причину, тогда как в первом случае определение в нормальном порядке должно было происходить через субъективную «форму в душе» — εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. См. в примечании 12 о различии между τύχη и αὐτόματον.)

[11] Собственно: «а благополучие и неблагополучие указывают на величину (или - относятся к величине) той и другой (т. е. удачи и неудачи)». — Группа этих понятий обсуждается вместе вследствие близости соответственных терминов в греческом языке: τύχη (непредвиденность), ἀγαθὴ — κακὴ τύχη (хорошая — дурная непредвиденность = удача — неудача), εὐτυχία — ἀτυχία (благополучие — неблагополучие).

[12] Между «непреднамеренностью» (τύχη) и «самодвижением» (αὐτόματον) Аристотель проводит следующее различие. Как то, так и другое обозначение применяется в области целесообразного, если здесь появление какого-нибудь факта обусловлено не нормальным образом (воздействием цели), а наступило случайно. Если такое появление имеет место в области действий, обычно определяемых *осознанною* целью, мы говорим о непреднамеренности; если же оно вызвано отсутствием воздействия со стороны *объективной* цели, в таком случае мы имеем дело с «самодвижением». В соответ-

ствии с тем, Аристотель противопоставляет τύχη — непреднамеренность и τέχνη — искусство (как целесообразная деятельность), αὐτόματον — самодвижение (без внешних или внутренних целевых причин) и φύσις — природа (где движение определяется причинами целевыми).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] 9-я глава XI книги представляет ряд извлечений из 1-й и 2-й глав III книги (Γ) «Физики» и из начала главы 3.

[2] Я следую здесь Christ'у, который, вставляя из соответствующего места «Физики» τόδε τι, читает (*b* 6) τὸ μὲν τόδε τι ὄν.

[3] Т. е. помимо разных групп бытия самого по себе, соответствующих различным формам категорий.

[4] Дословно: «всем».

[5] Ross отмечает, что это указание не совсем точно, так как о движении может итти речь только в области трех категорий (места, количества и качества), об изменении — в области четырех (кроме перечисленных, еще — по отношению к сущности). Но категории могут здесь иметься в виду уже в редуцированном к главным группам виде, а вместе с тем существенно, что рядом с основным положительным видом бытия здесь отмечен — через указание στέρησις — и его отрицательный аспект.

[6] Т. е. существование в действительности — ἐνεργείᾳ — того, что может строиться, как такого, именно это существование и есть не что иное, как реальный процесс строительства.

[7] Ross считает слова «и катание» позднейшею вставкой из текста «Физики», потому что остальные приводимые в «Метафизике» примеры не связаны через союз καί, и в некоторых рукописях эти слова отсутствуют.

[8] Это существующее в возможности.

[9] Т. е. не поскольку оно берется как такое (в своей специальной природе).

[10] Понятие меди и понятие некоторой возможности (см. выше 1065 *b* 25—26).

[11] Т. е. осуществление возможного в действительности.

[12] У Аристотеля — ἕκαστον, которое Lasson передает «jedes Ding»; ἕκαστον, однако же, не указывает здесь специально на *вещи* в тесном смысле слова, но одинаково может относиться к определениям всех категориальных групп.

[13] Собственно: «дом». Но я перевожу «строение» для того, чтобы в параллель последовательно выдержанным обозначениям Аристотеля (οἰκοδομεῖν — οἰκοδόμησις — οἰκία) провести однородную терминологию и по-русски (строить — стройка — строение).

[14] Поскольку изменение идет от одного из двух противоположных определений к другому, указанные начала отрицательного ряда (αἱ στερητικαὶ ἀρχαί) не могут служить принципами для объяснения движения в большей мере, нежели начала определений положительных (Ross, II 328).

[15] Т. е. количественно определенным.

[16] Я читаю с Ross'ом ἐνέργειαν καὶ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην (вместо рукописного καὶ μὴ ἐνέργειαν), опуская μή, как это предположительно указал еще Bon. в своем критическом аппарате.

[17] Это — другая сторона одного и того же акта, в котором одинаково осуществляется и способность двигать у движущего начала, и способность двигаться у движимого предмета, — иначе говоря, мы имеем здесь один акт, который может рассматриваться с двух различных точек зрения.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Глава десятая представляет ряд извлечений из 5-й главы III книги «Физики» (отдельные выдержки также — из глав 4 и 7) и сосредоточивает внимание на затруднениях, связанных с принятием актуального бесконечного (6-я глава — из которой извлечений не сделано — отмечает невозможные последствия, к которым приводило бы полное отрицание беспредельного, и указывает, в каком смысле необходимо принимать его). Текст «Физики» — более полный и в ряде случаев дает ценные указания для понимания нашей главы.

[2] У Симплиция в комментарии к соответствующему месту «Физики» (in Phys. III, 4 [Arist. Op. 204 *a* 2—7] 470, 3—471,9 Diels) в виде примера для первого из перечисленных значений «беспредельного» указывается «точка и все, что не имеет количества», для второго — «кольцо и всякий круг» (также — «пропасть, из которой нет выхода»), для третьего — лабиринт, для четвертого — дорога, непроходимая вследствие чрезмерного жара или холода, для пятого — число (только — προσθέσει), будущее время (προσθέσει) и прошедшее время (ἀφαιρέσει).

[3] Κατ' ἀφαίρεσιν — в сторону отнятия; в Phys. Γ. 4 мы находим у Аристотеля более нам привычное противопоставление κατὰ διαίρεσιν — в сторону деления.

[4] Если сохранять опускаемое некоторыми рукописями αἰσθητὸν δέ, здесь предпочтительно принимать предлагаемую Ross'ом конъектуру αἰσθητόν δ'οὔ.

[5] Рассматривая беспредельное в его собственной природе, Аристотель идет от точки зрения пифагорейцев и Платона, для которых оно выступало в качестве основного первоначала бытия (наряду с единым) в самом своем существе (а не в качестве свойства чего-либо другого).

[6] В «Физике» (Г 5, 204 *a* 17) стоит «... как возможно, чтобы что-нибудь было беспредельным в себе (πῶς ἐνδέχεται εἶναί τι αὐτὸ ἄπειρον), не будучи вместе с тем числом и величиной, коих беспредельное является некоторым свойством, как такое?», — что дает несомненно лучший смысл.

[7] По конъектуре Christ'а я читаю вместо рукописного ἔτι εἰ (кроме того, если) — εἰ δέ, что в соответствующем месте «Физики (204 *a* 14) имеет и рукописную поддержку.

[8] Так, по принятому у Ross'а чтению рукописи E, — ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν, которое находится и в «Физике» и хорошо увязывается с следующей фразой. По чтению рукописи A^b, которому следует Christ (ἢ εἰς ἀεὶ διαιρετὰ διαιρετόν), перевод был бы «в таком случае делится на части, всегда доступные дальнейшему делению».

[9] Переход здесь такой: «Между тем это неизбежно: в самом деле, как воздух....» и т. д.

[10] Переход к следующей части аргументации формулирован в «Физике» следующим образом: «но то, что сказано до сих пор (дословно: «это») составляет исследование в общей форме, — может ли беспредельное существовать в области математических предметов и в области умопостигаемых и не имеющих никакой величины; между

тем мы производим исследование относительно предметов чувственно-воспринимаемых..., существует ли или нет среди них тело, беспредельное в сторону «увеличения» (Phys. Γ 5, 204 *a* 34—*b* 4).

[11] Λόγος часто — понятие в его словесном выражении. Другой вариант перевода: «Если тело можно определить, как то....»

[12] Т. е. та физическая реальность, количественная сторона которой может быть выражена в числе. — Связь с указанием на ограниченность всякого тела плоскостями, повидимому — в том, что число есть всегда выражение ограниченной по своей величине реальности (а может быть, в *аналогии* между телом, которое всегда ограничено, и числом, которое *всегда может быть сочтено*).

[13] В противоположность аргументации, изложенной *b* 23—26, которая разбирала вопрос формально логически (λογικῶς, Phys. 204 *b* 4).

[14] Т. е. в нашем случае — другой составной части предполагаемого беспредельного тела.

[15] ὁτφοῦν — собственно «на какую бы то ни было часть» (чтение, принятое Ross'ом согласно рукописи E; Christ, следуя рукописи Ab, читает ὁπωσοῦν — «как бы то ни было»; Bon., последовав тексту «Физики», исправляет ὁποσφοῦν — «на сколь бы ни было малую часть»).

[16] Или по тексту Bonitz'a и Christ'a, принимающих чтение рукописи E и некоторых других: «поэтому беспредельное тело будет беспредельно во все стороны» (и, следовательно, не допустит рядом с собой другого беспредельного).

[17] Отвечает предшествующему *b* 28: «Сложным ⟨такое⟩ тело не будет».

[18] По мнению Ross'a, Аристотель имеет в виду Анаксимандра.

[19] Дословно «а это (τοῦτο), отдельно от простых тел, не появляется (обнаруживается)», причем «это» указывает на предполагаемую основу, в которую должны разрешаться вещи, между тем никакой такой основы, отличной от обычных элементов, фактически не оказывается.

[20] Вся аргументация (1066 *b* 7—1067 *a* 7) строится по следующей схеме. Не может быть ни сложного беспредельного тела, ни простого. В сложном беспредельном теле его беспредельная часть имела бы пагубный для целого перевес, а беспредельная протяженность любого из элементов во все стороны заставила бы такой элемент исключать другие. Если же исходить от одного *простого* беспредельного тела, то оно будет одинаково невозможно и как единая общая основа за пределами обычных элементов, и как один из этих элементов, в отличие от всех остальных (первой уже фактически не оказывается, а ни один отдельный элемент не может выступить в этой роли в силу общих законов генезиса). Расчленение мыслей в этой последней части, хорошо выявленное пунктуацией Ross'a, у меня отмечено словами: «с одной стороны... и равным образом» (οὔθ' *b* 35 — οὔτε *a* 1).

[21] Следует отметить, как это подчеркивает Ross, что Аристотель говорит здесь не о наступлении всеобщего воспламенения одновременно, но лишь о том, что для каждой вещи приходит момент, когда она превращается в огонь.

[22] И в том и в другом случае возникновение из единой первоначальной основы (в качестве особого «беспредельного» и в качестве одного из обычных элементов) невозможно, ибо возникновение происходит только из одной противоположности в другую.

[23] Или, если дополнять по тексту «Физики» (205 *a* 6: πάντα γαρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντιον): «ибо все изменяется из одной противоположности в другую....»

[24] Начиная отсюда, Аристотель переходит к указанию трудностей, которые связаны с признанием чувственного тела беспредельным, *поскольку оно занимает какое-нибудь место* (*a* 7—23).

[25] Т. е. — как для целого, так и для ⟨всякой его⟩ части свойственное им место — то же самое.— Земля приводится как пример такого целого, все части которого находятся (или стремятся находиться) в том же месте, как и это целое (на месте закона тяготения у Аристотеля стоит стремление тел к их естественным местам).

[26] Вопреки толкованию Ross'a (II, 330, 333) и переводу Bon. (Arist. Metaphys. 240) я в качестве подлежащего для ἀκίνητον εσται ἢ..οίσθήσεται (оно будет неподвижно, или... будет нестись) подразумеваю (ср. перевод Lasson'a и критический аппарат Christ'a к *a* 9) «отдельная часть» (μόριον) (отдельное чувственное тело), тогда как у Ross'a этим подлежащим объявляется the infinite body, а Bon. переводит «das Ganze». В самом деле, сам Ross вынужден следующую затем фразу («почему это скорее будет происходить внизу, чем вверху или где-либо») относить уже не к «беспредельному телу», а к той или другой его части (II, 333: «⟨⟨вверху⟩⟩, ⟨⟨внизу⟩⟩, ⟨⟨где-либо⟩⟩ — эти определения должны относиться к месту покоя или движения *частей* беспредельного целого; в применении к самому целому они не имели бы смысла»). Поэтому и *однородность* скорее приписывается здесь *части* по отношению к целому, нежели наоборот (правда, параллель с εἰ δ' ἀνόμοιον τὸ πᾶν — «а если совокупность всего не ⟨везде⟩ одинакова» — говорит в пользу этого последнего понимания; но тогда в нашей фразе для ἀκίνητον ἔσται и т. д. надо уже менять подлежащее — переходить от целого к части: последующее βῶλος — ком земли — есть только иллюстрация *уже обсуждаемого* отдельного тела).

[27] Аристотель хочет отметить, что при указанных условиях для данного отдельного тела одинаково свойственно находиться в любом месте беспредельного пространства, и вопрос тогда будет заключаться в том, каково при таких условиях отношение этого тела к пространству. Будет ли оно *задерживаться* в каждой точке? Тогда, где бы мы его ни взяли, оно будет там покоиться, и всякое движение упраздняется. Или оно безразлично через всякую точку *проходит*? Тогда движение всякого такого тела будет вечным.

[28] Ross поясняет стоящее у Аристотеля ταῦτα *a* 17—«части беспредельного тела» (II 334). Части эти будут принадлежать к различным видам, и таких видов будет либо конечное число, либо — бесконечное.

[29] Дословно: «эти ⟨различные части⟩ будут или ограничены, или беспредельны по виду», т. е. по количеству видов, которые они образуют.

[30] Точнее — таких *видов*.

[31] Здесь я вставляю «по виду», как это предопределено общим развитием мысли, и специально потому, что Аристотелю важно отметить именно бесконечное количество видов у составляющих целое частей, чтобы отсюда заключить к бесконечному количеству разнородных *мест*.

[32] См. дальше *a* 29 и примечание 34.

[33] Так приходится в нашем месте добавлять согласно Phys. 205 *b* 25.

[34] Эти «виды и различия места» перечислены Phys. Г 5,205 *b* 31—33: вверху и внизу, впереди и позади, справа и слева.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

[1] Глава 11-я представляет собою ряд извлечений из 1-й главы V книги (Е) «Физики».

[2] Lasson переводит κατὰ συμβεβηκός (здесь и далее *b* 7) более точно для нашего места — «beiläufig», попутно: изменению подвергается не — сведущее в искусстве как такое, а то существо, для которого эта образованность в искусстве является случайным свойством (ср. Met. Δ 7, 1017 *a* 17).

[3] Дословно: «первый» — повидимому, от движущегося тела (Ross, II 335 — «the proximate mover»).

[4] «Куда» (дословно: «к которым») указывает не только на место, но также на «формы и состояния».

[5] При существенных расхождениях между отдельными рукописями я считаю правильным для всего этого места (1067 *b* 21—24) принимать тот вариант текста, который наиболее близок к тексту «Физики» (225 *a* 12—20), как подлинному Аристотелевскому. — Аристотель хочет сказать, что возникновение человека из того, что не есть человек (не — семя), это — «простое возникновение», а когда человек, не имеющий известных свойств, становится человеком с такими именно свойствами, то это — «возникновение чего-нибудь специального». Последнее приравнивается, таким образом, к качественному, количественному или пространственному изменению (ср. Ross, II 336).

[6] В качестве непосредственного небытия (τὸ ἁπλῶς μὴ ὄν).

[7] Того, что в данном случае двигается; дословно: «... все-таки может двигаться случайным образом».

[8] А таковым именно является то, что существует лишь в возможности, а просто — непосредственно — нет: поскольку оно фактически не существует, оно, естественно, не может и двигаться, но только — возникать.

[9] В отличие от несуществующего в смысле случайного определения.

[10] Ибо непосредственно оно имеет в основе материю, так что отсутствие (небытие) возникающего положительного определения является здесь случайным (вторичным) свойством (ср. Ross, II 334).

[11] По отношению к тому, что не существует, о покое так же не может быть речи, как и о движении, следовательно, покой так же, как и движение, не имеет места при возникновении (а равным образом — как видно из дальнейшего — и при уничтожении).

[12] Невозможность говорить о движении и покое по отношению к несуществующему и, следовательно, необходимость проводить различие между ними и возникновением.

[13] А не через отрицание, как это имеет место, когда берутся члены противоречия.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

[1] Глава 12-я в подробном извлечении повторяет конец 1-й главы, главы 2-ю и 3-ю V книги (Е) «Физики».

[2] Для движения необходима материя, и всякая вещь движется (изменяется тем или другим изменением), поскольку она берется как составное целое. Одна сущность как таковая — без материи — никакому изменению подвергаться не может (поскольку она связана с материей, она подлежит возникновению и уничтожению).

[3] Если мы имеем отношение большего и меньшего, то, в случае увеличения меньшего, большее — само не меняясь — перестает быть бóльшим.

[4] Аристотель говорит κίνησις (движение), хотя здесь естественнее было бы сказать «изменение». Это изменение носит здесь случайный (привходящий) характер, поскольку оно лишь соответствует изменению, происшедшему в другом из соотнесенных членов.

[5] Аристотель видит в этих случаях только изменение в качестве, количестве или пространственном движении, но вполне можно было бы ускорение или замедление например, принимаемые у Аристотеля за дополнительно привходящие свойства пространственного движения вообще, рассматривать как отдельный род движений (Ross) и в этом смысле говорить о «движении движения».

[6] Так как речь идет о «движении движения» (т. е. в более общей форме — об изменении изменения), то Аристотель хочет сказать, что одно — происходившее до сих пор — изменение сменяется другим изменением, так что по существу Симпликий и Филопон правы, говоря о переходе одного изменения в другое (см. Ross, II 340). Но и толкование несогласного с ними Ross'а отличается только по словесному выражению, так как предлагаемое им «изменяется в другую форму» (как это принято и в моем переводе) именно и указывает на наступление другого изменения. Надо только ἐκ μεταβολῆς понимать при этом «после происшедшего с ним изменения», каковым и была для человека — в приводимом далее примере — νόσος (болезнь). Ross противоречит сам себе, отказываясь говорить об изменении в другое изменение, а непосредственно вслед за тем выставляя предположение (II 341), что εἰς ὑγίειαν должно значить здесь «к выздоровлению» (а не — «к обладанию здоровьем»).

[7] Место (*a* 25) сильно испорчено. Мой перевод сделан по тексту, предложенному Ross'ом: πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὧδί, ἡ δ' ὧδί, ἡ κίνησις. В соответствующем месте «Физики» (225 *b* 25—26) имеем: πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὧδί, ἡ δὲ κίνησις οὐχ ὁμοίως («только одни ⟨из изменений⟩ ведут к ⟨определениям⟩ противолежащим таким-то образом, а с движением дело обстоит не так»). Аристотель имеет в виду, что возникновение и уничтожение происходит между членами *противоречия* (от бытия к небытию и наоборот), а движение (всех трех родов) — между формами, *противоположными* друг другу.

[8] Т. е. там, где можно было бы говорить об «изменении изменения».

[9] Вставка «ведь можно было бы пребывать в покое» указывает, что первоначальное изменение возможно в каком угодно направлении, поскольку оно не мотивировано первоначальным состоянием вещи: вещь могла бы в этом первоначальном состоянии и оставаться. Комментаторы (см. у Ross'а, II 342) толкуют это замечание несколько иначе, видя в нем (несущественную) оговорку, что привходящего изменения могло бы и не быть (и вещь могла бы остаться в состоянии болезни), но, поскольку вещь изменяется дальше, она изменяется в любую

и вместе — предопределенную форму (совмещение таких противоречащих указаний делает это толкование очень спорным). Ross высказывает предположение, что надо читать οὐκ ἐνδέχεται («ведь в покое он пребывать не может»), что *тоже* служило бы мотивировкой для возможности *любого* изменения.

[10] После ἀνάγκη ἢ καὶ τὴν προτέραν надлежит подразумевать, как указывает Ross, γένεσιν γίγνεσθαι.

[11] Возникновение в непосредственном значении (ἡ ἁπλῆ γένεσις) — в отличие от возникновения возникновения.

[12] Т. е. не было еще становящимся тем, что возникает (но лишь становилось таковым). В соответствии с тем Ross высказывает предположение, что в строке *b* 3 надо читать не γιγνόμενον, но — γιγνόμενον γιγνόμενον.

[13] Если какая-нибудь вещь может двигаться таким-то определенным образом, то она может также двигаться в противоположном направлении или находиться в покое.

[14] Я принял для всего этого места толкование Ross'а, который при εὐθὺς γιγνόμενον *b* 9 подразумевает дополнительно γιγνόμενον, а ὕστερον («впоследствии») по его объяснению означает, что возникающее не может уничтожаться тогда, когда самый процесс возникновения уже закончится, т. е. когда возникающее уже перестанет быть возникающим, а станет возникшим (между тем уничтожению должно подлежать именно возникающее, поскольку именно оно в нашем случае подлежало возникновению).

[15] Следовательно, таковая должна быть и при возникновении возникновения.

[16] У которых есть материя, подвергающаяся определению через новую форму.

[17] Т. е. какой вид в конечном счете то и другое (движение и возникновение) получит? В какую форму они в конечном счете облекутся?

[18] Как видно из соответственного места «Физики» (226 *b* 12—13), Аристотель проводит различие между τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ μόλις κινούμενον («то, что в течение долгого времени с трудом движется») и τὸ βραδέως ἀρχόμενον («то, что медленно начинает двигаться»), а потому βραδέως нельзя рассматривать просто как пояснение для μόλις ἐν χρόνῳ πολλῷ, так что смысл был бы: «также то, что начинает двигаться с трудом после долгого времени или медленно».

[19] А не по отношению к тому, что пребывает в покое, не имея и склонности к движению, но оказывается не движущимся чисто случайно.

[20] Главные термины, различаемые в этом отделе: ἅμα — вместе, ἅπτεσθαι — соприкасаться; ἑξῆς — подряд; ἐχόμενον — смежное; συνεχές — непрерывное.

[21] ἐν ἑνὶ τόπῳ πρώτῳ — собств. «в одном <и том же> первом месте», причем под «первым» следует разуметь *непосредственное* место вещи в отличие от тех (все бо́льших по размерам), которые ее вмещают вместе с рядом других вещей. Ср. Phys. Δ 2, 209 *a* 32 сл. «... и место в одном смысле имеется в виду общее, в котором находятся все тела, в другом — специальное, в котором как в первом находится данное тело (я говорю в том смысле, например, что ты находишься во вселенной, потому что ты находишься среди воздуха, а он — во вселенной, и среди воздуха ты — потому, что ты — на земле, а подобным же образом и на этой последней ты—потому, что ты — в этом определенном месте, которое объемлет только одного тебя)...»

[22] Τὰ ἄκρα — конечные (крайние) части.

[23] Т. е. из одного противолежащего состояния в другое.

[24] Как полагал еще Simpl. слова — «И так как всякое изменение... <друг другу> противоположно» — в нашем тексте находятся не на своем первоначальном месте, но, повидимому, раньше стояли после слов — «... естественным образом изменяется под конец» (1068 *b* 29).

[25] Т. е. общая.

[26] Дословно: «и что первое есть то, что идет подряд»; «первое» в смысле — самая общая, наименее тесная форма связи.

[27] Т. е. может еще не соприкасаться, или — не соприкасается еще как такое.

[28] Аристотель говорит не о непрерывной вещи, части которой непосредственно примыкают друг к другу, но о вещи, которая непрерывным образом примыкает к другой, поскольку у них совпадает одна из границ.

[29] Как показывает Phys. E 3, 227 *a* 27—28, Аристотель имеет здесь в виду точку и единицу не в математическом смысле, но в метафизическом, который им придают некоторые философы. О «соприкосновении» для точек речь может быть поэтому только в смысле нахождения (в умопостигаемом пространстве) в одном и том же месте. Нечто промежуточное возможно между «не соприкасающимися», но идущими подряд точками в том смысле, что между ними может быть проведена линия (Phys. 227 *a* 31); но между идущими подряд единицами ничего в промежутке быть не может.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] XII книга, представляющая собою отдельную раннюю (за исключением позже вставленной 8 главы) статью или доклад (ср. I книгу), распадается на две неравные части: в первой (главы 1—5) в крайне сжатом виде раскрывается общий характер и основные формы происходящих в чувственном мире изменений и указываются составные элементы сущностей, усматриваемых чувственным восприятием; вторая (главы 6—10) содержит учение о вечной неподвижной сущности — божественном разуме, выступающем в качестве первоисточника движения во вселенной

[2] Имеется в виду учение Спевсиппа, который принимал ряд ступеней бытия, см. главу 10-ю нашей книги (1075 *b* 37—1076 *a* 1).

[3] Имеется в виду Платон и его школа.

[4] В первом случае имеется в виду учение Платона, во втором — Ксенократа, в третьем — Спевсиппа (Ross, II 350).

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Та первоначальная смесь, которую образовали все элементы (все гомеомерии) до начала мирообразующего действия ума.

[2] Перевод дан согласно пунктуации Ross'а

по его толкованию Аристотель сопоставляет формулировку материи в терминах своей философии с теми определениями, которые материальное бытие вселенной получило у Анаксагора, Эмпедокла, Анаксимандра и Демокрита, и заключает, что в их несовершенных концепциях скрывался уже до некоторой степени правильный *подход* к должному понятию материи.

[3] Эти три смысла указаны во 2-й главе XIV книги: 1) небытие, соответствующее отдельным категориям; 2) небытие в смысле ложного бытия; 3) небытие как бытие в возможности (1089 *a* 26—28).

[4] См. анализ понятия στέρησις в V книге, глава 22.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Два раза (здесь и 1070 *a* 4) повторяющиеся сжатые выражения — «После того — что» (Μετὰ ταῦτα ὅτι) — крайне характерны для конспективного характера первой части нашей книги (см. статью).

[2] В пределах данного процесса отдельные его составные части выступают как уже готовые, — Ross прав, что речь здесь идет именно об этих частях, в их конкретной законченности, а не об абстрактных элементах, как думал Bon. (Comm. 475) — первой вполне неопределенной материи и первой форме (под которой надо было бы разуметь наиболее общий абстрактный момент в данной форме — общий род?).

[3] Аристотель различает четыре способа возникновения — действием искусства (τέχνῃ), действием природы (φύσει), случайным — *непредумышленным* — путем (τύχῃ — в противоположность τέχνῃ) и самопроизвольно — без естественной обусловленности (ἀπὸ ταὐτομάτου — в противоположность φύσει). Об этих способах возникновения см. 7-ю главу VII книги и конец 8-й главы XI книги.

[4] Собственно: «данность вещи в качестве такой-то» (τὸ τόδε τι).

[5] В котором формы создаваемых им произведений существуют как умственные построения.

[6] Огонь — материя, которая входит в состав мяса, «мясо» — та общая материя, из которой образуется голова; а имея голову (не говоря «сердце», Аристотель, может быть, еще идет за Платоном), мы получаем ту «последнюю материю», которая вступает в соединение с формой (эта форма есть душа).

[7] Т. е. для сущности формальной, которая является сущностью в большей мере, нежели сущность материальная.

[8] Продолжающим существовать.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Аргумент *b* 4—10 развивается следующим образом: элемент должен быть всегда отличен от составного целого, в которое он входит элементом. Поэтому элементы, являющиеся общими для всех родов бытия, не могли бы принадлежать ни к одному из этих родов — не были бы ни сущностями, ни отношениями. Аргумент прерывается вставкой, оговаривающей невозможность считать элементами сущее и единое, потому что эти определения как раз *могут* быть относимы и к сложным вещам.

[2] Дословно: «Или же».

[3] Т. е. теплым и холодным.

[4] Ross считает, что Аристотель разумеет здесь четыре основные элемента, имеющие тепло и холод в своей основе — огонь, воздух, воду и землю.

[5] По Ross'у здесь имеются в виду отдельные вещи, получающиеся из сочетания четырех элементов.

[6] Чувственных вещей, слагающихся из основных элементов, и этих элементов.

[7] Повидимому, Аристотель имеет в виду область других категорий — в отличие от сущностей, — см. приводимый им ниже (*b* 20) пример цвета.

[8] «Также», очевидно, необходимо добавить, так как движущая причина — одна из *двух* только что указанных групп начал.

[9] «Первая» — в смысле «ближайшая», непосредственно вызывающая движение.

[10] Вводя внешнюю движущую причину, мы к основным трем началам прибавляем четвертое. Правда, непосредственная движущая причина и для предметов, возникающих естественным путем, и для предметов искусства в известном смысле совпадает с формой, а потому мы как будто возвращаемся к прежним *трем* началам и только на нашей исходной принципиальной точке зрения (ὡδὶ *b* 32) имеем их четыре. Но даже и при таком сокращении числа начал четвертое не оказывается поглощенным полностью, поскольку остается — впереди всего бытия — первый двигатель, движущий все.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Душа и тело указываются как примеры формального и материального начала, а следующие слова говорят об уме и влечении, поскольку это — составные части формального начала разумных существ.

[2] О возможности и действительности можно говорить в разных значениях. Или это — возможность бытия и соответственно — действительное бытие. Или — способность к деятельности и фактически осуществляемая деятельность.

[3] Дословно: «способна стать и тем и другим» т. е. стать реально определенною либо через форму, либо — через явственное отсутствие формы, которую ей свойственно было бы иметь.

[4] Очень трудное место, давшее повод к различным конъектурам. Я принял в основных чертах понимание Ross'а, по мнению которого Аристотель *a* 6—17 различает два основных смысла для противопоставления δύναμις и ἐνέργεια. В первом различается данность той же вещи один раз — в возможности, другой — в действительности (при наличии той же материи, к которой — во втором случае — присоединяется форма). Второй смысл этого противопоставления — активное действие одной вещи на способную воспринять это воздействие другую (отличную от первой и по материи и по форме). В пределах этого понимания мне представилось возможным обойтись без конъектуры, предлагаемой Ross'ом, который вставляет в греческий текст ἐνίων после ὧν («причем у *некоторых* из этих вещей форма... другая») и таким образом противополагает производимому действию причины не только с другою, но и с *тою же* формою. Мы можем констатировать, что форма у отца все же — лишь «однородная», а не «та же самая», и поэтому обе действующие причины — и «однородная» и «инородная» — оказываются здесь и без Ross'овской конъектуры все-таки привлеченными для иллю-

страции «актуальной действительности» в качестве активно действующих причин, только все это будут — при нашем подходе — причины, «у которых форма не одна и та же».

[5] Имеется в виду эклиптика — путь видимых перемещений солнца на протяжении года из одного созвездия в другое в связи с годичным обращением земли вокруг солнца. Аристотель считает это видимое перемещение солнца за реальное и, поскольку оно связано с различною высотою солнца над горизонтом в разное время года, видит в нем причину возникновения и гибели живых существ — см. Arist. De gen. et corr. II, 10.

[6] По чтению, предложенному Rolfes'ом и принятому у Ross'a: εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν... *a* 24.

[7] В такие начала.

[8] Имеются в виду индивидуальные противоположности — формы и ее отсутствия, создающие конкретные вещи.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Дословно: «ничто из существующего не будет существовать». Но Аристотель явным образом хочет сказать, что поскольку в основе будет лежать бытие потенциальное, которое может и не реализоваться в действительности, никакое действительное бытие не будет иметь характер необходимого.

[2] Учение о ночи, как прародительнице, греческая традиция связывала с легендарными именами Орфея, Мусея, Эпименида и др.

[3] В первую очередь имеется, вероятно, в виду Анаксагор, но эти слова можно в известном смысле относить и к другим физикам V века, — например, к Эмпедоклу или атомистам.

[4] Зародыш — в первом случае, семена — во втором.

[5] Имеется в виду изложенное Платоном в диалоге «Тимей» (в мифической форме) учение, по которому созданию мировой души предшествовало уже наличие некоторой беспорядочно движущейся материи (Tim. 30 A).

[6] По мнению Bon. и Ross'a Аристотель отсылает здесь к тому, что им только что было сказано об отношении между возможностью и действительностью в нашей же главе (1071 *a* 22—26), а не к IX книге «Метафизики», так как Аристотель, цитируя в «Метафизике» другие книги или группы книг, дает своим ссылкам более определенную формулировку. Это же подтверждается и результатами исследования Jäger'a.

[7] Небо неподвижных звезд с его (видимым) суточным обращением вокруг земли.

[8] Солнце с его годовым движением через знаки зодиака, благодаря которому оно на своем суточном пути каждый день поднимается на другую высоту.

[9] Солнце — в своем пути по эклиптике.

[10] В своем суточном движении по небу солнце должно ориентироваться «на другое», причем этим другим будет либо небо неподвижных звезд, либо «нечто третье», — таким третьим, как предположительно указывает Alex., могла бы быть сфера Сатурна (Comm. 666,3). Предпочтение надо отдать небу неподвижных звезд, к которому надо подняться и от движения солнца, и от движения Сатурна.

[11] Т. е. и для солнца, и для Сатурна.

[12] В движении солнца.

[13] Это другое — движение одной из сфер солнца по эклиптике (см. ниже — гл. 8).

[14] Постоянство в изменениях (движений солнца) есть результат объединенного воздействия обоих факторов — сферы неподвижных звезд и сферы солнца, движущейся по эклиптике.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Т. е. замыкающая вселенную крайняя сфера — небо неподвижных звезд.

[2] Единое в смысле «меры» есть соотнесенное понятие (мера — измеряемое); постольку оно используется, как отмечает Ross (II 376), для подсчета какого-нибудь комплекса (следовательно, в отношении к другому). Напротив, «простота» вещи характеризует вещь в ее собственной природе.

[3] Дословно: «само ради себя заслуживающее предпочтения» (δι' αὐτὸ αἱρετόν).

[4] Всегда — т. е. в каждом ряду, прежде всего — в общем ряду категорий, а затем — в пределах отдельной категории (так, Alex. указывает — Comm. 669, 24—25 — что в области движения лучшим — «по аналогии» — может считаться первое движение — круговое. Ср. Met. X 1, 1052 *a* 27).

[5] Я следую чтению, принятому Christ'ом, а затем Ross'ом ἔστι τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα ⟨καὶ⟩ τινός). Основа для правильного понимания этого места была намечена еще у Bon. (Comm. 500). С одной стороны, имеются преходящие изменчивые цели живых существ (τὸ οὗ ἕνεκα — τινί); с другой — остается неизменной высшая цель: вызывающий во вселенной стремление к себе «первый двигатель».

[6] Движение сферы неподвижных звезд.

[7] Собств.: дело никоим образом не может обстоять иначе.

[8] *Только* вызывается им, но само не есть движение этого бытия.

[9] Разум вообще, независимо от того, божеский ли это или человеческий.

[10] Alex. (Comm. 673, 14) несколько иначе подходит к этому месту, разумея ἐκείνου не в смысле τοῦ δεκτικοῦ (genet. compar. — «нежели та способность»), а в смысле τοῦ πρώτου νοῦ (genet. poss.), так что всю фразу при этом понимании надо было бы передавать: «а потому то, что в разуме есть божественного, есть в большей мере достояние божественного разума». В переводе я принял толкование Ross'a.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] В то время как XII книга образует в общем ранний доклад, включенный впоследствии в свод «Метафизики», 8 глава, значительно выделяющаяся в этой книге и по своему содержанию, и по разработанному слогу, несомненно относится к *последнему* периоду деятельности Аристотеля, когда он должен был — около 330 г. — притти в Афинах в близкое соприкосновение с астрономом Каллиппом (учеником Евдокса). Глава эта — может быть, уже при посмертной редакции Аристотелевских рукописей — была объединена с остальным текстом XII книги. Только тогда в нее, вероятно, попал из первоначального состава XII книги отрывок 1074 *a* 31—38, подчеркивающий единичность неба и приводящего его в движение первого двигателя, с явственным перерывом основной аргументации нашей главы о множественности вечных движений

и обусловливающих эти движения нематериальных начал.

[2] Поскольку это — основные числа, являющиеся причинами всего остального бытия.

[3] Планетных.

[4] Дословно: «каждое из блуждающих светил» — разумеются планеты, так как у них — видимо неправильные движения по небесному своду (ἀστὴρ πλανήτης — «блуждающая звезда»).

[5] Далее излагается «гомоцентрическая» теория сфер, созданная связанным с Платоновской школой астрономом Евдоксом, с изменениями, которые внес в нее ученик Евдокса Каллипп, и теми, которые здесь считал необходимым принять Аристотель. Теория Евдокса ставила задачей объяснить фактическое движение каждой планеты как результат сочетания нескольких «правильных» — равномерных и круговых — движений, и в этих целях для каждой планеты принималась некоторая система сфер, оси которых проходили через землю как через центр и были наклонены друг к другу под разными углами, а сами сферы вращались вокруг своих осей в отличных друг от друга направлениях. Для Евдокса и Каллиппа система сфер у каждой планеты имела чисто геометрическое значение, чтобы из комбинированного движения нескольких сфер вывести фактически наблюдаемое перемещение планеты на небесном своде (планета мыслилась помещенной на одной из своих сфер, ось которой была фиксирована на движущейся поверхности другой сферы, ось этой сферы — на третьей, и в некоторых случаях построение шло еще дальше). Но Аристотель подошел к этой же проблеме с точки зрения не *геометрического*, а *механического* объяснения и поэтому считает необходимым вводить еще ряд сфер «возвращающих назад», чтобы таким образом парализовать действие системы сфер более отдаленной планеты на планету, ближе лежащую к земле. Это были каждый раз сферы, вращавшиеся движением, противоположным движению той сферы, которую надо было парализовать, и дававшие, таким образом, возможность каждой планете зависеть только от своих собственных сфер.

[6] У Аристотеля дословно «есть сфера неподвижных звезд», но он и для солнца, и для луны, и дальше — для планет — говорит об этой первой сфере каждый раз, как об отдельной сфере, и семь раз включает ее в общий счет, следовательно, во всех этих случаях мыслит ее отдельно от «неба неподвижных звезд». Соответственно с тем и Ross замечает: «Аристотель не имеет в виду, что первая сфера солнца или луны, это — сфера неподвижных звезд, но что она имеет то же самое движение» (II 377).

[7] Т. е. идущему под углом к поясу знаков зодиака, пересекая линию эклиптики, по которой движется вторая сфера.

[8] У каждой планеты движение всех других ее сфер увязано с движением первой ее сферы, которая учитывает вращение неба неподвижных звезд (на самом деле — движение земли вокруг оси).

[9] Т. е к экватору.

[10] Т. е. у Венеры и Меркурия. В тексте я сохранил Аристотелевские — греческие — наименования планет, замененные впоследствии именами соответственных римских божеств, которые у этих планет остаются и в наше время.

[11] Следующие затем слова: «это значит — порядок ⟨их⟩ расстояний», Ross выключает из греческого текста как «несомненную глоссу». Во всяком случае вопрос о сравнительном расстоянии отдельных «планет» (солнца и луны) от земли мог быть у Каллиппа поставлен, а может быть, здесь (при какой-нибудь порче в тексте) речь идет только об установлении у Евдокса и Каллиппа последовательного порядка небесных тел.

[12] Т. е. для Юпитера и Сатурна.

[13] Не считая «возвращающих назад».

[14] У Юпитера и Сатурна.

[15] У Марса, Венеры, Меркурия, солнца и луны.

[16] В этом случае снимаются прибавленные Каллиппом четыре сферы для солнца и луны (по две — здесь и там) и, повидимому, *все четыре* «возвращающие назад» сферы для солнца, добавленные Аристотелем (Alex., Ross), хотя из последних две следовало оставить, так как они на общем основании нужны, чтобы парализовать действие сфер, принятых для солнца Евдоксом. В ученой литературе приводятся и разные другие объяснения.

[17] Дословно: «и чтобы быть использованным для законов и для того, что полезно», т. е. чтобы можно было ссылкою на божественный авторитет укрепить влияние законов и санкционировать полезные людям предписания.

[18] οἷον λείψανα — «словно остатки ⟨древнего сокровища⟩».

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Разум — как основа мысли, в отличие от самой мысли. Как различает в своем переводе Ross — «является ли его сущностью способность мысли или акт мышления» (1074 *b* 21—22).

[2] Отличное от разума.

[3] Дословно: «кроме того». Как указывает Alex. (Comm. 688, 31 сл.), Аристотель выдвигает эту новую апорию на основе непосредственно предшествующей. Если учесть, что через все виды познания проходит различие между субъектом и объектом, то спрашивается, какой именно момент — субъективный или объективный (точнее — данность в качестве субъекта или в качестве объекта) сообщает ценность мысли, которая сама направляется на себя, т. е. в которой оба эти момента совмещаются.

[4] «Благодаря которому из этих двух подходов» (κατὰ πότερον).

[5] Т. е. в области искусств.

[6] Доказательство дается a fortiori: если уже человеческий разум, который имеет дело с вещами составными (из формы и материи), мыслит свой предмет как одно логическое целое, то тем более — божественная мысль.

[7] Вставляемое мною «в данном случае» должно подчеркнуть, что реальное отличие между предметом мысли и мыслью констатируется Аристотелем для одного человеческого разума.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Иначе говоря — для существ свободных надлежит совершать действия, всякий раз фиксируемые точными правилами, а для существ «низшего типа» устанавливаются только самые общие рамки, огромное же большинство их действий предоставляется на волю случая.

[2] Порядок в мире, как о нем здесь говорит Аристотель, создают наиболее общие его стороны, которые одинаково характеризуют все вещи. Таковы те основные элементы, на которые одинаково

распадаются все вещи, так что этим путем мы от одних вещей приходим к другим — лучшим (Ross, II 402). Как другие такие общие стороны, которые есть у всех вещей, и благодаря которым они входят в одно и то же целое, можно по словам Alex. указать «цвета, фигуры, величины». «Все они служат природе целого. Ибо ничего чувственного не бывает без величины или фигуры» (Comm. 692, 17—18).

[3] *Все вещи* не могут возникать из противоположностей, потому что вечная субстанция вообще не подвержена возникновению; они не могут возникать *из одних противоположностей*: для этого необходимо еще нечто третье — субстрат (Bon., Ross). Это же место в толковании Alex.: «ни в том утверждении они не правы, что *все возникло* ‹из противоположностей› (ибо возникло ‹вообще› не все), ни в том, что оно возникло *из противоположностей* (ибо не у всех вещей есть противоположности: для движущегося по кругу тела нет ничего противоположного ‹ему›)» Comm. 693, 3—5.

[4] При каждой паре противоположностей.

[5] Если все возникает из противоположностей.

[6] Спевсипп и пифагорейцы — см. 7-ю главу нашей книги.

[7] οἱ δὲ — те, о которых шла речь *a* 32—36, — имеется в виду позднейшее учение Платона.

[8] Аристотель напоминает, что с его точки зрения движущая причина (искусство) и осуществляемая ею форма в известном смысле одно и то же.

[9] Для тех, кто принимает два начала — материю и форму, требуется еще указать третье — причину движения, которое приводит к их единству. И та же причина требуется и для сторонников теории идей: и для них оформление вещей может явиться лишь в результате «двигателя», создающего вещи (см. I 9, 991 *a* 22—23: «что это за существо, которое действует, взирая на идеи?»).

[10] Я читаю согласно Bon. и Ross'у ταὐτα, вместо стоящего в большинстве рукописей ταὐτά: «являются таковыми» — т. е. противоположностями — дает в общем ходе мысли лучший смысл, нежели «являются тем же самым». Важно отметить, что для противоположностей требуется данность «в потенции», которой как раз у Аристотелевского первого начала, как чистого акта, нет.

[11] Я читаю по конъектуре, предложенной Schwegler'ом, — вместо ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον («а противоположное неведение направлено на противоположное начало»), — ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια, εἰς τὸ ἐναντίον («а поскольку неведение противоположно, оно...»). Впрочем, в глазах Christ'а вся фраза «а поскольку.... противоположного нет» представляет собою интерполяцию.

[12] Ошибочно думать, что способность предшествует деятельности, что не может существовать вечных причин и что противоположности способны выступать, как действующие начала.

[13] См. главу 6, 1071 *b* 19—20, где сказано, что должно существовать начало, сущность которого — в деятельности.

[14] В 6-й главе VIII книги Аристотель разбирает этот вопрос и разрешает его через указание на движущую причину, которая обусловливает переход от возможности к действительности, от подготовленной материи (ἐσχάτη ὕλη) — к полной оформленности вещи.

[15] Ученик и преемник Платона — Спевсипп.

[16] Дословно: «так» — т. е. имея его первым.

[17] Или: «разлагают существо целого на ряд эпизодов»; дословно: «делают существо целого эпизодическим» (ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν). Термин «эпизодический» Аристотель в «Поэтике» определяет так: «я называю эпизодическим миф (рассказ), в котором последовательность эпизодов не является ни естественной, ни необходимой» (1451 *b* 34).

[18] Цитата из Гомера — II песнь Илиады, ст. 204.

КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ (M)

Книга XIII (M) — с 1-й главы до последней трети 9-й (1086 *a* 21) — являет собою, повидимому, один из оставшихся у Аристотеля вариантов исследования о принимавшихся до него и в его время нечувственных сущностях, причем это исследование — в общем связном изложении его взглядов — должно было скорее всего предшествовать изложению его собственного учения о божественной сущности — первом двигателе. Она явным образом представляет более позднюю формулировку того первоначального наброска, который мы имеем в 9-й главе I книги, — критика теории чисел Платоновской школы получила теперь детальную разработку, в самом изложении отдаление Аристотеля от школы нашло себе внешнее выражение в проведенной замене — там, где речь идет о взглядах школы — первого лица множественного числа третьим. Все изложение XIII книги разделяется (после общего введения — в главе 1-й) на три части. Первая из них критикует подход к математическим числам как к самостоятельным сущностям (внутри или вне чувственных вещей) и противопоставляет ему собственную точку зрения Аристотеля на математические величины (главы 2—3); вторая — указывает путь возникновения теории идей и дает критику этой теории (главы 4—5), использовав для нее дословно часть 9-й главы I книги (1078 *b* 34—1079 *b* 3, 1079 *b* 12—1080 *a* 8 = 990 *b* 2—991 *b* 8). Наконец, третья разбирает (главы 6—9) учения тех, кто, принимая теорию идей, идеями при этом считал одни лишь числа (Платон в последний период жизни, Ксенократ), а также — тех, кто, не считая чисел за идеи, видел, однако, в числах самостоятельные реальности, предшествующие вещам нашего мира (Спевсипп).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων. Под этими «эксотерическими сочинениями» имеются скорее всего в виду сочинения, выпущенные Аристотелем для большой публики, в отличие от работ, писавшихся им для нужд преподавания. По другому пониманию, к которому присоединяется Ross, «эксотерический» означает: «не принадлежащий к *нашей* — перипатетической — школе» (см. Ross, II 409—410).

[2] Об идеях.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Книга III, глава 1, 998 *a* 7—19.

[2] Между тем, как отмечает Ross, *для идей*

эта точка зрения принимает отделенное от вещей существование.

[3] Собственно: «какая же ⟨может быть⟩ разница между тем, чтобы эти (чувственные) точки... принимать неделимыми, или же их таковыми не считать, а в них полагать такие (неделимые) реальности».

[4] Тогда получается три рода математических плоскостей: 1) данные отдельно от плоскостей, находящихся в чувственных телах; 2) плоскости, существующие в геометрических телах; 3) плоскости, предшествующие плоскостям второго рода и существующие отдельно от них.

[5] О которых уже говорилось *b* 16—18: «помимо плоскостей, линий и точек математического тела будут существовать другие, *данные отдельно*».

[6] Потому что «составному» должно предшествовать «не составное».

[7] Чтение рукописей — «будут существовать роды» — требует пояснения Ed. Aldina и Alex. вставляют ἄπειρα (бесчисленные), дающее достаточно хороший смысл.

[8] Книга III, глава 2, 997 *b* 12—34.

[9] Дословно: «начертываются», т. е. доказываются с помощью чертежа: имеются в виду положения, не относящиеся специально к области геометрии, в роде общего учения о пропорциях, над которым работал ученик Аристотеля Евдем, и которое затем составило V книгу «Элементов» Евклида.

[10] Т. е. не относясь специально к геометрическим телам.

[11] Дословно: «несовершенная» (ἀτελές).

[12] Т. е. математические.

[13] Дословно: «свидетельствуют ⟨и⟩ процессы возникновения», — имеются в виду процессы, в которых построяются различные роды пространственных величин: в первую очередь — через движение точки — построяются линии, затем — через движение линии — плоскости, наконец — через движение плоскости — тела. Но то, что в порядке возникновения идет раньше, по бытию — позднее. Следовательно, математические плоскости и линии — позже тела.

[14] Дословно: «⟨Такое⟩ требование выходило бы за пределы ⟨возможного для⟩ наших чувств».

[15] Только — «в известном смысле», поскольку речь идет о математическом теле (Alex. Comm. 708, 20—24).

[16] Чтобы из них слагались вещи. Alex. (Comm. 708, 31—33): «если бы линии и плоскости были материальными сущностями, они, очевидно, подвергались бы этому, т. е. тому, чтобы с их изменением из них слагалось нечто другое».

[17] Т. е. может существовать независимо от него, тогда как то, от чего оно отделено, на такое независимое существование неспособно.

[18] Т. е. вещи «логически предшествующие» мы имеем тогда, если их понятие выделено — как составная часть — из понятия более сложного. Понятие вещи с атрибутом более сложно, чем понятие одной вещи и одного атрибута, но если мы выделим понятие вещи, тогда логическое первенство будет совпадать с реальным; если же мы выделим понятие атрибута, такого совпадения уже не будет. При этом понимании снимается, повидимому, затруднение Ross'a, который ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων *b* 3—4 толкует: «понятия которых образованы из понятий других ⟨вещей⟩, и всю фразу вынужден — очень искусственно — переводить так: «с логической же точки зрения надо говорить о первенстве данных вещей по сравнению с другими, понятия которых образованы из понятий этих первых».

[19] Первенство по сущности и первенство логическое.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Т. е. поскольку они представляют *пространственные* величины.

[2] То, что движется, нельзя реально отделить от чувственных свойств, присущих телам.

[3] Я последовал чтению рукописей и Christ'a — ἐκείνου ᾗ ἐστὶν ἑκάστου (*a* 1), вместо Ross'овского οὗ ἐστὶν ἑκάστη: здесь — как видно и из непосредственно дальнейшего — указывается, что предмет науки зависит от того, как она его себе выделяет.

[4] О том, что «с необходимостью получается» (καθ' αὐτὰ συμβέβηκε), говорится в том смысле, который был отмечен для συμβεβηκὸς в конце 30-й главы V книги (то, что необходимо связано с вещью и может вечно существовать в ней, не входя, однако, в ее сущность).

[5] Поскольку мы имеем у вещей то или другое свойство, выделив которое можно развить отдельную науку.

[6] Несомненно, под «первым родом движения» (πρωτη κίνησις) надо разуметь движение *в пространстве* (в отличие от качественного или количественного изменения), а в этой области наиболее простым будет равномерное *круговое* движение. Ср. книгу XII гл. 7: «первое изменение, это — движение в пространстве, а в области такого движения ⟨первое⟩ — круговое» (1072 *b* 8—9).

[7] Т. е. зрения и голоса.

[8] По мнению Alex. (Comm. 715, 10—13), ошибка здесь — не в теоретической предпосылке, как такой (которая, скажем, исходит для своего вывода из линии величиною в фут), а в осуществлении этой предпосылки на чертеже, который линию, предположенную равной футу, изобразил не — длиною в фут, а как-либо иначе.

[9] Т. е. независимо от того, что это — человек и неделимое существо. Далее идут слова τὸ δυνατόν *b* 28 («в возможности»), которые, по Alex., показывают, как именно это рассматриваемое геометром свойство предметов может быть дано отдельно от других его сторон. Ross выпускает их из текста, видя в них вставку, сделанную под влиянием последующего ὑλικῶς («в смысле материи» *b* 31).

[10] Перед этим только что было указано существенное различие между прекрасным и благим (на этом основании и устанавливается, что математика имеет дело с прекрасным, но не с благим); теперь же о благом идет уже речь в смысле прекрасного, и дальше они употребляются синонимически. Поэтому в переводе я счел позже возможным множественное число заменить единственным (*a* 36 περὶ αὐτῶν — «про него»).

[11] По мнению Ross'a, это заявление нельзя считать осуществленным ни в «Метафизике» (книга XII, главы 7, 8, 10 и книга XIV, глава 4), ни в книгах о небе, и в нем вернее всего видеть «одно из неисполненных обещаний Аристотеля» (II 419).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Остальная часть главы почти до самого ее конца (1078 *b* 34—1079 *b* 3) почти дословно повторяет часть 9-й главы I книги (990 *b* 2 — 991 *a* 8).

[2] При полном тексте рукописей, принятом Ross'ом, перевод будет: «...не пара, но число, а ему предшествует отношение, и это последнее ‹значит› — тому, что существует в себе...» Christ, выбрасывая из строчки *a* 17 τούτου и καὶ τοῦτο, восстанавливает здесь тот же текст, который имелся 990 *b* 20—21.

[3] Т. е. живого человека и деревянную статую.

[4] Теперь Аристотель выдвигает (отсутствующую в I 9) третью — компромиссную — возможность: у идей и единичных вещей есть одинаково относящееся к тем и другим общее определение, — только у идей это общее определение будет указывать на некоторое бытие, как оно существует само по себе, в своем единстве, у единичных вещей — на то же бытие в его неполной реальности и размноженности.

[5] Вместо τὸ δ'οὗ ἐστὶ я принимаю указанную в переводе Ross'a конъектуру Shorey — τὸ δ'ὃ ἔστι, которая дает всему месту очень хороший смысл.

[6] Дословно «к чему» — т. е. к какой именно составной части определения?

[7] К которой относится определение.

[8] Если взять уже теперь в качестве сущности не — круг, но — человека.

[9] То αὐτὸ («само по себе»), которое представляет собою отличительное свойство всякого идеального бытия. Может быть, впрочем, αὐτὸ значит здесь «оно» и указывает на стоящее выше ὃ ἔστι b 6 (если вместе с Christ'ом выбрасывать τι).

[10] В приведенном выше примере.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] 5-я глава представляет (1079 *b* 12 — 1080 *a* 8) до заключительной своей фразы (*a* 9—11) дословное повторение текста части 9-й главы I книги (991 *a* 8 — 991 *b* 8).

[2] ὅμοιον (сходное) вставляется здесь в текст Bon. и Christ'ом по аналогии с соответствующим местом I книги (991 *a* 24).

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Развитие мысли не выдержано, и фраза планируется у Аристотеля не совсем правильно. Он намечает различение возможных подходов к числу (числа как таковые либо возможно сопоставлять друг с другом, либо — нет), но тотчас же затем ставит его в зависимость от различного характера, который может оказаться у составляющих числа единиц, и в дальнейшем фактическое распределение критикуемого материала дает уже на этой основе (числа из разнородных единиц; числа из повсеместно однородных единиц; числа из единиц, однородных в пределах данного числа). Поэтому первое — тут же оставляемое — подразделение я отмечаю через дополнительно добавленное «может быть», а основное расчленение фиксирую, вставляя в переводе слова «при этом — одно из трех» и вводя цифровую нумерацию (см. *a* 18—23).

[2] μονάδες ἀσύμβλητοι — συμβλητοὶ : συμβάλλειν, о котором здесь идет речь, означает не специально *сложение* единиц, а возможность, в случае их однородности, *сопоставления* их друг с другом — для производства между ними *любых* арифметических действий.

[3] Указание на постановку вопроса, которая имелась в начале 2-й главы (1076 *a* 38 — *b* 11). По мнению Ross'a, там это была смешанная платоновско-пифагорейская точка зрения, а теперь имеется в виду концепция первоначального пифагореизма.

[4] Это добавление во всяком случае необходимо, если, используя путь, указанный Ross'ом, видеть здесь две дилеммы и при этом вторую считать за частичную детализацию первой (толкование, конечно, достаточно искусственное). Иначе остается путь конъектуры,— Bon. (Comm. 543) выкидывает из текста ἢ πάντας; и тогда, как третий член «дилеммы», получается: «или же один из указанных родов чисел должен существовать ‹таким образом› (т. е. отдельно), а другой — нет».

[5] Платон.

[6] Имеется в виду Спевсипп.

[7] К кому это указание относится, неизвестно. Alex. говорит о «другом пифагорейце» (Comm. 723, 12).

[8] Повидимому, Ксенократ.

[9] Ross указывает, что, отождествив идеи с числами, *Платон* был вынужден отличить от идей прежние «идеальные» линии, плоскости и тела, а с другой стороны, ему пришлось сохранить установленную им до этого разницу между величинами идеальными и математическими (последних — может быть много однородных, первал — в каждом роде только одна).

[10] Спевсипп.

[11] Ксенократ.

[12] См. выше *b* 20.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

[1] Т. е. идеальном.

[2] Здесь впервые идет в «Метафизике» речь о «неопределенной паре» (δυὰς ἀόριστος), которая представляет собою двойственность «большого и малого» и была выдвинута Платоном — в противоположность единому — как принцип неопределенности (неопределенного отличия в сторону увеличения или уменьшения), для того чтобы этим путем получить возможность прежде всего для обоснования *отличных друг от друга* чисел (одних — как бо́льших, других — как меньших). В соответствии с тем Аристотель впоследствии — в XIV книге — показывает, что «неопределенная пара» — как неравное — по существу своему восходит к принципу отношения (1089 *b* 4 сл.).

[3] Это «ведь» мотивирует, почему идеальная двойка является *первым* продуктом из начал — в отличие от той, у которой единицы несопоставимы: у первой обе единицы возникают *вместе*. Мотивировку, почему у двойки с «несопоставимыми» единицами дело обстоит иначе, дает следующая фраза: «Дело в том, что» (*a* 25 я принял конъектуру Ross'a ἐπεὶ вместо ἔπειτα).

[4] Имеется в виду Платон.

[5] Здесь имеется в виду, конечно, порядок единиц не «по времени», а по сущности. Если (гипотетически!) для двойки принимаются две *разнокачественные* единицы, ей надо каким-то образом приписать промежуточное положение между ними.

[6] Ко второму.

[7] К первому.

[8] Как констатирует Alex. (с которым согласен и Bon.), слова, стоящие в скобках (1081 *b* 6—8), представляют промежуточное замечание, насмеш-

ливо констатирующее непоследовательность противников: «если первое место и основное первенство получила на свою долю единица, как может в то же время и двойка оказаться причастной тому же первенству? Либо основное первенство досталось «одному» и его лишена двойка и прочие числа, либо его получила двойка, и «одно» не будет первым» (Comm. 730, 2—5).

[9] Идеальной.

[10] Образующие вместе (2 × 2) четыре.

[11] Т. е. четверки.

[12] Повидимому, Аристотель не учитывает, что «неопределенной парой» создается *неопределенная повторяемость* того, что выражено другим первоэлементом, а не обязательно его удвоение (как сказано дальше 1082 *a* 15).

[13] ἄτοπα, отсутствующее в рукописях, Ross вставляет вслед за Jäger'ом.

[14] ἀνάγκη δ' («а это необходимо») обозначает, повидимому: «но все эти последствия необходимо принять».

[15] Между числом и составляющими его единицами.

[16] Т. е. в этих единицах. Поскольку идеи-числа, слагаясь из идеальных единиц, будут составными, таковыми же будут и отображающие их вещи (причем, говоря языком Аристотеля, у них будет не одна форма, а несколько «идеальных» составных частей).

[17] τὸν μοναδικόν — собственно: состоящее из ⟨отвлеченных⟩ единиц как таких; поэтому — не выражающее какого-нибудь конкретного количества, отвлеченное (1080 *b* 19—20 Аристотель противопоставляет его числам пифагорейцев, «единицы» которых имеют пространственную величину).

[18] Т. е. если есть качественная разница между единицами различных чисел (две единицы в пределах тройки и единицы, составляющие двойку).

[19] Если две единицы в составе «трех» не отличимы от двух единиц, образующих идеальную двойку.

[20] См. в начале нашей главы (1081 *a* 5—17) рассуждение о том, что при неразличимости составных единиц возможно неопределенно большое количество одинаковых чисел, и ни у одного из них не будет основания быть «идеею» для той или другой вещи.

[21] По мнению Alex. (Comm. 740, 20), «отдельными долями десятки». Может быть, отдельными — все возрастающими — долями того общего количества, по отношению к которому в том или другом случае ведется счет (Ср. объяснение Ross'a, II 440).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

[1] Под δυάς здесь следует, очевидно понимать ἀόρ. δυάς — «неопределенную пару».

[2] τὰ ὄντα. «А реальностями он назвал идеи; ибо действительными реальностями со стороны поборников идей признавались основным образом идеи» (Alex. Comm. 742, 24—25).

[3] Иначе — по сравнению с тем, что мы со своей точки зрения говорим, — т. е. поскольку такие отличия между единицами признаются.

[4] Точка зрения Спевсиппа.

[5] Точка зрения Ксенократа.

[6] Т. е. если принимать неделимые величины в основе *геометрических* величин (прежде всего — неделимые линии вместо точек).

[7] См. примечание 17-е 7-й главы.

[8] В 6-й главе.

[9] Непарная; между тем из «большого и малого» получаются только «четные» (парные) единицы, «большое» дает одну, «малое» — парную ей другую.

[10] Из «большого» и из «малого».

[11] Функцию «неопределенной пары», как было указано 1082 *a* 15, составляет удваивание. Следовательно, единица, предшествующая двойке, не может иметь «неопределенную пару» своим материальным принципом.

[12] Если это привхождение совершается в форме *сложения* четного числа с единицей.

[13] Если оно происходит в форме *умножения* единицы на два и дальнейшие степени двух (Ross).

[14] Повидимому, следует подразумевать — к числам, получаемым вторым способом (два и последующие степени от двух). И здесь также «привхождение» нечетных чисел совершается в форме *умножения* на нечетное число. — Указанные три способа исчерпывают весь ряд возможных чисел.

[15] κατὰ τὴν θέσιν — ex placitis Platonicorum (Bon. Comm. 557); по Ross'y — согласно принятому у платоновцев пониманию идеи, — поскольку идея рассматривалась у них как принцип *предела*.

[16] В реальной действительности разум — считает Аристотель—бесконечности не приемлет (ἀνάγκη στῆναι XII 3, 1070 *a* 4 —«необходимо остановиться»).

[17] Т. е. идеальным бытием, идеею.

[18] Согласно толкованию, которое предложил Robin (La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote), имеются в виду тройки, входящие в состав равных чисел, образующих собою ту или другую часть чисел-идей в пределах первой десятки (тройка в составе четверки, образующей собою часть пятерки, и она же — в составе четверки, поскольку эта последняя есть часть шестерки и т. д.)

[19] αὐτὸ ἕκαστος ἄνθρωπος. Ross толкует: «каждое число образует человека в себе», но подразумевать после ἕκαστος — ἀριθμός, которого нет в ближайшем контексте, и отрывать от ἕκαστος — ἄνθρωπος, ставя его в искусственную связь с αὐτό, представляется очень затруднительным.

[20] Дословно «сопоставимых» (συμβλητῶν), о которых говорилось выше — в 6-й и 7-й главах.

[21] «А не до одиннадцати», поясняет Сириан, по мнению которого, очевидно, следовало бы в группе «чисел в себе» *отдельно* считать первое единое и затем ряд 1—10.

[22] Из различных имеющихся толкований я принял здесь (вслед за Christ'ом) текст, предложенный Bon., и его объяснения (Comm. 558—559), так как они в полной мере учитывают комментарии Alex. и Сириана и вместе с тем дают — ценою незначительных конъектур — внутренне убедительную и последовательно развертывающуюся мысль. Согласно Bon., в тексте следует опускать ὁ перед μέχρι (*a* 29) и после ὄν (*a* 30) вставлять τὸ ἓν (единое). Толкование Ross'a, по которому «ряд чисел до десятки — больше реальность и идея, чем сама десятка», приписывает Аристотелю вывод, для которого не было бы достаточной почвы.

[23] Поскольку платоновская школа в качестве первоначал принимала «единое» и «неопределенную пару», покой и благо она возводила к первому из этих начал, движение и зло — ко второму.

[24] По всей видимости, это не только покой, движение, благо и зло, которые здесь приведены лишь в качестве примеров. Поэтому непосред-

ственно далее Аристотель оказывается в состоянии отметить, что нечет восходит к единому (т. е. к одному из первоначал).

[25] Т. е. в пределах определенной по количеству группы идей-чисел, замыкающихся десяткой. Из этих величин приводится только первая — «неделимая линия» (читаю по рукописному тексту, не вставляя с Ross'ом ἡ перед ἄτομος), которую Платон и Ксенократ принимали вместо точки, делается намек на вторую (заслуживает внимания предложение Christ'а читать *b* 2 — δυὰς ἐν μήκει), а затем дается общее указание, что этот ряд тоже ограничен пределами десятки.

[26] Аристотель здесь, повидимому, говорит своим языком, так что εἶδος здесь не — идея, а форма.

[27] Понятие прямого угла предшествует понятию острого, потому что к определению острого угла привлекается понятие прямого, а к определению прямого понятие острого — нет.

[28] Дословно «то и другое вместе» (τὸ ἄμφω).

[29] Дословно: «к тому, на что указывает понятие».

[30] Ross, повидимому, правильно указывает, что здесь мы имеем только два члена деления, а не три, причем слова καὶ τὸ στοιχεῖον только поясняют, в каком смысле говорится о «частном» (τὸ ἐπὶ μέρους — отдельная составная часть, а не «частный случай»: этот последний делится на свои общие признаки).

[31] В общем.

[32] Когда речь идет о составной части и элементе.

[33] Именно — ориентированных на установление общих реальностей.

[34] Дословно: «к единому и к первому началу».

[35] Атомисты.

[36] Т. е. поскольку оно выступает как общий предикат — необходимое определение — всякого числа.

[37] Оно, как и точка, *неделимо*, но при этом — в отличие от точки — не локализовано в пространстве. Постольку оно от единицы *еще не отличается*, и различие между ними указано только дальше (единое в себе есть первоначало).

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

[1] Первые пять строк этой главы не выдвигают новой темы, но стоят в тесной связи с последним вопросом главы 8-й (спрашивая, примыкает ли непосредственно к начальному единому первое после него *число* — двойка, или же — те единицы, из которых эта двойка слагается).

[2] Я вставляю перед «одни» (οἱ μὲν *a* 9) — «Прежде всего», чтобы придать этому — первому — члену противопоставления большую самостоятельность; второй — «а другие» (ἕτεροι δὲ) — последует только *a* 32. — Согласно мнению первой группы платоновцев, материей пространственных величин является либо то же «большое и малое», которое составляет материю чисел (мнение Платона и наиболее тесно примыкающих к нему учеников), либо различные специальные виды «большого и малого»; согласно второй (Спевсипп), это — род множества, хотя и не само множество (последнее по Спевсиппу образует собою материю *чисел*). Точно так же в качестве «формального» начала (в параллель единому) для этих величин первая группа принимает числа (два – для линии, три — для плоскости, четыре — для тела), вторая — точку.

[3] Собственно: из глубокого и мелкого.

[4] В области чисел.

[5] Этот вопрос, как кажется, подчеркивает, что указываемые платоновцами принципы (большое и малое как материальное начало и та или другая формулировка начала «формального») непригодны для выведения углов и фигур — в их конкретном своеобразии (по этой линии идет, повидимому, и толкование Alex. 757, 7—14).

[6] Здесь εἶδη, повидимому, *не в смысле идей* Платона (см. Bon. Comm. к 1057 *b* 6), а в более общем значении «видов». Затруднение возникает, если «общему» (τὰ καθόλου) приписывать самостоятельное существование (т. е. делать виды идеями).

[7] Я принял конъектуру, предложенную Jäger'ом (*a* 26 ζῷον вместо ζῴου), которая дает возможность получить здесь гораздо лучший смысл. «От него» (αὐτοῦ) – т. е. от животного в себе.

[8] Имея при этом в виду животное в себе — животное как род. Но, может быть, как делают Bon. и Ross, субъект к χωριστοῦ надо извлекать из τὰ καθόλου (das Allgemeine — the universal), чтобы последующая его смена («единое и числа») была не такою резкой.

[9] В качестве того, что является для них общим.

[10] А именно — единое, как некоторая сторона числа, находящаяся в самом числе. Bon., вычеркивая первое τι, получает несколько другой смысл: «мыслится ли при этом единое существующее в себе или нечто другое».

[11] См. примечание 2 этой главы.

[12] Первая точка зрения принадлежит Спевсиппу, вторая, повидимому, Платону и Ксенократу.

[13] Ср. XIV 5, 1092 *a* 24—28.

[14] Т. е. есть нечто единое.

[15] Вторым элементом будет не *множество*, но неделимая часть множества, т. е. также нечто единое.

[16] Вопрос о конечности или бесконечности числа выяснялся в 8-й главе в общей форме (1083 *b* 36 сл.) — по отношению к философам, которые отождествляли идеи с числами. Теперь он ставится специально для тех, кто началами числа признает единое и множество, причем самое это множество оказывается у них в известном смысле числом — см. *b* 21--22 (также и Alex. указывает — хотя и в несколько другом смысле —, что вопрос уже здесь идет не о числе вообще, но о числе в смысле множества, именно — поскольку некоторое множество представляла собою «неопределенная пара»).

[17] Alex. поясняет: «дело в том, что и получающиеся из него в соединении с единым единицы ограничены или лишены частей (πεπερασμέναι ἤτοι ἀμερεῖς εἰσιν), а из неограниченного ⟨что-нибудь⟩ лишенное частей возникнуть не может (Comm. 760,31 -- 761,1).

[18] Дословно: «из которого».

[19] Т. е. не допускающие дальнейшего деления (ср. Alex.); едва ли — «ограниченные по числу», как в переводе Ross'а. Ведь ограниченность числа единиц (в отдельном числе) надо относить на счет единого.

[20] У приверженцев Спевсиппа.

[21] См. 1085 *b* 18.

[22] Собственно: «способов ⟨подхода⟩» (τοὺς τρόπους). Может быть также (как замечено Goebel'ем) τρόπος употреблено здесь фигурально — в музыкальном своем значении «мелодия», «лад» (в связи с исходным значением διαφωνεῖν — дисгармонировать, разногласить): «а... что ⟨различные⟩ напевы относительно чисел разногласят ⟨между собой⟩, это является знаком...»

[23] Спевсипп.

[24] Ксенократ.

[25] Платон.

[26] Или: «и тут же стало видно, дело — никуда». Вольно цитируемый Аристотелем стих Эпихарма (см. примечание 35 к IV 5) приведен у Diels'a, Fragm. d. Vorsokr. I 13 B 14. По Ahrens'y у Эпихарма стояло: ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται κεὐθὺς οὐ καλῶς ἔχον φαίνεται...

[27] Уже новоплатоник Сириан (V век христианской эры) в своем комментарии к XIII—XIV книгам «Метафизики» Аристотеля отмечал, что «некоторые доводят XIII книгу до этого места (1086 *a* 21), а вслед за тем начинают уже книгу XIV». Существенное отличие начинающегося отсюда материала — в том, что до сих пор речь была *о различных родах нечувственных сущностей*, между тем, начиная отсюда и до конца XIV книги, она идет основным образом *о началах* этих сущностей. Jäger считает, что мы имеем здесь другой (и более ранний) вариант критического исследования о нечувственных началах, предваряющего собственное учение Аристотеля о первом двигателе (см. общее примечание к XIII книге на стр. 338). Сама пограничная линия у Ross'a проведена тремя строками раньше — прежнее изложение он считает закончившимся цитатой из Эпихарма (1086 *a* 18).

[28] В книгах о природе? Но, конечно, в тексте, как он получился в результате всей обработки (самого Аристотеля или древних издателей), к словам «о чем было сказано» уже напрашивается продолжение «перед этим».

[29] περὶ τούτων (о них), повидимому, указывает на «элементы и начала», а не на «идеи и числа», так как в дальнейшем предметом обсуждения являются именно выдвигаемые в различных разветвлениях платоновской школы *элементы* чисел и идей.

[30] В качестве нечувственных сущностей.

[31] περὶ αὐτῶν — «относительно них» означает, повидимому, относительно идей.

[32] Bon. и Ross видят здесь ссылку на 6-ю главу III книги (Bon. — с явными колебаниями). Приходится, конечно, учесть, что в III книге, главе 6-й говорилось о трудности присваивать началам, *с одной стороны*, общий, *с другой* — единичный характер. Поэтому видеть здесь ссылку на III книгу можно было бы, пожалуй, лишь в том случае, если считать, что в нашем месте ударение лежит на невозможности общего характера самостоятельно существующих идей, и что неизбежность совмещать в идеях общее и единичное приводится лишь как доказательство этой невозможности (ср. III, 6, 1003 *a* 8—12).

[33] Имеется в виду если не 4-я глава XIII книги (1078 *b* 17 сл.), то та же формулировка в 6-й главе I книги (987 *b* 3—4).

[34] Т. е. в своем существе связана с теорией идей, присуща специально ей (ср. Alex. 766, 4—5).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

[1] Имеется в виду затруднение, развитое в 4-й и 6-й главах III книги — в апориях 9-й и 15-й (999 *b* 24—1000 *a* 4 и 1003 *a* 5—17).

[2] Слово στοιχεῖα означает и *буквы* и элементы.

[3] В платоновской школе, которая видит в идеях — общих сущностях вещей — отдельные самостоятельно существующие вещи. При индивидуалистическом подходе сущность каждого рода должна существовать только одна, и это фактически подтверждается тем характером единичности, который платоновская школа принимает *для идей*.

[4] Вставляя второе ἤ после καθόλου (*a* 1) и считая, что словами ἢ καί (*b* 37) начинается уже apodosis условного предложения (Ross).

[5] Либо общие начала, оказываясь сущностями, будут придавать и сущностям, производным из них, общий характер, либо сами они не будут сущностями, и сущности производные будут сущностями не благодаря им (и смогут не быть общими), но тогда придется признать, что не-сущности (начала) предшествуют сущностям.

[6] Т. е. помимо ряда однородных единичных сущностей.

[7] Аристотель теперь противопоставляет развитым выше концепциям свою собственную точку зрения (*a* 7—10), но ее приводит только в форме сравнения со слогами и звуками (в его формулировке: «но если нет никакого препятствия — как в области элементов речи — существовать отдельным звукам и не существовать рядом с ними какому-нибудь звуку в себе, тогда на одной этой основе будут даны в бесконечном количестве сходные ⟨друг с другом⟩ слоги»). Заключительный вывод предоставляется читателю.

[8] Дословно: «Так вот, возможность...»

[9] Дословно: «между тем действительность...»

[10] Т. е. отдельный случай *общего a*, которое поэтому составляет у грамматика предмет рассмотрения косвенным образом.

[11] Аристотель при своем решении явным образом отдает в нашем месте предпочтение индивидуализирующему подходу к бытию. Трудность возникает в том случае, если, принимая самостоятельные сущности, выводить их из *общих* для всех таких сущностей начал. Тогда и *получаемые сущности* тоже должны быть общими, и *начала сущностей* должны предшествовать сущностям, даже если сами они сущностями не будут. Между тем затруднения, связанные с *индивидуальным* характером начал, Аристотель последовательно рассеивает (1087 *a* 4—25).

а) В отношении к бытию индивидуального множества такое затруднение получается в том случае, если рядом с этим множеством каждый раз полагать единую идею: тогда для множества рядом с идеею, образованною из единичных начал, не оставалось бы места (уже сама идея являлась бы единичною). Но нет никакой необходимости принимать идеи рядом с неопределенным множеством единичных вещей, образуемых из единичных же начал (ср. книгу XII, главу 5, 1071 *a* 24 сл.). б) С другой стороны, знание является общим и требует для себя общего предмета, лишь поскольку оно дается *в возможности*. Между тем, поскольку оно есть действительность, *общее* отходит у него на задний план (является объектом познания «привходящим образом»), — следовательно, неблагоприятные последствия, получающиеся для бытия от общности знания, решительно парализуются, и начала вещей оказываются познаваемыми именно как единичные. Заключительные слова нашей главы и делают упор на то, что знание является общим *лишь в известном смысле*. Точка зрения, развитая в конце XIII книги, находится в хорошем соответствии с XII книгой (с ее единичными началами, общими лишь по аналогии, и единичным — противопоставленным идеям — первым двигателем).

КНИГА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ (N)

ГЛАВА ПЕРВАЯ

[1] Согласно Ross'у здесь имеются в виду идеи-числа платоновской школы, составлявшие основное содержание предшествующей книги. Но если уже в 9-й главе XIII книги был начат новый — продолжающийся на протяжении XIV книги — вопрос о *первых началах* этих вечных сущностей, то Bon. прав, считая, что в нашем месте надо было говорить не об окончании вопроса о вечных сущностях (конченного еще в 9-й главе), а о переходе в новом вопросе (о *началах* вечных сущностей) от одной проблемы к другой. Может быть, однако, ссылку на «сущность, о которой шла речь», мы имеем здесь потому, что в конце XIII книги характер первых начал обсуждался в непосредственной связи с указанием на природу, которую платоновцы приняли для идей (самостоятельные общие сущности), и именно об этой природе в предшествующей (10-й) главе как раз и говорилось.

[2] Этот субстрат.

[3] Имеются в виду философы, названные в начале главы (1087 *a* 29 — «все»), которые в качестве начал выдвигают противоположности.

[4] Платон и следующие ему ученики.

[5] Имеется, повидимому, в виду Спевсипп.

[6] Здесь (*b* 9), как и выше (οἱ μὲν *b* 5), имеется в виду Платон.

[7] Аристотель подчеркивает, что Платон, говоря о первоэлементах, сопоставляет с первоединым «неравное» или «пару», состоящую из большого и малого, также как что-то одно, а потому у него получается всего *два начала*, а не три, и это обстоятельство подтверждает, что он смотрел на свои начала как на противоположности. Между тем второе начало — отмечает Аристотель — только по своему логическому содержанию есть нечто единое, а реально оно состоит из двух начал, и, следовательно, отправные *противоположности* получаются здесь только насильственным путем.

[8] По мнению Ross'а (II 471) имеются в виду некоторые из учеников Платона, которые отступили от его формулировки по приведенному здесь основанию.

[9] τοῦ αὐτοῦ γε λόγου ἐστὶ — один и тот же ход мысли приводит к тому... и к тому...

[10] Идеальное число два.

[11] Ross в самом переводе истолковывает: «ведь число является более общим нежели два, точно так же как у превышающего и превышаемого более общий характер, нежели у большого и малого» (1087 *b* 24—25).

[12] Утверждается, что единое противолежит множеству (πλῆθος). Но на самом деле множество (πλῆθος) противолежит малости (ὀλιγότης) и многое (πολύ) — немногому (ὀλίγον); значит, единое, как противолежащее множеству, или многому, должно рассматриваться как малость, или немногое.

[13] Дословно: «и большое количество мер» (καὶ πλῆθος μέτρων), т. е. в числе одна и та же мера дается повторенною много раз.

[14] Т. е. и в том случае, если мы имеем разнородные предикаты одного и того же предмета, здесь можно произвести их подсчет и получить их число, а для этого надо выбрать для них меру — найти какое-нибудь обозначение, одинаково общее им всем (во всех случаях мы имеем здесь тот или иной *род*, или же в качестве «меры» можно использовать какое-нибудь другое наименование, одинаково применимое ко всем данным предикатам).

[15] Ross выпускает в своем переводе — как глоссу — слова τῶν κατηγοριῶν *a* 23, которые грамматически неправильно связывать с πάντων ἥκιστα (как в переводе Bon.) и которые не дают достаточно хорошего смысла, если их ставить в зависимость от φύσις ἢ οὐσία.

[16] Ту или другую определенность количества.

[17] Дословно: «и для его частей и видов».

[18] Как оно само — в действительности.

[19] «О человеке не говорят, что это — огонь или вода», — поясняет Alex. (Comm. 781, 25—26).

[20] И в отдельности и вместе.

[21] Что утверждение «единое есть немногое» представляет собою «невозможный вывод», — об этом была речь и в 6-й главе X книги (1056 *b* 5 и 8), а также непосредственно выше в XIV книге (1087 *b* 32).

[22] Пример приведен здесь с точки зрения круга пифагорейских идей, очевидно, особенно близких тем ученикам Платона, которые в качестве материального начала принимали «двоицу» *многого и немногого* (см. выше в начале главы примечание 8).

[23] Если перед этим был выдвинут пример метафизический, то этот новый пример для «безусловно многого» был бы доказательным только вследствие поверхностной игры слов (μυρίος — бесчисленный). Поэтому очень заслуживает внимания указание Christ'а, что Alex., повидимому, имел перед собою текст (*b* 10—11) καὶ ταύτης μὴ ἔστω πλεῖον μηδὲ τὰ μύρια, при котором перевод конца фразы получается такой: «...десятка, это — многое, и за бóльшую величину нельзя считать даже десять тысяч». Тогда здесь для «многого» — вообще только один пример. В комментарии Alex. читаем: «Если, говорит Аристотель, существует некоторое количество — а именно число два — которое признают безусловно немногим, тогда должно бы было быть и безусловно многое: и таким безусловно многим будем считать десятку и условно будем ставить ниже ее и десять тысяч и всякое другое число» (782, 8—10). Смысл оказывается значительно лучше, чем в тексте дошедших до нас рукописей.

[24] Согласно критикуемому учению.

ГЛАВА ВТОРАЯ

[1] Ross установил точный смысл этой фразы во втором издании своего перевода, выявив его посредством удачной пунктуации греческого текста (*b* 16—17): εἰ ἀνάγκη, ἐξ οὗ ἐστιν, εἰ καὶ ἀεὶ ἔστι, κἂν, εἰ ἐγένετο, ἐκ τούτου γίγνεσθαι...

[2] Т. е. если такие вещи могут не существовать.

[3] В его неразличимой однородности.

[4] А именно — небытия.

[5] Платон, который учение о небытии развил в диалоге «Софист».

[6] Аристотель приравнивает здесь «небытие» Платона к ложному бытию, в том смысле как он сам понимает это последнее, т. е. в смысле того, что противолежит истинному бытию. Между тем у Платона небытие имеет более общий смысл — «инобытия», и как такое оно не есть непременно —

ложное бытие, но — условие возможности бытия, отличного от данного, следовательно, между прочим — условие возможности лжи, но не обязательно — ложь.

[7] Геометрическое доказательство не зависит от *действительного соответствия* между условно предположенною величиною линии и ее фактическими размерами в геометрическом чертеже. Предположение — «данная линия в данном чертеже имеёт величину в один фут» — не входит в качестве посылки в один из тех силлогизмов, из которых доказательство слагается.

[8] В первом случае речь идет о «множестве» одного и того же качества, во втором — о «множестве» различных качеств в пределах общего рода.

[9] Т. е. когда множественность дана в области сущностей.

[10] Обращение к небытию (в смысле лжи) в качестве объясняющего начала.

[11] Платон.

[12] Помимо категории вещи (τὸ τόδε τι), т. е. сущности, о которой речь идет дальше.

[13] Кроме основного, которое происходит от того, что вопрос о причине множества на самом деле должен ставиться для отдельных категорий (прежде всего для сущностей), а не для всего бытия вообще. — Слово ἐπίστασις (первоначальное значение — остановка, задержка), повидимому, правильнее вместе с Ross'ом толковать в смысле ἀπορία (как это мы основным образом находим у Alex.), чем с Bon. в смысле «ответ» (ἀπόκρισις).

[14] Повидимому, Аристотель имеет в виду, что вещей, одинаковых по логическому содержанию, может быть много — благодаря повторяемости материи.

[15] Дословно: «если что-нибудь не будет и этою вот вещью и некоторою подобною реальностью (φύσις)». Если согласиться с Ross'ом, что под «некоторою подобной реальностью» надо здесь разуметь платоновские идеи, тогда Аристотель, повидимому, хочет сказать (в этом крайне трудном месте приходится высказываться с большой осторожностью), что в данных конкретных вещах множественность понятна, а перестает она быть понятною, если под данною вещью разуметь не индивидуальную конкретную вещь, а «идею-число» платоновской школы.

[16] Разумеются, повидимому, «чистые» сущности платоновской школы (те же идеи-числа), тогда как Аристотель в этот ранний период «Метафизики» (к которому принадлежит и основное ядро XII книги и XIV книга), принимал только одну такую сущность — первого двигателя.

[17] Alex. приводит их два: 1) сущность оказывается привходящим свойством (акциденцией — συμβεβηκός), ибо количество, это — привходящее свойство; 2) сущность есть субстрат, количество — находится в субстрате (Comm. 791, 16—20).

[18] Имеется в виду Спевсипп.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

[1] Дословно: «благодаря тому, что они, вынося каждое за пределы многого, принимают в каждом случае нечто единое»; читаю по конъектуре Ross'а — τῷ... λαμβάνειν (*a* 17).

[2] Пифагорейцы, по сравнению с платонизмом, получают уже более благоприятную оценку (ср. дальше *a* 31), и основной их дефект констатируется (как и в 8-й главе I книги) в том, что они от чисел не нашли перехода к реальным качествам чувственных тел (см. 990 *a* 12—18).

[3] В школе Спевсинна.

[4] Как музыкальная гармония или небо, — т. е. реально существующие чувственные объекты.

[5] Спевсипп.

[6] В моем переводе «геометрическим» (вместо стоящего в тексте «математическим») подчеркивает, что здесь речь идет специально о пространственных величинах, в отличие от указанного перед этим «математического» числа.

[7] Учение пифагорейцев — о числах как элементах чувственных тел.

[8] Спевсиппу.

[9] Повидимому, имеются в виду (некоторые ?) пифагорейцы (Bon., Ross).

[10] Дословно: «такие натуры (φύσεις)».

[11] Здесь уже речь, несомненно, идет о Спевсиппе, который выдвинул теорию восходящего ряда сущностей (Met. VII, 2).

[12] «Как указывают очевидные факты, природа не похожа на эпизодическую...» О значении слова «эпизодический» см. примечание 17 к книге XII, главе 10.

[13] О Платоне речь идет только ниже, начиная с *b* 32, где говорится о первых авторах учения о *двух родах* чисел, а потому в нашем месте следует иметь в виду не его, но Ксенократа, который как раз не проводил различия между математическим и идеальным числом, а принимал одни идеальные числа (толкуя идеи в *этом* смысле). Для Ксенократа, таким образом, связь между числами и пространственными величинами сохраняется, — эти величины производятся с помощью отдельных чисел, — но какого рода реальность при этом получается у величин, вопрос остается открытым. Поэтому также остается неясной связь между этими величинами и чувственными вещами.

[14] Поскольку, повидимому, с 1090 *b* 20 речь идет о Ксенократе, Ross видит здесь указание на то развитие, которое у него — на пути, открытом Платоном — получило учение о «неделимых линиях» (см. книгу I 9, 992 *a* 20—22). В то время как Платон вводил это учение лишь по отношению к идеальным величинам, Ксенократ, который объединил в одну группу математические и идеальные величины, делает необходимым такой же подход и ко всей области математического. Таким образом, математические объекты меняются у него в своем содержании и для них должны быть уже выработаны новые формулировки.

[15] Текст явно испорчен. Принимая его в формулировке Ross'а (ее отмечает как возможную и Bon. Comm. 582), смысл получаем следующий. Математическое число у Платона приходится считать образовавшимся из того же «большого и малого», как и число идеальное, и, следовательно, тождественным с этим последним; ибо другое «большое и малое» используется Платоном для образования пространственных величин.

[16] Имеется в виду Платон, о котором уже говорилось выше *b* 32 (А те, которые впервые...).

[17] Собственно: «если же он укажет (в качестве материального начала для математического числа) что-нибудь другое, он тем самым укажет, что элементов имеется большее число».

[18] Т. е. данными двумя «едиными».

[19] Повидимому, имеется в виду Симонид

Кеосский, который приводит образчик «длинной истории», какую рассказывают рабы, чтобы прикрыть сделанную погрешность (Alex. Comm. 797, 6 сл.).

[20] Под «числом, которое получается, исходя от единицы, на основе удвоения» (ср. книгу XIII 8, 1084 *a* 6) — надо разуметь два и дальнейшие степени от двух.

[21] Т. е. у чисел.

[22] Дословно: «из окраски» (ἐκ χροιᾶς), но Ross как будто правильно указывает, что мы имеем здесь след терминологии пифагорейцев, которые говорили о «цвете» в смысле поверхности (χρώς — цвет кожи и кожа; ср. выражение ἐν χρῷ — на самом близком расстоянии).

[23] Дословно: «поисследовать их насчет природы».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] От пифагорейцев разбор переходит теперь к учению платоновской школы.

[2] Из двух составных моментов «неопределенной пары».

[3] При теоретической конструкции постепенность конструирования совместима с вечностью конструируемых отношений (ср. de Caelo I 10, 279 *b* 32 сл.); но в реальном процессе отдельные возникающие продукты уже не могут быть вечными. В данном случае уравнению двух различных моментов в «неопределенной паре» должно реально предшествовать их неравенство, иначе — при вечном равенстве — никакого неравенства не могло бы быть вообще. Но значит — числа не могут быть *вечными*, — они существуют лишь с момента происшедшего уравнения составных частей неопределенной пары.

[4] Здесь правильно подчеркивается, что, говоря — «*мы хотим* видеть», Аристотель еще не выделяет себя, как и в первой книге, из платоновской школы.

[5] Здесь разумеется Спевсипп.

[6] Дословно: «после того как природа вещей продвинулась вперед».

[7] Только что упомянутые «богословы», взгляды которых вслед затем и цитируются: Ночь и Небо выступают как первоисточники в *орфических* сказаниях, о Хаосе говорит Гесиод, а Океану роль родоначальника приписывает, по мнению Аристотеля, Гомер (см. Met. I 3, 983 *b* 30).

[8] Служители культа в Персии (по Геродоту I, 101 — одно из шести мидийских племен) — учившие исконной борьбе доброго и злого начала — Ормузда и Аримана.

[9] В результате получается два лагеря — и в среде «богословов» и натурфилософов, и в среде сторонников неподвижных сущностей: рядом с точкой зрения, видящей в благе результат дальнейшего развития, выступает и здесь, и там противоположная концепция, для которой благо — исходное начало (с одной стороны, ряд «богословов», Спевсипп, пифагорейцы, можно было бы также указать и ряд натурфилософов; с другой — Ферекид, Эмпедокл, Анаксагор, Платон); только формулировки второй группы, как считает Аристотель, еще не были вполне удачны...

[10] *Первая* трудность, получающаяся в том случае, если благое начало рассматривать в качестве элемента для идей-чисел.

[11] *Вторая* трудность получает следующую формулировку. При принятии блага как первоэлемента, всякая идея - число оказывается благом, и тогда — для чего бы мы идеи ни взяли, получается одно из двух: или это — идеи не для сущностей, а для различных (благих) свойств этих сущностей, и, значит, сами идеи — не сущности; или — если идеи берутся для сущностей, эти последние должны оказаться «благими» сущностями, поскольку они причастны благим идеям.

[12] Повидимому, Ross прав, сохраняя в своем переводе установившееся значение для τὰ μετέχοντα и разумея под ними вещи, причастные *идеям* (а не «животным и растениям», как у разных других переводчиков): поэтому я вставил «вообще» перед «те вещи».

[13] *Третье* возражение.

[14] Спевсипп.

[15] Повидимому, Платон и Ксенократ.

[16] Основное «большое и малое» — значит основное зло — есть тот элемент, из которого Платон получал числа; а для выведения величин «большое и малое» у него уже принималось другое (см. 1090 *b* 37).

[17] Имеется в виду учение, развитое в «Тимее» Платона, где противоположное идеям начало мира определяется как пространство (τὸ τῆς χώρας γένος), в котором чувственные вещи осуществляются как отображения идей.

ГЛАВА ПЯТАЯ

[1] Т. е. в качестве единого или в качестве основного элемента вещей.

[2] Имеется в виду Спевсипп.

[3] По предположению исследователей опять относится к Спевсиппу.

[4] *a* 17—21 идет отрывок, очень слабо связанный с предшествующим вопросом об отношении между началами и благом. Bon. (Comm. 589) предполагает, что он случайно попал сюда из другого места. Древние издатели «Метафизики» могли отнести его сюда, если здесь *тоже* идет речь о Спевсиппе.

[5] После смешения.

[6] «Механическое» соединение противополагается предшествующему «химическому».

[7] Если принять «слагание» (*«синтезис»*), то должно иметься и «полагание» (*тезис*).

[8] Аристотель имеет, повидимому, в виду собственное учение о возникновении чувственных вещей: здесь процесс идет от одной противоположности к другой, но *субстрат* процесса (материя) — последовательный носитель противоположных определений — остается тот же самый (XII 2, 1069 *b* 7—10).

[9] Спевсипп.

[10] Платон.

[11] Дословно: «хотя бы оно состояло из него из всего» (т. е. из всей этой противоположности).

[12] В учении Эмпедокла, где смешение стихий вызывалось действием Любви, а их выделение из смеси и обособление — действием Вражды.

[13] Но по отношению к другому началу движения в системе Эмпедокла — к Любви.

[14] Один из позднейших пифагорейцев, ученик Филолая.

[15] По тексту, предлагаемому Diels'ом, который вставляет ζῴων καὶ перед φυτῶν (Fragm. d. Vorsokr. I, 249, 29). Ross, оставляя одно φυτῶν, предлагает

это слово понимать в «старинном смысле» (не — «растений», но *«живых существ вообще»*), чтобы избегнуть столкновения с приведенными выше примерами (человека, коня).

[16] Дословно: «в котором происходит смешение чисел».

[17] Несколько выше (*b* 18) было сказано, что число есть *материя*, но там оно было обозначено так с точки зрения самого Аристотеля, как «число примененное к телам» (ἀριθμὸς σωματικός *b* 22). Теперь же оно получает оценку при том содержании, которое в него вкладывали критикуемые Аристотелем философы.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

[1] Так как речь идет основным образом о пифагорейцах (и, может быть, о наиболее близких к ним платоновцах), то под «точно исчисленным числом» (εὐλόγιστος ἀριθμός) естественнее всего подразумевать те из чисел, которые — *в пределах первых десяти* — представляют произведение двух или трех множителей (4, 6, 8, 9). С этими числами сопоставляются — также в указанных пределах — числа нечетные (3, 5, 7).

[2] Повидимому, Ross прав, заменяя приведенные в подлиннике буквы через их обычные числовые значения: благодаря этому понятный связный смысл получает последняя фраза (*b* 35 — *a* 1) — «Но не будет числом огня... дважды три», где «число огня» выражено буквами ΒΕΓΖ (т. е. 2 × × 5 × 3 × 7), а «число воды» указано словами — «дважды три». Вторая формула оказывается просто составною частью первой, и здесь нет места для различия по роду (необходимого между огнем и водой).

[3] Четыреугольные числа — квадратные, числа кубы — кубические.

[4] Дословно: «вращаться», т. е. двигаться — в этой области.

[5] Собственно: «имея один и тот же выраженный числом вид» (τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ).

[6] По тексту Ross'a, который читает — «гармония, это — семь струн» (ἑπτὰ χορδαὶ ἡ ἁρμονία).

[7] Дословно: «бросают», т. е. теряют, чтобы получить новые.

[8] Буквы греческого алфавита, каждая из которых обозначает двойную согласную, — Ξ произносилось как *кс*, Ψ — как *пс*, Ζ, повидимому, как *дс* или *сд*.

[9] Эти три места в голосовом аппарате — гортань, губы и зубы, и каждое из этих мест может присоединить к звуку с по одной согласной, которая здесь образуется.

[10] Под правою частью стиха здесь, повидимому, надо вместе с Alex. (Comm. 813, 22—23) разуметь *первую* (первые три дактилические стопы), под левою — вторую (два дактиля и спондей).

[11] По конъектуре Diels'a οἷς, вместо рукописного ἧς, потому что «число флейты», повидимому, больше было основания сопоставлять с «музыкой сфер» во вселенной, нежели число одной верхней ноги у флейты.

[12] Т. е. в сфере вечных небесных светил, как это, повидимому, правильно считает, иллюстрируя несколькими примерами, Alex. (Comm. 814, 1—5).

[13] Под этими сущностями имеется в виду *положительный ряд* пифагорейских начал (ср. книгу I, главу 5). Как указывает Alex., «под сущностями (исходными началами — φύσεις) числа он разумеет начала, относящиеся к лучшему ряду в области числа; ибо они принимали два ряда..., один из них — ряд благ, куда относили единое, свет, нечетное и т. п., другой — ряд зла, куда относили множество, чет и т. п.» (Comm. 814, 8—11).

[14] Может быть, имеется в виду анализ, данный для «начала» и «причины» в 1-й и 2-й главах V книги.

[15] τὸ ἰσάκις ἴσον — дословно: «равное, равное число раз (т. е. столько же раз) повторенное». Имеется в виду (прямоугольный) четыреугольник, стороны которого равны, т. е. квадрат.

[16] θεωρημάτων — здесь очевидно означает не «теоремы» в техническом смысле (как, повидимому, 1090 *b* 28), а спекуляции над числами в пифагорейской арифметике, дававшие повод для сближения их с различными вещами

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

От издательства 1
От переводчика 2

ЛЕНИН

1. Из конспекта лекций Гегеля по истории философии. Философия Аристотеля 5
2. Заметки на «Метафизику» Аристотеля 11

АРИСТОТЕЛЬ

МЕТАФИЗИКА

Книга первая 19
Книга вторая 39
Книга третья 43
Книга четвертая 58
Книга пятая 78
Книга шестая 107
Книга седьмая 113
Книга восьмая 140
Книга девятая 149
Книга десятая 161
Книга одиннадцатая 181
Книга двенадцатая 203
Книга тринадцатая 218
Книга четырнадцатая 239

А. В. Кубицкий.

Что такое «Метафизика» Аристотеля? 255
Примечания к переводу «Метафизики» . . . . . 269—447

Цена книги 8 р., переплет 1 р. 25 к

Сдано в производство с готовых матриц 9/XII—34 г.
Формат 82×110 1/16. Изд. № 1273. Бум. листов. 10 7/8. Тип. зн. в 1 бум л. 136000.
Уполномоченный Главлита № Б—39148. Тираж 10.000—авт. л. 37. Заказ № 3669.

2-я тип. ОНТИ им Евг. Соколовой. Ленинград, пр. Кр. Командиров, 29.